

Prenotandum mei 2025: Dit artikel is een bijdrage aan:

Tineke Chowdhury, Wiel Claesens & Wiel Logister (red.), *Het kosmisch patroon: Het vele en het ene in de godsdiensten*. Tilburg: Tilburg University Press, 1989, 21-48.

Dit artikel verscheen in een bundel die in maart 1989 werd aangeboden aan Prof. Dr. G.J.F. Bouritius bij zijn afscheid als Hoogleraar Fenomenologie en Geschiedenis van de Godsdiensten aan TFT, Theologische Faculteit Tilburg. De paginanummering in de originele publicatie zijn beneden in vet en tussen vierkante haken gezet. De eindnoten zijn omgezet in voetnoten. De tekst is hier en daar herzien.

Samenvatting

Dit artikel heeft vier delen. Ik spreek eerst over het belang van godsdiensten zonder schrift voor de godsdienstwetenschap. Daarna over de wijze waarop ik in dit artikel deze godsdiensten benader. Dan volgt eerst een beschrijving van de kenmerken die samenlevingen zonder schrift, als context van deze godsdiensten, gemeen hebben; en daarna van die van die godsdiensten zelf. Ik besluit met een toepassing van enkele van de inzichten die ik in deze bijdrage ontwikkel op een studie van Bouritius.

Jan G. Platvoet

De eigenheid van godsdiensten van volken zonder schrift

In deze bijdrage wil ik de belangrijkste trekken beschrijven die godsdiensten van volkeren zonder schrift gemeen hebben. Idowu en andere Afrikaanse godsdienstwetenschappers van theologische huize stellen dat er één ATR, *African traditional religion* is.¹ Ook buiten Afrika zijn voorstellingen gangbaar omtrent een betrekkelijk eenvormige schriftloze godsdienst. Al deze voorstellingen zijn onjuist, zoals ik in deze bijdrage hoop duidelijk te maken. Schriftloze godsdiensten bezitten juist niet die betrekkelijke gelijkvormigheid die kenmerkend is voor bijv. de ‘transnationale’ (missionaire) godsdiensten.

¹ Idowu (1973: 100-101) waarschuwt weliswaar tegen de “plague of generalization”: “The African writer sees his own native locality as the centre of the African world from which cultures and religious beliefs of Africa take their norm”. Hij spreekt ook van hun “bewildering variety” (Idowu 1973: 108). Toch meent hij dat ze “a basically more or less homogeneous system” vormen op grond van hun “common Africanness” - waarbij hij uitdrukkelijk naar Senghor’s *négritude* verwijst – en vanwege het diffuse monotheïsme dat ze allen gemeen zouden hebben. “The African world is under a unitary theocratic government” (Idowu 103, 108, 140-165, 168). Van daar één pan-Afrikaans ‘African Traditional Religion’ (ATR). Vergelijk verder Mbiti 1969 met Mbiti 1975a en 1975b. Onder invloed van Idowu 1973 is ATR nu de standaard term geworden in de *Departments of Religious Studies* in Afrikaanse universiteiten. Over de ideologische achtergronden van deze visie, zie Westerlund 1985, Platvoet 1985b, en Platvoet 1989.

Preliterate godsdiensten vallen met afzonderlijke samenlevingen samen, zodat er per samenleving telkens een andere godsdienst is. Wel hebben schriftloze godsdiensten als groep een aantal trekken gemeen die door studie van afzonderlijke godsdiensten zonder schrift en door hun onderlinge vergelijking kunnen worden vastgesteld. Een korte beschrijving van die gemeenschappelijke kenmerken kan dienen om het eigene van deze godsdiensten ten opzichte van anders-gearde godsdiensten te verduidelijken, evenals hun positie in de algemene godsdienstgeschiedenis. Zij kan ook dienen als inleiding op de studie van afzonderlijke godsdiensten zonder schrift. Zij maakt opmerkzaam op een onverwacht andere variant van godsdienstigheid dan die waarvan men door opvoeding weet heeft. Voor het overige lijkt echter zowel dit studieveld als het onderwijs erin voorlopig meer gebaat bij een zo nauwkeurig mogelijke studie van afzonderlijke godsdiensten zonder schrift dan bij *scissor and paste* vergelijkende verzamelingen zoals die van Mbiti (1969, 1970, 1975a, 1975b).²

Dit artikel heeft vier delen. Ik spreek eerst over het belang van godsdiensten zonder schrift voor de godsdienstwetenschap. Daarna over de wijze waarop ik in dit artikel deze godsdiensten benader. Dan volgt eerst een beschrijving van de kenmerken die samenlevingen zonder schrift, als de context van deze godsdiensten, gemeen hebben; en daarna van die van die godsdiensten zelf. Ik besluit met een toepassing van enkele van de inzichten die ik in deze bijdrage ontwikkel op een studie van Bouritius.

[22] Het belang van godsdiensten zonder schrift

De godsdiensten van volken zonder schrift hebben sinds de laatste twee decennia een bescheiden plaats in de Vakgroepen Godsdienstwetenschap van Faculteiten Theologie naast de zogenaamde antieke godsdiensten, de Indische godsdiensten en de Islam. Dat die plaats bescheiden is heeft vooral te maken met de filologisch-historische traditie van deze vakgroepen, waardoor zij zich tot voor kort zo goed als uitsluitend op het onderzoek van schrift-hebbende godsdiensten richtten. Die van de schriftloze godsdiensten liet men aan de antropologen over.³ Toch is

² Zie de besprekingen van de werken van Mbiti door p'Bitek (1971: 46-47, 61-69, 87-89, 98-100, 107-108), Buxton (1970: 4), Evans-Pritchard (1969: 214-216), Gyekye (1975: 89), McCall (1969: 61-62), More (1986: 5-15), Ray 1976: 13-14, 15), Welbourn (1972: 226-226) en Westerlund (1985: 26-68 passim).

³ Dit lijkt in tegenspraak tot het aantal Nederlandse godsdienstwetenschappers die in dit onderzoeksveld gespecialiseerd zijn: Bouritius, Dupré, Leertouwer, Platvoet en Witte in resp. Tilburg, Nijmegen, Leiden, Utrecht en Groningen. Echter, in tegenstelling tot godsdienstwetenschappers met een specialisatie in schrift-hebbende godsdiensten, worden zij voor een groot deel van hun tijd ingezet voor de algemene en de vergelijkende godsdienstwetenschap, en slechts voor een klein gedeelte voor onderwijs en onderzoek van godsdiensten, of een godsdienst, zonder schrift.

onderwijs en onderzoek van godsdiensten zonder schrift om minstens vier redenen belangrijk voor de godsdienstwetenschap.

De eerste is dat deze godsdiensten zelf belangrijk zijn. Ze zijn de hedendaagse vormen van een variant van godsdienst met een aantal opvallend andere trekken dan die de schrift-hebbende godsdiensten gemeen hebben. Zonder studie van godsdiensten zonder schrift kan men zich derhalve geen representatief beeld vormen van de variaties die menselijke godsdienst tot nu toe heeft aangenomen.

Godsdiensten zonder schrift hebben bovendien als groep de langste geschiedenis onder de soorten godsdiensten die de mensheid tot nu toe heeft beoefend. De huidige mensen (*homo sapiens sapiens*) lijken er een vroege vorm van te hebben beoefend op het moment dat zij zo'n 30.000 jaar geleden, in het late paleolithicum, in onze paleontologische data verschijnen. Evenals vóór hen de late Neanderthalers (*homo sapiens neanderthalensis*, 250.000-30.000), die blijkens hun wijze van begraven waarschijnlijk reeds godsdienstig zijn geweest op de wijze van deze godsdiensten. Wij weten van de allervroegste vormen van godsdienst weliswaar niets en van de prehistorische slechts zeer weinig.⁴ Bovendien hebben we door de studie van huidige godsdiensten van volken zonder schrift geleerd dat deze godsdiensten nog veranderlijker zijn dan schrift-hebbende godsdiensten. Tussen de prehistorische en de huidige schriftloze godsdiensten liggen dus vele, lange, on-gedocumenteerde geschiedenissen van verandering.

De huidige godsdiensten zonder schrift zijn dan ook geenszins de versteende relictten van de 'primitieve' godsdienst uit de oertijd waar godsdienstwetenschappers in de 19^e en vroege 20^e eeuw ze voor hielden. Desalniettemin, ook al zijn de huidige godsdiensten zonder schrift niet representatief voor die uit hun lang verleden, men kan toch door de studie van hun prehistorische en recente vormen inzicht winnen in de plaats die zij als groep, of soort, in de algemene godsdienstgeschiedenis innemen. Als die geschiedenis alleen vanuit de data van filologisch-historisch onderzoek zou worden opgezet, zou zij niet alleen beduidend korter zijn, omdat het schrift een veel kortere geschiedenis heeft. Zij zou ook niet

⁴ Van het begin van godsdienst - wanneer, waar, waarom en hoe godsdienst is ontstaan - weten we niets. Dat begin, 'primitieve godsdienst' in de enige juiste zin van het woord, is verborgen in de nevelen van het miljoenen jarenlange biologisch en cultuurhistorisch proces van de menswording (antropogenese). Pas vanaf zo'n 70.000 jaar geleden hebben we sporadisch archeologische data - voornamelijk graven, beeldjes, grot- en rotsschilderingen - die met enige waarschijnlijkheid als godsdienstig geïnterpreteerd kunnen worden. Omdat die gegevens zo sporadisch zijn en er geen zekerheid te krijgen is dat ze inderdaad restanten van godsdienstig gedrag zijn, zullen we nooit meer dan een onvolledig en hypothetisch beeld van de paleolithische godsdienst kunnen ontwerpen. Dat geldt ook voor alle latere perioden van de geschiedenis van afzonderlijke godsdiensten zonder schrift, behalve de meest recente zoals die door antropologen of ander wetenschappers zijn onderzocht, of als er andere berichten van bezoekers over zijn gepubliceerd die van een voldoende betrouwbaar gehalte zijn.

representatief voor alle godsdiensten zijn noch voor alle gelovigen. Dat brengt mij tot de tweede reden.

[23] De studie van godsdiensten van volken zonder schrift is ook van belang voor de kennis van volksgodsdienst: de godsdienstigheid van de massa die uit armoede ongeletterd bleef en die, historisch-demografisch gesproken, de overgrote meerderheid van de gelovigen van de schrift-hebbende godsdiensten vormt. Armoede onthield haar die ‘rust’ (van arbeid) (*scholè* in het oud-Grieks) die haar voldoende ‘vrije tijd’ (*scholè*) voor alfabetisering en verdere schoolse vorming gaf.⁵ De godsdienst van het ongeletterde volk is ‘volksgodsdienst’ in de strikte zin van het woord. Die godsdienst vertoont, analytisch gesproken, minstens zoveel overeenkomsten met godsdiensten van volken zonder schrift als met de schrift-hebbende godsdiensten waarbinnen hij wordt beoefend.

Dat volksgodsdienst belangrijke trekken van godsdiensten zonder schrift bezit is niet alleen het gevolg van het feit dat in een volksgodsdienst een voorgaande godsdienst zonder schrift onderhuids en ingekapseld in een schrift-hebbende godsdienst voortleeft. Maar ook, en vooral, van het feit dat zij door ongeletterden beoefend wordt binnen een schrift-hebbende elitegodsdienst die formeel de positie van de enige godsdienst van een samenleving, of van meerdere samenlevingen, heeft weten te verwerven. Theologiestudenten behoren tot het elitedeel van een schrift-hebbende godsdienst en worden door hun studie daar verder in gevormd. In hun latere beroepsuitoefening zullen velen van hen echter ook nauw met volkse gelovigen en hun anders-geaarde godsdienstigheid moeten kunnen omgaan. Onderwijs van schriftloze en/of volkse godsdienst vanuit het perspectief van de empirische godsdienstwetenschap is daar een goede voorbereiding op.

De kwalificatie ‘vanuit het perspectief van empirische godsdienstwetenschap’ brengt mij tot de derde reden waarom de studie van godsdiensten zonder schrift belangrijk is. Dat is de methodologische reden van een (zo) onbevooroordeeld (mogelijke) godsdienstwetenschap. Brede Kristensen heeft vanuit de studie van de antieke godsdiensten ‘het geloof van de gelovigen’ als doel en als maatstaf van een objectieve beschrijving geformuleerd.⁶ Die maatstaf sluit etno-, xeno-, euro-

⁵ *Scholè* (σχολή) betekent ‘werkpauze’, ‘rust’, ‘iets op je gemak doen’, ‘bezigheid in ledige uren’, ‘liefhebberij’, ‘studie’, ‘discussie’.

⁶ Kristensen voerde deze maatstaf in op gronden die ten dele onjuist zijn. Hij bestreed het culturele evolutionisme dat in het einde van de 19^e eeuw en in het begin van de 20^e eeuw ook in de godsdienstwetenschap opgang maakte onder de naam *Comparative Religion*. Daarin werden godsdiensten in lagere en hogere geordend. Dat, zei Kristensen (1960: 2, 6), deed onrecht aan de maatstaf dat iedere godsdienst verstaan moet worden zoals zijn gelovigen hem verstaan. Voor hen is hun eigen godsdienst nooit iets relatiefs, maar altijd “uniek, autonoom en absoluut” en “dus onvergelijkbaar”. Deze voorstelling dat de eigen godsdienst voor gelovigen uniek, autonoom, absoluut en onvergelijkbaar is, is echter slechts in enkele, historisch-late godsdiensten te vinden, en dan nog alleen onder geletterde gelovigen. We vinden haar niet in godsdiensten zonder schrift, noch in de antieke godsdiensten noch onder de volkse gelovigen van de ‘grote godsdiensten’.

en christiano-centrische normering uit, en alle andere theologische en ideologische maatstaven die vreemd zijn aan de godsdienst van die gelovigen. Voor een zo objectief mogelijk beschrijvende geschiedwetenschap is iedere godsdienst, en iedere gelovige, zijn, of haar, eigen norm.⁷ Godsdienstwetenschappers van schrift-hebbende godsdiensten hebben deze maatstaf goed toegepast voor de godsdiensten van de gelovigen wier geschriften zij gebruiken als de bronnen voor hun godsdiensthistorische arbeid. Door westers-christelijke en westers-seculiere normering zo goed als mogelijk uit te bannen is grote wetenschappelijke vooruitgang geboekt in de beschrijving van schrift-hebbende godsdiensten, als godsdiensten van geletterden. Maar niet voor de beschrijving van de godsdienst van de ongeletterde gelovigen, voor zover die ook in die bronnen wordt beschreven. Zij beschrijven hem in de veroordelende termen waarmee hij in die geschriften wordt beschreven: als bijgeloof, superstitie, magie, heidendom, afgoderij, etc. In die geschriften ontwikkelen geletterde gelovigen leer, formuleren zij leeraanspraken en voeren zij leertwisten. Zij spreken er zich op geloofsgronden, of op grond van het andere wereldbeeld dat zij zich door hun vorming hebben verworven, ook afkeurend in uit over de geloofspraktijken en geloofsvoorstellingen van hun ongeletterde medegelovigen als ‘bijgeloof’, d.w.z. als ‘mal en onwetend’ geloof. De volksgelovigen zelf zien hun geloof echter helemaal niet als bijgeloof en hun godsdienst niet als magie of afgoderij.⁸

Godsdienstwetenschappers lijken zich als geletterden bij dat in hun bronnen geformuleerde geloofs- en vooroordeel over volkse medegelovigen aan te sluiten. Zij presenteren geloofs-, c.q. ideologisch gemotiveerde uitspraken stilzwijgend

⁷ Ik ben het niet eens met Drijvers (1973: 73) dat “het geloof van de gelovigen niet het subject van de godsdienstwetenschap kan zijn”, omdat dat geloof in de feitelijke geschiedenis is opgenomen in een ingewikkelde samenhang van persoonlijke, sociale en culturele factoren, die alleen met een veelheid van sociaalwetenschappelijke benaderingen te analyseren en te verklaren is. Wel dient godsdienst-wetenschap verder te gaan dan het alleen maar beschrijven van het geloof van de gelovigen. De ‘contextuele’ situering van een godsdienst dient ook diepgaand onderzocht te worden, evenals zijn functies in die context. In dat onderzoek is het geloof van de gelovigen niet de maatstaf, omdat die contextuele functies en bepaaldheid de gelovige voor het overgrote deel ontgaan. Hij mist de specifieke vorming die een wetenschappelijke analyse ervan mogelijk maakt. (Zie verder in dit artikel de paragraaf over ‘contextuele benadering’.) Daaraan voorafgaand en daarnaast dient een godsdienst echter ook zo onbevooroordeeld mogelijk beschreven worden. Voor dat beschrijvende deel van de doelstelling van de godsdienstwetenschap heeft Kristensen tot nu toe het methodologisch richtsnoer het best geformuleerd.

⁸ Tenzij een elite zoveel taalmacht over ongeletterde gelovigen heeft dat zij haar term ook bij hen ingang kan doen vinden. Dat is het geval met *Afkodré* (‘afgoderij’) als gevestigde naam voor de godsdienst van de plantageslaven in Suriname en hun afstammelingen, de Creolen, nadat de slaven zich massaal hadden laten dopen zonder hun Afro-Surinaamse godsdienst op te geven. De door Wooding ingevoerde benaming Winti is een ideologisch-geïnspireerde tegenzet die in de berichtgeving en beschrijving gangbaar is geworden, maar niet onder de ongeletterde of weinig geschoolde Creoolse gelovigen zelf. Die zijn de benaming *afkodré* blijven gebruiken, blijkbaar zonder kennis of last van de veroordelende strekking van die term.

als godsdienstwetenschappelijk valide analyses en argumentaties. Want ook voor hen is volksgeloof [24] bijgeloof. En ook voor hen zijn apotropaïsche (afwerende) handelingen ‘magie’ op ideologische gronden: die van hun eigen geletterd geloof en/of geletterd post-copernicaans gesecculariseerd wereldbeeld.⁹

Het is een onloochenbaar deel van de godsdienstgeschiedenis van de laatste twee millennia dat sommige godsdiensten, en een deel van hun gelovigen, andere godsdiensten en andere gelovigen veroordelen. De godsdienstwetenschapper dient die veroordelingen nauwkeurig te beschrijven, vooral als ze voor de gelovigen, die ze op geloofsgronden uitspreken, een wezenlijk deel van hun godsdienst zijn. Godsdienstwetenschappers kunnen die veroordelingen echter niet als objectieve, onbevooroordeelde, wetenschappelijke beschrijving overnemen en als historisch-valide analyse presenteren. Zij dienen ook die veroordeelde godsdienst zelf, die in hun bronnen als bijgeloof of magie wordt aangemerkt, onbevooroordeeld te beschrijven, vanuit het geloof van de gelovigen van die volksgodsdienst, of andere godsdienst.

De studie van godsdiensten zonder schrift is hier om twee redenen een methodologisch oefenterrein bij uitstek. De westers-geletterde wetenschapper worstelt hier nog meer dan in de filologisch-historische studie van volksgodsdienst met westers-christelijk vooroordeel over deze godsdiensten, zowel in zijn ‘bronnen’ als in zijn eigen geletterde geest. Zijn ‘bronnen’ bestaan zowel uit (meer of minder) ‘wetenschappelijke’ beschrijvingen als uit voorwetenschappelijke berichtgeving met veel vooroordeel en enige feiten. Maar anders dan in filologisch-historisch onderzoek kan hij in de studie van levende godsdiensten zonder schrift ook zelf de ongeletterde gelovigen ontmoeten, hun geloofshandelingen meemaken en hen over hun geloofsvoorstellingen ondervragen, en hen als medemensen leren kennen.

Tegen het onwetenschappelijk vooroordeel zijn twee remedies: de strikte toepassing van de maatstaf van Kristensen, omdat de beschrijving van een godsdienst slechts dan objectief is als het alleen door het object zelf, d.w.z. door het geloof van zijn gelovigen, wordt genormeerd. En gebruikmaking van alle beschikbare middelen en methoden om zo diep mogelijk in de geloofsvoorstellingswereld van die gelovigen door te dringen, zodat de data zelf de ideologische elementen in onze beschrijvende en classificerende categorieën aanwijzen en corrigeren.

[25] Tenslotte, als vierde reden: de godsdiensten van volkeren zonder schrift zijn belangrijk voor de vergelijkende godsdienstwetenschap omdat er zoveel zijn. Naast het kleine getal grote godsdiensten met hun per streek variërende volksgodsdienst zijn er honderden godsdiensten zonder schrift. Ofschoon die als groep

⁹ Een gesecculariseerd beeld van het heelal en van de plaats daarin van de planeet aarde, de mensheid en de afzonderlijke mens is niet noodzakelijkerwijs een ongodsdienstig of antigodsdienstige kosmologie. Ze lijkt zich wel moeilijk te verdragen met moderne godsdienstige varianten die op een polariserende wijze letterlijke trouw aan de traditionele geloofsvormen eisen.

een aantal trekken gemeen hebben, zoals ik in deze bijdrage uiteen zal zetten, vertonen zij binnen die grenzen een enorme diversiteit, zowel onderling als intern. Hun belang voor vergelijkende godsdienstwetenschap blijkt ook uit de geschiedenis van de godsdienstwetenschap, althans hier in Nederland.¹⁰

Godsdienstwetenschappers die zich intensief met vergelijking van godsdiensten en methoden van godsdienstwetenschap hebben beziggehouden, hebben zich òf ook tot uitvoerige studie van schriftloze volkeren gewend, òf hebben (een) schriftloze godsdienst(en) als hun eerste veld van studie. Kristensen heeft ernstige pogingen ondernomen in de studie van de godsdiensten zonder schrift door te dringen. Hij gaf een cursus over de godsdienst van de Australische Aborigines. Hij gaf die studie op omdat hij geen tijd kon vinden zich voldoende in hun talen te verdiepen om zo toegang tot hun 'innerlijk' te krijgen; en ook omdat hij, niet zonder reden, de kwaliteit van de studies waar hij zich toen op moest verlaten, niet vertrouwde.¹¹ De egyptologen Van der Leeuw en Van Baaren, hoogleraren te Groningen van respectievelijk 1918 tot 1950, en 1951 tot 1980, die, ieder op zijn eigen wijze, gezichtsbepalend waren voor de vergelijkende godsdienstwetenschap van hun tijd in Nederland en daarbuiten, wijdden zich voor een belangrijk deel van hun tijd aan de studie van de godsdiensten van volken zonder schrift. Deze traditie wordt door de huidige hoogleraar, Hans Kippenberg, vooral op het methodologische vlak voortgezet.¹² In Utrecht hield G.H. Lamers, de eerste hoogleraar godsdienstwetenschap (en godsdienstfilosofie, 1883-1903) zich in beperkte mate met 'de godsdiensten van de onbeschaafden en halfbeschaafden' bezig, terwijl zijn opvolger H. Visscher (1904-1913) zich uitvoerig in hen verdiepte en H.Th. Obbink (de eerste hoogleraar voor alleen godsdienstwetenschap, 1913-1939) er weer meer beperkte aandacht voor had.¹³

In Nijmegen was K.H. Bellon sj, hoogleraar in de godsdienstwetenschap aan de wijsgerige en theologische faculteiten van 1927 tot 1957, als kritisch volgeling van Wilhelm Schmidt svd, vooral in godsdiensten zonder schrift geïnteresseerd, publiceerde B.A.G. Vroklage svd¹⁴ over de "godsdienst der primitieven",

¹⁰ Ook buiten Nederland, zoals Drijvers & Leertouwer (1972: 160) opmerken: "From Söderblom until, and including, van der Leeuw, comparative religion derived both its methods of comparison and its theoretical concepts chiefly from the study of the religions of nonliterate peoples, a sub-department of cultural anthropology." In deze bijdrage beperk ik mij tot de ontwikkelingen in de Nederlandse godsdienstwetenschap.

¹¹ Cf. Kraemer 1960: XIX-XX

¹² Zie o.a. Van der Leeuw 1937, Van Baaren 1960, Kippenberg 1978

¹³ Zie Lamers 1896: 79-148; Visscher 1907; Obbink 1933: *passim*, waaronder 12-13, 16-18, 22-26, 29-47, 65-69, 87-91, 107-108, 123-, 137

¹⁴ Vroklage was hoogleraar etnologie in de Faculteit Sociale Wetenschappen van 1948 tot 1951 ten behoeve van het Missiologisch Instituut in de Faculteit der Godgeleerdheid. Ook zijn opvolger, de Duitse wereldpriester R.J. Mohr (1952-1970), onderwees de studenten van dat instituut in 'de godsdienst der primitieven'. Zie Triebels 1986.

eveneens volgens de opvattingen van Schmidt, en heeft W. Dupré, de huidige hoogleraar (1982-) in de godsdienstwetenschap (en godsdienstfilosofie), over de godsdiensten van volken met een jager-verzamelaar economie geschreven.¹⁵

Onder de hoogleraren godsdienstwetenschap te Leiden was F. Sierksma (hoogleraar van 1974 tot 1977) ook actief in de studie van wat hij de ‘primitieve volken’ noemde, terwijl de huidige hoogleraar, L. Leertouwer (1980), promoveerde op voorstellingen over de ziel bij drie volken op Sumatra.¹⁶ [26] Hoewel schriftloze godsdiensten tot voor kort in de godsdienstwetenschap nauwelijks een plaats hadden, kregen zij om hierboven genoemde redenen van vergelijking, methodologie en studie van volksgodsdienst nogal wat aandacht, zij het dan meestal vanuit een tweedehands, en nogal eens van een tweederangs soort.¹⁷ Door de versterking van de studie van schriftloze godsdiensten zelf, vooral die van afzonderlijke godsdiensten zonder schrift, in de vakgroepen in de laatste jaren,¹⁸ zal ook die terwille van vergelijking, methodologie en studie van volksgodsdienst verbeteren.

Contextuele benadering

Godsdienstwetenschap dient godsdiensten niet alleen naar de maatstaf van Kristensen te beschrijven, maar ook, voor zover mogelijk, als cultuurhistorische evenementen te verklaren.¹⁹ Godsdienstwetenschap aan theologische faculteiten heeft in het verleden terecht ‘reductionisme’, d.w.z. totale verklaringen van godsdienst, als ideologisch geïnspireerd en onwetenschappelijk afgewezen. Koudwaternvrees voor iedere, ook beperkte en/of deel-verklaring is echter even onwetenschappelijk en evenzeer ideologisch, c.q. theologisch geïnspireerd.²⁰

Het is historisch verifieerbaar dat de vormgeving van godsdiensten door de tijden en over de culturen heen zeer verscheiden is. De feitelijke vorm van een

¹⁵ Cf. Bellon 1932, vooral 108-142, 154-373; Vroklage 1949; Dupré 1975

¹⁶ Zie Sierksma 1956/57, 1961; Leertouwer 1977, 1984

¹⁷ Zie van Baaren 1956; Platvoet 1982: 22-23, 229

¹⁸ Zie bijv. de proefschriften van Leertouwer (1975), Oosten (1976), Platvoet (1982) en Witte (1982), alle bij Prof. Th.P. van Baaren.

¹⁹ Met ‘godsdienst als cultuur-historische evenementen verklaren’ bedoel ik niet dat godsdiensten slechts cultuur-historische evenementen zouden zijn en geheel verklaard zouden kunnen worden in termen van cultuurgeschiedenis. Ik bedoel ermee dat godsdiensten, wat ze verder ook zijn, in ieder geval (ook) cultuur-historische gebeurtenissen zijn, en als zodanig, en voor zover ze dat zijn, in principe verklaard kunnen worden door hen aan empirisch onderzoek te onderwerpen dat op toetsbare wijze wetenschappelijke kennis over hen probeert te verwerven. Of godsdiensten meer dan cultuur-historische evenementen zijn, zoals alle gelovigen geloven, kan een godsdienstwetenschapper niet wetenschappelijk vaststellen, en dus niet beamen. Dat ze dat niet zijn kan hij echter evenmin wetenschappelijk sluitend bewijzen. Hij kan die geloofs-aanspraken derhalve wetenschappelijk bestrijden noch beamen.

²⁰ Zie Platvoet 1985 voor een analyse van de invloed van deze normatieve houdingen in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap.

godsdienst wordt in een bepaalde plaats en tijd voor een belangrijk deel meebe-
paald door de cultuur(geschiedenis) van de gelovigen van die plaats en tijd. Het
is eveneens historisch verifieerbaar dat godsdiensten velerlei niet-godsdienstige
functies in samenlevingen hebben, zoals in de economie, politiek, sociale organi-
satie, wetgeving, rechtspraak, het militaire apparaat, de opvoeding, de school, etc.;
en dat die functies weer belangrijke factoren kunnen zijn m.b.t. de vorm die die
godsdiensten in een bepaalde plaats en tijd aannemen. De studie van deze histo-
risch-cultureel bepaalde vormgeving en functies van godsdiensten kunnen belang-
rijke deel- of *intermediate* verklaringen²¹ geven van precies die vorm of die func-
ties van die godsdienst op dat moment en die plaats, dus van die godsdienst als
cultuur-historisch bepaald evenement. De huidige generatie godsdienstweten-
schappers begint de koudwatervrees voor verklaring van de ‘fenomenologen’, die
alleen wensten te beschrijven en te ‘verstaan’, te verliezen.²²

Die deel-verklaringen kunnen, analytisch gesproken, vooral gevonden worden
in de ‘contexten’ van een godsdienst: in de functies die die godsdienst in de sa-
menleving heeft, en in hoe die functies en de cultuur van die samenleving de
vormgeving van die godsdienst meebepalen. Vandaar dat ik het zoeken van deze
beperkte verklaring een ‘contextuele’ benadering van godsdienst en godsdiensten
noem. Daarin wordt een [27] godsdienst na ‘van binnenuit’, vanuit het geloof van
de gelovigen, beschreven te zijn, ook ‘van buitenaf’ onderzocht, vanuit de cul-
tuurgeschiedenis van die samenleving, en vanuit de functies die die godsdienst in
maatschappelijke processen speelde of speelt. De verklarende kracht van derge-
lijke contextuele studies is nog niet erg groot. Het is zelfs de vraag of zij ooit erg
groot zal kunnen worden. De materie van onderzoek is te complex om gemakke-
lijk eenduidige causale verbanden te kunnen vaststellen tussen enerzijds de histo-
risch vaststelbare vorm-elementen van een godsdienst en anderzijds de cultuurge-
schiedenis van een samenleving en de functies van die godsdienst in die samen-
leving. En het is nog een heel grote stap verder om op grond van causale verban-
den die men historisch heeft kunnen vaststellen te concluderen tot een wetmatige
en dus voorspelbare samenhang.

De studie van (godsdienst)geschiedenis zal waarschijnlijk altijd te complex
blijven voor het bewijsbaar vaststellen van voorspelbare wetmatige verbanden
tussen vormen van godsdienst enerzijds en cultuurhistorische invloeden op die
godsdienst, en de maatschappelijke functies van die godsdienst anderzijds. Verder
dan het vaststellen van bepaalde, inzicht-gevende regelmatigheden, die ons cau-
sale samenhangen laten vermoeden, zullen we waarschijnlijk niet komen. Maar
het verwerven van die inzichten en vermoedens is reeds een belangrijke bijdrage
aan de ontwikkeling van een empirische godsdienstwetenschap die zo objectief

²¹ Pye 1972: 17-19

²² Zie Pye 1972: 17-19; Van Baaren 1973; Drijvers 1973; Drijvers & Leertouwer 1973; Leer-
touwer 1973; Vink 1973; Leertouwer 1980

mogelijke beschrijving nastreeft en verklaring niet schuwt. Ik poog dat in deze bijdrage te doen door eerst de maatschappelijke context van godsdiensten zonder schrift te schetsen in de vorm van trekken die samenlevingen zonder schrift gemeen hebben. Daarna beschrijf ik de belangrijkste trekken die die godsdiensten op grond van die gemeenschappelijk context gemeen lijken te hebben. Ik zal op grond van deze twee schetsen niet meer doen dan de veronderstelling formuleren dat er tussen beide series kenmerken een bepaald verband bestaat.²³ Ik zal dat verband niet proberen te bewijzen.

Kenmerken van samenlevingen zonder schrift

Als men schriftloze samenlevingen onderling vergelijkt, dan omvat die categorie een brede verzameling samenlevingen, die op allerlei punten van vergelijking vrij ver uit elkaar kunnen liggen: in ecologische situering, in technische vaardigheid, in demografische omvang, in institutionele differentiatie, in frequentie en intensiteit van communicatie met andere samenlevingen. De algemene trekken die ik hier beneden aan deze groep samenlevingen zal toeschrijven zijn daarom slechts *grosso modo* op hen alle van toepassing. Voor afzonderlijke samenlevingen, vooral die die een positie op één van de uiteinden van het *continuum* ‘samenlevingen zonder schrift’ innemen, zal men deze algemene trekken of sommige ervan behoorlijk moeten bijstellen.

[28] Deze onderlinge verschillen worden hier echter genegeerd ten gunste van een impliciete vergelijking met die groep samenlevingen, die wij de ‘moderne’ noemen, waarin bevolkingsomvang, technologische competentie, institutionele differentiatie en communicatiedichtheid ver boven de gemiddelde niveaus van schriftloze samenlevingen liggen.

De duizenden samenlevingen zonder schrift waren en zijn klein. De allerkleinste zijn de flexibele horden van nomadische voedselverzamelaars die slechts

²³ Parallel aan de *intrinsic connection* die Goody (1986: 3) suggereert tussen het transnationale en ethische karakter van de zogenaamde wereldgodsdiensten en “*the literary mode itself*”. Goody (1986: XV) waarschuwt voor “*single factor determinism*” in dit soort studies. Dat is hier niet aan de orde omdat een verzameling contextuele factoren verondersteld wordt gezamenlijk een deel-verklaring te geven voor een collectief van godsdienstige kenmerken. Echter, sommige factoren lijken meer cruciaal dan andere. Het meest centraal voor samenlevingen en godsdiensten zonder schrift acht ik de technologisch-economische of “ergologische” (van het grieks *ergon*, ‘werk’) factor. Vandaar dat ik deze contextuele benadering meer nauwkeurig een ergologische noem. Ook deze toespitsing maakt van deze benadering geen *single factor determinism*, omdat ook andere contextuele factoren meebepalend zijn. Daartoe reken ik vooral de beschikbare communicatietechnologie en feitelijke hoeveelheid communicatie met andere samenlevingen die daarmee tot stand wordt gebracht. Hoewel de ergologische factor cruciaal en centraal blijft, neemt de betekenis van de factor communicatietechnologie toe naarmate de schaalvergroting in alle andere contextuele factoren toeneemt. Er ontstaan dan godsdiensten, en recentelijk ook seculiere zingevingssystemen, die aan die schaalvergrotingen zijn aangepast. Daarnaast ziet men de bestaande godsdiensten zich splitsen in groepen die aanpassingen ontwikkelen en andere die dat weigeren.

enkele tientallen leden groot kunnen zijn. Politieke organisatie is bij hen volledig afwezig, evenals iedere andere institutionele organisatie behalve die van verwantschap en de horde. De bevolkingsomvang neemt toe van vee-nomaden naar de al enigszins sedentaire beoefenaars van de droge zwerflandbouw. Onder de laatste vinden we samenlevingen met soms enkele honderdduizenden leden.²⁴ Naarmate de bevolkingsomvang toeneemt, neemt ook de institutionele organisatie en differentiatie toe. Bij de grootste sedentaire agrarische samenlevingen vinden we, vooral als die door hun geografische locatie deel van een lange-afstandshandelsnet werden, een uitgebreide politieke, militaire en commerciële organisatie en soms zelfs een beginnende bureaucratie, gerekruteerd uit gealfabetiseerde vreemdelingen, ten dienste van een centraliserende overheid.

Verwantschap blijft echter in deze samenlevingen, van de kleinste tot de grootste, de hoogst ontwikkelde en meest centrale maatschappelijke instelling. Deze maatschappijen worden dan ook terecht *kinship societies* genoemd. Verwantschap is bijna altijd unilateraal (patrilineair of matrilineair) georganiseerd. Unilaterale verwantschapssystemen voegen veel meer leden van een samenleving tot een verwantschapsgroep aan dan de bilaterale van de moderne westerse samenlevingen. Zij bepalen ingrijpend alle verdere maatschappelijke instellingen, bijvoorbeeld de politieke, voor zover die zich ontwikkeld hebben. Stratificatie in ‘standen’ is zelfs in de grootste van deze samenlevingen afwezig of slechts rudimentair aanwezig.²⁵ Specialisatie en institutionalisering zijn in deze samenlevingen geringer naarmate ze kleiner zijn, maar zelfs in de grootste zijn ambachtelijke en andere specialisaties (in het bestuur, de handel, de oorlogsvoering, de godsdienst, de gezondheidszorg, etc.) bijna altijd parttime en over het algemeen niet-monopolistisch. Iedere volwassene beheerst de basis-technologie, nodig voor het levensonderhoud door zelfvoorziening.

De enige duidelijke scheiding in specialisatie is die tussen de seksen. Door hun zeer uiteenlopende ecologische situering hebben deze volken een grote verscheidenheid van zelfvoorzieningseconomieën ontwikkeld, van het verzamelaarstype (voedselvergaring, jacht en visvangst), van het type van de beginnende voedselproductie (veeteelt en landbouw), en van meng- en symbiotische vormen. De technologische vaardigheden die ze hebben ontwikkeld om in barre of bijzondere ecologie te kunnen leven of overleven zijn indrukwekkend. Vorming en training vinden geheel in de socialisatieprocessen plaats en door middel van begeleiding van het uitvoeren van werk. *Formal education* [29] door middel van scholen en

²⁴ Zoals bij de Ashanti/Asante en andere Akan volken in de Goudkust, nu Ghana, tussen 1400 en 1900. Zie Platvoet 1979, en <https://jangplatvoet.nl> voor zijn publicaties sindsdien over de geschiedenis van Asante/Akan godsdienst(en).

²⁵ Een belangrijke uitzondering is Burundi, waar de Hutu landbouwers (83%) sinds enkele eeuwen worden overheerst door een Tutsi veroveraars-elite van vee-nomaden (14%) terwijl de ‘derde stand’ bestaat uit de Twa Pygmeeën (1%): jager-verzamelaars, pottenbakkers, slaven en hofnarren van de Tutsis.

trainingsinstituten ontbreekt geheel of nagenoeg geheel. Deze samenlevingen bezitten schatten aan wijsheid en gezond verstand. Die zijn opgeslagen o.a. in verhalen en puntige spreekwoorden. Kritische zin ontbreekt niet, evenmin als een goede zin voor gewin en het vermogen een aan hun milieu aangepaste en voor hun behoeften genoegzame technologie te ontwikkelen. Daarin worden nieuwe ideeën die, bijv. door stimulus-diffusie, binnen hun bereik komen gemakkelijk en gretig opgenomen. De cultuur van de reflectie, die tot logische organisatie van bestaand gedachtengoed, tot analyse van data, theorievorming, wijsbegeerte en wetenschap leidt ontbreekt echter geheel of is, uitzonderlijk, in rudimentaire vorm aanwezig. De reden daarvan is zowel dat aan systematiserend denken geen maatschappelijke behoefte is, als ook dat de voorwaarde voor het ontstaan van die cultuur ontbreekt, nl. een van zwaar werk vrijgestelde elite die voldoende ‘vrije tijd’ (*scholè*) heeft om die behoefte en die vaardigheid te ontwikkelen.

Men leeft in samenlevingen zonder schrift vooral in primaire (dwz personale) verbanden, zoals die van op basis van verwantschap en aanverwantschap georganiseerde trek- of woongroepen. Deze relaties kenmerken zich door langdurige rechten en plichten en een verplichte, ongebalanceerde en niet-uitputtende wederkerigheid. Secundaire (dwz functionele) verbanden (gekenmerkt door kortlopende rechten en plichten en een onverplichte, gebalanceerde en uitputtende wederkerigheid) nemen toe naarmate de institutionele differentiatie toeneemt. Die is echter in deze samenlevingen vrij gering. Voor zover ze voorkomen worden secundaire relaties dan ook vaak in primaire ‘vertaald’ en ondergebracht.

Deze kleine samenlevingen bevonden en bevinden zich door hun geografische situering in een relatieve beslotenheid en afgezonderdheid. Ze zijn over het algemeen niet, of slechts in geringe mate, in contact met de grote handels- en communicatiestromen van de mensheid. Hun positie in de ‘wereldgeschiedenis’ is marginaal. Daardoor zijn zij ook zeer verscheiden: onderling, intern en in vergelijking met de volken, naties en rijken die intensief aan een brede communicatie hebben kunnen deelnemen. Door die beslotenheid en contactarmoede hebben deze volken meestal een relatief klein geografisch-ruimtelijk besef, niet alleen de nomadische en sedentaire in de beslotenheid van wouden of op eilanden, maar ook de nomadische in uitgestrekte, doortrekbare vlaktes.

Omdat het schrift als instrument van registratie van eigen en overgeleverd gedachtengoed ontbreekt, bezitten deze samenlevingen geen ander archief dan het geheugen van de levenden. Dat blijkt eerder adaptief dan conservatief, ondanks voortdurend beroep op gewoonte en traditie. Dat veelvuldig beroep op het verleden blijkt vooral als legitimatie van huidige gewoonten en orde te functioneren en nauwelijks als een betrouwbare instandhouding van het verleden. Door het ontbreken van schrift is het historisch besef van deze volkeren ondiep. Het gaat niet verder dan [30] de diepte die hun genealogisch geheugen heeft in verband met de verwantschaps- en politieke organisatie. Het omvat meestal hooguit tien

generaties, of ongeveer 250 jaar. Door die beslotenheid, de kleine geografische ruimte en geringe historische diepte leven deze volkeren in een mentale micro-wereld.²⁶

Samenvattend: Samenlevingen zonder schrift zijn (1) demografisch klein, (2) hebben verwantschap als centrale instelling, (3) bestaan overwegend uit personaal gestructureerde betrekkingen, (4) kennen geen of weinig institutionele differentiatie en (5) geen stratificatie, (6) bezitten een voldoende maar geen hoge technologische vaardigheid, (7) geen *formal education*, (8) geen cultuur van reflectie en systematiserend denken, (9) ontvangen een relatief geringe instroom van ideeën van buitenaf, en (10) leven mentaal in een geografisch en historisch kleinschalige wereld.

Kenmerken van godsdiensten zonder schrift

Hoe klein de wereld van een schriftloze samenleving gewoonlijk ook is, door de hoogontwikkelde verwantschapsorganisatie, door het primaire (personale) karakter van de overige sociale relaties en door de godsdienst leeft men in deze samenlevingen gewoonlijk in een dichtbevolkte en complexe sociale wereld. Door het veel grotere genealogisch geheugen dan in moderne samenlevingen is verwantschap, ofschoon unilateraal, in een schriftloze samenleving veel omvangrijker in ledental en complexer in organisatiegraad dan de bilaterale van moderne westerse samenlevingen. Die verwantschap van de levenden wordt door dat geheugen met de herinnerde overledenen uitgebreid. Zij wordt verder uitgebreid met andere ‘onzienlijke’ wezens²⁷ die via de levende of overleden leden een binding met een verwantschapsgroep hebben. Daarnaast heeft men veelal primaire (personale) bindingen, van aanverwantschap of buurtgenootschap, met alle overige leden van een plaatselijke gemeenschap. Tot die tweede kring behoren verder bijna alle overige onzienlijke wezens die in deze godsdiensten van velerlei soort, rang, en macht zijn. De complexe organisatie van de vele primaire relaties en de geloofsvoorstellingen omtrent vele categorieën onzienlijke wezens met wie men in personale betrekkingen kan staan, scheppen een samenleving met een hoge graad van onderlinge betrokkenheid en omgangsfrequentie, en een bewustzijn dat

²⁶ Ik eindig met het kleinschalig wereldbeeld omdat het mij waarschijnlijk lijkt dat kosmologie de brug is waarlangs de overige contextuele factoren hun werking op de vorm-elementen van een godsdienst, of groep godsdiensten, uitoefenen.

²⁷ ‘Onzienlijke wezens’ staat hier voor in godsdienstig gedrag aangesproken wezens in wier bestaan en werkingsmacht deze gelovigen geloven zonder dat hun bestaan en werkingsmacht empirisch wetenschappelijk geverifieerd of gefalsificeerd kan worden. In westers-religieus spraakgebruik worden ze ‘bovennatuurlijke’ of ‘geestelijke’ wezens genoemd. Het is onjuist deze benamingen te gebruiken voor de in schriftloze godsdiensten aangesproken wezens, omdat de tegenstellingen ‘natuur-bovennatuur’ en ‘stoffelijk-geestelijk’ niet, of slechts ten dele, of op een andere wijze van toepassing zijn op de geloofsvoorstellingen omtrent ‘onzienlijke wezens’ in godsdiensten zonder schrift.

men niet alleen tot een gemeenschap van zichtbare gelovigen behoort, maar ook op vele en verschillende wijzen met vele soorten onzienlijke aanspreekbare wezens verbonden is: God, goden, voorouders, zielen in mensen, dieren en planten, heksen, kabouters, amuletten en ‘medicijnen’.²⁸

Omdat onzienlijke wezens zo nauw in het sociale verkeer geïntegreerd zijn, kan men godsdiensten zonder schrift terecht ‘gemeenschapsgodsdiensten’ noemen, d.w.z. godsdiensten met een nauwe betrekking op vele [31] onderdelen van het maatschappelijk leven tussen gelovigen en onzienlijke wezens, omdat de gelovigen die onzienlijke wezens als deel van hun samenleving ervaren. De term ‘gemeenschapsgodsdienst’ is daarnaast in nog een andere betekenis bij uitstek op deze godsdiensten van toepassing. Deze godsdiensten zijn namelijk co-extensief met afzonderlijke samenlevingen zonder schrift. Zij vallen telkens met een afzonderlijke samenleving samen, omdat alle leden van die samenleving godsdienstig zijn op de wijze van die godsdienst en niemand buiten deze samenleving dat volgens die religie is. De samenleving als geheel beoefent deze godsdienst en andere samenlevingen beoefenen hem niet.²⁹ Het zijn bovendien godsdiensten die geen enkele drang bezitten zich buiten de grenzen van de eigen samenleving te verbreiden. Bekeringen tot deze godsdiensten komen niet voor.

Westerse wetenschappers³⁰ hebben op schriftloze godsdiensten analytische (*etic*) categorieën toegepast die ze ontleend hebben aan trekken die wezenlijk aan het Christendom zijn ontleend. Dat zijn de begrippenparen ‘heilig - profaan’, ‘natuurlijk - bovennatuurlijk’, ‘stoffelijk - geestelijk’, en ‘kerk - wereld’. Die zijn ook op sommige andere godsdiensten goed toepasbaar, maar niet op godsdiensten zonder schrift, omdat volgens die godsdiensten onzienlijke wezens op allerlei wijzen en in allerlei bereiken deel van de samenleving zijn. Bovendien is godsdienst in de kleinere samenlevingen zonder schrift in het geheel geen aparte instelling, en in enkele grotere slechts in geringe mate of gedeeltelijk.

Daardoor, en om andere redenen, is de zichtbaarheid van godsdiensten zonder schrift gering. Door het gebrek aan accumulatie van rijkdom vanwege het lage

²⁸ Ik gebruik hier de lijst van onzienlijke wezens van de Akan-Asante godsdienst als voorbeeld. Deze lijst kan per schriftloze godsdienst, of per regionale groep godsdiensten nogal variëren. Ze is bijv. veel kleiner bij kleine nomadische jager-verzamelaar zwergroepen zoals die van de !Kung (San) in de Kalahari in Zuid-Afrika; zie Platvoet 1995. In het algemeen echter hebben schriftloze godsdiensten een veel groter bestand aan categorieën van onzienlijke wezens dan leerstellige transnationale godsdiensten. Die vele (soorten) onzienlijke wezens verschaffen hen een grote verscheidenheid aan mogelijkheden om een onheil (godsdienstig) te verklaren en er (religieuze) actie tegen te ondernemen.

²⁹ Dit sluit niet uit dat deze godsdiensten een open houding jegens andere godsdiensten hebben en gemakkelijk van elkaar lenen.

³⁰ Daartoe reken ik ook wetenschappers op universiteiten in landen buiten het Westen, bijv. in Afrika bezuiden de Sahara, die een volledige westerse vorming hebben ontvangen.

welvaartsniveau, een redelijk evenwichtige spreiding van het gezamenlijk inkomen, c.q. de gezamenlijke armoede, en de over het algemeen relatief geringe materiële cultuur ontberen godsdiensten zonder schrift bijna zonder uitzondering pracht en praal. Voor zover er, in onze ogen, typische godsdienstige uitdrukingsvormen zijn, zoals tempeltjes, schrijnen, beelden of kledij, vallen die zelden op door vorm of pracht en praal. Waar godsdienst met publieke activiteiten met een zekere praal verweven is, zoals politieke, militaire of gerechtelijke in de grootste samenlevingen zonder schrift, is het voor buitenstaanders vaak moeilijk er de godsdienstige elementen in te onderkennen. Veel ritueel wordt bovendien voltrokken in de beslotenheid van de kleine groep, of in het privédomein van het individu, op het eigen erf, of in de eigen kamer, of voor dag en dauw.

De vele categorieën onzienlijke wezens geven een grote scala aan mogelijkheden om onheil te verklaren en er actie tegen te ondernemen. De behoefte hieraan lijkt samen te hangen met de hoge mate van afhankelijkheid van deze samenlevingen van hun ecologische omgeving. Hun weerbaarheid tegen alles wat hen daarin aan ziekte, rampen en de gevolgen van die rampen kan overkomen is gering. Hun technologie is er meer een van aanpassing aan, en inpassing in, hun natuurlijke omgeving, [32] vaak op zeer vernuftige wijze, dan van een beheersing ervan die hen er een zekere onafhankelijkheid van geeft.

De vele categorieën onzienlijke wezens en de grote verschillen in rang en macht die men hen toekent maken het de gelovigen mogelijk hun onzienlijke wezens met velerlei houdingen en oogmerken benaderen: van aanvaardende onderwerping jegens de hoogste tot pragmatische manipulatie van de laagste onzienlijke wezens. Tot God of een hoge god richt men zich meestal slechts met een nederig smeekgebed. Voorouders, vooral recente, spreekt men soms boos en verontwaardigd toe als men meent dat zij schromelijk in zorg voor hun nakomelingen zijn te kort geschoten. Een lagere god of geest die volgens de gelovigen onredelijk hoge eisen van aandacht en giften stelt, zullen zij proberen te verdrijven. Tegen de hebzucht van heksen zal men zich proberen te beveiligen, maar zo nodig jacht op hen openen. Van de laagste onzienlijke wezens, die ze hebben gefabriceerd of gekocht, verwachten ze dat die hen van nut zullen zijn. Zo niet, dan worden ze vervangen. Westerse wetenschappers, gesocialiseerd in een religieuze cultuur waarin de normatieve godsdienst van de geletterde elite is versmald tot een betrekking tot één allerhoogst wezen, jegens wie alleen volkomen onderwerping past, hebben schriftloze godsdienst ten onrechte in religie (als onderwerping) en magie (als manipulatie voor eigen baat) opgedeeld, ook al omdat ze ‘magie’, als onderkant van godsdienst, slechts als bijgeloof konden waarderen.

Etnografische data dwingen echter geenszins tot deze tegengestelde, goed- of afkeurende indelingen. Het gaat in alle betrekkingen van de gelovigen met onzienlijke wezens, van de hoogste tot de laagste, om aanspreekbare wezens, en om betrekkingen met een gelijke morfologie. In alle omgang met deze wezens komen dezelfde vorm-elementen steeds terug: aanspraak, geschenkgedrag en respect-

gedrag. Ook in manipulatieve, op eigen nut gerichte omgang gaat het om nut dat men uit de omgang met een andere ‘persoon’ kan verkrijgen, d.w.z. uit de omgang met een aanspreekbaar wezen dat, naar men gelooft, kan verstaan, maar ook kan weigeren te verstaan; dat iets kan bewerken, maar ook kan weigeren actie te ondernemen; dat een relatie kan aangaan en in stand houden, maar ook kan verbreken. Een minimaal element van erkenning van tweezijdigheid van de relatie, van het persoonlijke aan beide kanten, lijkt altijd aanwezig te zijn, ook in de manipulatie van de laagste onzienlijke wezens. Omgekeerd lijkt ook in de relatie met de hoogste het oogmerk van het eigen voordeel nooit volledig uit de relatie gebannen en beoogt de gelovige bij alle aanvaardende onderwerping ook eigen hier-en-nu heil te verwerven.

Meer analytisch geformuleerd: in deze godsdiensten is alle omgang tussen een gelovige en een onzienlijk wezen altijd, in een grote verscheidenheid van mengvormen, voor een deel *communio* (op de ander en op het in stand houden van de betrekking met die ander gericht gedrag) en voor de rest *manipulatio* (op het ik en op het eigen behoud, nut en voordeel gericht [33] gedrag). Westerse godsdienstwetenschappers dienen Horton te volgen in het inzicht dat het althans in deze godsdiensten niet ongewoon en ongepast is “*for some religious behaviour to have more or less strongly pragmatic and utilitarian overtones*”.³¹

Dat is ook inzichtelijk vanuit het anders geaarde heilsgoed waarop godsdiensten zonder schrift gericht zijn. Die zijn niet op het geestelijke heilsgoed van een ‘hemel’ na de dood gericht dat men verwerft als beloning voor een levenslange gehoorzaamheid aan een op ethische reflectie gebaseerd stelsel van ‘geboden’, maar op stoffelijk heil dat in dit leven tastbare vorm aanneemt op grond van een godsdienstige betrekking met één of meerdere onzienlijke wezens die een gelovige in voldoende mate onderhouden heeft.

Dat tastbare heil is veelsoortig: gezondheid, lang leven, potentie, vruchtbaarheid, kindertal, goede jacht, goede oogsten en goede vangsten, grote kudden vee, vrede en samenhang, overwinning in oorlog, in een rechtszaak of in een voetbalwedstrijd, het slagen voor een examen, het vinden van een baan en het verkrijgen van een bevordering, goede winsten in de markt, succes in de liefde, of in de loterij. Men tracht dat heil vooral te behouden door bescherming bij onzienlijke wezens te zoeken tegen die medemensen die, naar men gelooft, hen dit heil geheel of gedeeltelijk zouden kunnen proberen te ontnemen: ‘heksen’ en ‘tovenaars’.

Het feit dat materieel heilsgoed in deze godsdiensten centraal staat wil niet zeggen dat deze godsdiensten ‘materialistisch’ zijn in de zin dat ‘spirituele’ (dwz religieuze) dimensies afwezig zouden zijn in hun opvattingen omtrent heil. Gelovigen van deze godsdiensten geloven dat zij dat tastbare heilsgoed slechts ontvan-

³¹ Cf. Horton 1960: 212-213; Platvoet 1982a: 26. Zie ook Spiro (1966: 95), en Goody (1961: 157) over menselijke samenleving als het model voor de (veronderstelde) betrekkingen tussen de gelovigen en hun onzienlijke wezens.

gen als zij hun betrekkingen met de onzienlijke wezens in voldoende mate onderhouden. Materieel heil wordt in hun geloof verkregen of behouden door middel van het verzorgen (*cultus*) van de sociaal-rituele relaties met de onzienlijke wezens die hen, naar men gelooft, dat heil kunnen verschaffen.

De afwezigheid van dat heil wordt door hen dan ook vaak verklaard als te wijten aan het te laks verzorgd hebben van godsdienstige betrekkingen. Laksheid lijkt zelfs een algemeen kenmerk van preliterate religiositeit. Een reden daarvoor is dat schriftloze godsdiensten relatief duur zijn. Anders dan in de godsdiensten van de moderne samenlevingen is geschenkgedrag een hoofdvorm van godsdienstige omgang. Omdat de goederen, die aan de onzienlijke wezens geofferd moeten worden, ook nodig zijn voor eigen consumptie en voor het vestigen en onderhouden van sociale relaties met medemensen, zullen deze gelovigen gewoonlijk niet meer dan het absolute minimum, dat nog relatief hoog is, in hun religieuze relaties investeren. En dat meestal pas nadat hen onheil is overkomen dat zij interpreteren als straf voor een te vergaande verwaarlozing van een religieuze relatie.

Godsdienstige relaties lijken zich in samenlevingen zonder schrift dan ook vooral te kenmerken door de voortdurende golfbeweging van *low intensity communication* in tijden van heil naar *high intensity communication* op momenten van onheil. In de eerste houdt de gelovige zijn investeringen in tijd, goederen en aandacht voor de onzienlijke wezens zo klein mogelijk in de hoop dat zij zich nog niet [34] verwaarloosd zullen voelen. Dit is voor de gelovigen de ideale fase. Zij vervullen dan, meestal aan de hand van een kalender schema, op zo minimaal mogelijke wijze hun verplichtingen jegens de vele onzienlijke wezens. En men hoopt dat die brengen, of volbrengen, wat van hen verwacht mag worden:³² bescherming tegen onheil-bewerker, zolang er geen onheil is; heil, en het herstel van heil als onheil zich heeft voorgedaan. Zodra zich onheil manifesteert, is het nodig enige tijd aan het herstel van de verwaarloosde relaties te werken en opnieuw in die relaties te investeren. Eerst door middels divinatie vast te (laten) stellen wie zich schromelijk in aandacht te kort gedaan voelt. Dan door de vereiste verzoeningsriten jegens dat onzienlijk wezen uit te voeren opdat het weer bereid wordt zijn verzorgende en beschermende taak te hervatten.

Godsdiensten zonder schrift zijn onverhelderde stelsels van geloofsvoorstellingen die door middel van opvoeding zijn geïnternaliseerd en in het maatschappelijk en persoonlijk leven zijn ondergedompeld. Leer, als een gesystematiseerd geheel van geloofsvoorstellingen, is in deze godsdiensten geheel afwezig, omdat een intellectuele elite ontbreekt, evenals schrift, en de behoefte aan een leer.³³ Dat

³² Over godsdienst als een stelsel van wederkerige betrekkingen en wederzijdse verplichtingen en verwachtingen, cf. Evans-Pritchard 1956: 144, en Platvoet 1982a: 24, 30.

³³ De afwezigheid van leer, als de door gelovigen zelf gearticuleerde samenhang tussen hun geloofsvoorstellingen, betekent niet dat de geloofsvoorstellingen in godsdiensten zonder schrift geen samenhang bezitten. Die is er *voor ons* wel degelijk, zoals blijkt uit de beschrijvingen van deze godsdiensten. De afwezigheid van leer betekent dat de gelovigen zich niet of weinig van

heeft meerdere belangrijke gevolgen. Allereerst, deze godsdiensten zonder leer zijn vaag en laten zeer veel variatie toe in de geloofsvoorstellingen op alle niveaus: die van de gelovige, de verwantschapsgroep, de buurt, het dorp, de streek, een volk, etc.³⁴ Ze laten ook twijfels en scepticisme toe ten aanzien van de juistheid van bepaalde voorstellingen en zelfs een behoorlijke portie ongeloof.

De beschrijvingen van deze godsdiensten zijn tot nu toe niet in staat gebleken een adequaat beeld van deze variabiliteit naar geloofsinhoud en geloofsmodus van deze godsdiensten te geven. Doordat zij de ingewonnen informatie noodzakelijkerwijze moeten ordenen om ze te kunnen presenteren, en dus reflexief moeten verhelderen, verlenen zij aan die godsdiensten een systematische samenhang en eenduidigheid die zij in de geest van de afzonderlijke gelovigen niet bezitten. Bovendien stellen zij uit informatie over de godsdienst van verschillende gelovigen, verwantschapsgroepen, dorpen en streken een synthetisch beeld samen dat veel voller, samenhangender, helderder en geloviger is dan dat in de geest van de afzonderlijke gelovigen van godsdiensten zonder schrift. De *etic* onderzoeksprocedures, ontleend aan een westers model van godsdienst als een eenduidig, door een geletterde elite tot leer gearticuleerd systeem van geloofsvoorstellingen, lijken hiervan de oorzaak te zijn.

Ten tweede, omdat deze godsdiensten geen geloofsleer hebben, ontbreekt iedere orthodoxie,³⁵ en de bijverschijnselen van orthodoxie: missionaire drang om anderen van de juistheid van de (eigen) leer te overtuigen en te bekeren, leertwisten en ketterjagerij. Ten derde, de gelovigen van deze godsdiensten hebben geen neiging of behoefte om zich als dé ware, of enig-ware, godsdienst te presenteren. Zij houden hun godsdienst wel impliciet voor waar, maar zonder daar enige aanspraak aan te verbinden [35] op waarheid, werkzaamheid en/of heilsmonopolie, die ook voor anderen, of zelfs voor iedereen zou gelden. De godsdienst waar zij in zijn opgegroeid is voor hen niet méér waar dan die waarin anderen zijn grootgebracht.

deze samenhang van de vele vertakkingen van hun godsdienst bewust zijn. Omdat die godsdiensten over vele delen van hun samenlevingen verspreid zijn en met velerlei soorten activiteiten zijn verweven, blijken zij op onderdelen niet geheel vrij te zijn van innerlijke tegenspraak als zij *door ons* door beschrijvend onderzoek worden verhelderd. Van die tegenspraak tussen sommige elementen zijn de gelovigen zich even weinig bewust als van de ook ruimschoots aanwezige consistente samenhang tussen de meeste onderdelen, omdat zij in iedere afzonderlijke handelingssituatie telkens prereflexief een deel van hun godsdienst in werking stellen zonder ooit het geheel te overzien.

³⁴ Deze variabiliteit betekent niet dat er niet ook een grote mate van overeenkomst is tussen de geloofsvoorstellingen van de afzonderlijke gelovigen van een bepaalde gemeenschap zonder schrift. Die is er wel degelijk, omdat deze gelovigen ongeveer terzelfder tijd in dezelfde cultuur (en dus godsdienst) zijn opgegroeid.

³⁵ De afwezigheid van orthodoxie betekent niet dat er soms niet een zekere drang of dwang tot orthopraxie is, d.w.z. tot het deelnemen aan verzoenings- of verdrijvingsrituelen, die een meerderheid van de gelovigen op dat moment nodig acht om verder onheil te voorkomen.

Deze leer-loze godsdiensten zijn dan ook, ten vierde, bijzonder oecumenisch. Zij staan open voor geloofsvoorstellingen en geloofspraktijken van andere godsdiensten. Die nemen ze gretig over vanwege hun behoefte aan een zeer brede scala van godsdienstige opties. En die passen ze gemakkelijk in in het complexe geheel van hun geloofsvoorstellingen. Er worden daardoor, naarmate er gelegenheid voor communicatie met andere godsdiensten is, voortdurend nieuwe goden, geesten, amuletten en/of ‘medicijnen’ geïmporteerd.

Daarnaast ontstaan die nieuwe goden, etc., ook in die godsdienst zelf vanwege de behoefte aan aanpassing aan veranderde omstandigheden. Omdat deze godsdiensten een sterke behoefte aan openbaring bezitten, en openbaringscontact voortdurend ritueel en niet-ritueel, publiek en privé, door middel van dissociatie en in associatie beoefenen, ontwikkelen ze van binnenuit voortdurend nieuwe geloofsinhouden door divinatie, mediamieke trance en dromen, of varianten op oudere geloofsvoorstellingen.

Deze adaptieve en adoptieve godsdiensten kenmerken zich dan ook door een vrij hoge *turnover* (vervanging, omzet) van (vooral lagere) goden, geesten, amuletten en ‘medicijnen’. Anders gezegd, deze godsdiensten bezitten rond een vrij stabiele kern een rand van geloofsvoorstellingen en geloofspraktijken die zich steeds vernieuwt. Die stabiele kern wordt gevormd door de geloofsvoorstellingen omtrent de hoogst- en hogergeplaatste onzienlijke wezens en omtrent de algemene kenmerken van de lagere wezens en hun verhouding tot de hogere wezens. De onstabiele rand bestaat uit de geloofsvoorstellingen omtrent afzonderlijke lagere en laagste onzienlijk wezens.

Gelovigen uit godsdiensten zonder schrift verliezen deze open houding naar andere godsdiensten meestal niet bij hun overgang naar transnationale geloofsgodsdiensten met een afgesloten openbaring, die er aanspraak op maken de enige weg tot heil te zijn en hun gelovigen uitdrukkelijk verbieden godsdienstige omgang met onzienlijke wezens van/uit andere godsdiensten te beoefenen. Ondanks dat verbod blijven vele gelovigen, zolang zij ongeletterd of weinig geschoold zijn, *plural religious allegiance*, ‘meervoudig godsdienstig lidmaatschap’, beoefenen. Zij doen dat meestal in hun persoonlijke godsdienst.³⁶ Soms buiten zij, collectief, de mogelijkheden uit die de nieuwe godsdienst hen daartoe biedt.³⁷ Deze gelovigen hebben de godsdienst zonder schrift wel formeel en ritueel verlaten, maar

³⁶ Zie bijvoorbeeld Platvoet 1979

³⁷ Een goed voorbeeld daarvan is de wijze waarop in Latijns-Amerika negerslaven gebruik hebben gemaakt van de r.k. broederschappen ter verering van heiligen. De huidige neo-Afrikaanse godsdiensten daar, zoals de Candomblé, Macumba, Xangé, Batuque, etc., hebben zich uit die broederschappen kunnen ontwikkelen, omdat zij fungeerden als institutionele enclaves waarbinnen de gelovigen de vrijheid hadden de rooms-katholieke heiligen met Afrikaanse goden gelijk te stellen en zo hun eigen godsdienst op hun eigen wijze te beleven en verder te ontwikkelen.

hebben in feite, op de open wijze eigen aan godsdienst van ongeletterden, die voorgaande godsdienst met een schrift-hebbende godsdienst uitgebreid.³⁸

Ten vijfde, met de afwezigheid van leer correleert de afwezigheid van een op reflexief denken omtrent goed en kwaad gebaseerde morele code, neergelegd in een gebodenlijst die men onderhoudt uit gehoorzaamheid aan, en verbondenheid met de Schepper-God. Zoals ‘geloof’ in deze godsdiensten geen *credere quid* is (geloof in ‘waarheden’), maar *credere cui* (zich toevertrouwen aan onzienlijke wezens omdat men met hen een [36] duurzame relatie onderhoudt), zo kennen deze godsdiensten geen moraliteitsethiek. Zij beoefenen een loyaliteitsethiek. Met moraliteitsethiek bedoel ik een gebodensysteem dat in naam van het Opperwezen verbiedt wat men ‘in zich’ kwaad acht, en dat uit reflectie over ‘goed’ en ‘kwaad’ is ontstaan. En met loyaliteitsethiek, dat men respectbepalingen onderhoudt, dwz dat men bepaalde gedragingen nalaat omdat men weet dat de onzienlijke wezens met wie men een relatie heeft er een hekel aan hebben. Men laat iets na, niet omdat het slecht is, maar omdat het een gruwel³⁹ is voor het wezen met wie men een goede relatie wil blijven onderhouden. Men respecteert de gevoelens van dat wezen. Dat wat men mijdt is gewoonlijk niet in zich goed of slecht, maar ethisch neutraal, zoals werk op de akkers op een bepaalde dag, of seks in het open veld, of geiten in de omgeving van de tempel van een god.⁴⁰

³⁸ Zie hierover de discussie over ‘bekering’ tot Islam en Christendom in Afrika tussen Horton (1971, 1975; Horton & Peel 1976), Fisher (1973, 1979, 1985), Ifeka-Müller (1974), en Wyllie (1980), en Hortons theorie dat de schaalvergroting in wereldbeeld ten gevolge van moderniseringsprocessen verschuivingen teweegbrengt in de onderlinge verhouding in schriftloze godsdiensten tussen geloofsvoorstellingen omtrent God en die omtrent goden, geesten en voorouders.

³⁹ Cf. in Twi, de taal van een aantal Akan volkeren in Zuid-Ghana, *akyide*, ‘dingen (*ade*) [waar iemand zijn/haar rug (*akyi*) naar toe keert]’, waar iemand een hekel aan heeft. De gangbare term, ‘taboe’, is met zoveel connotaties van ‘primitief bijgeloof’ omgeven dat hij hoognodig door een neutralere technische term vervangen dient te worden.

⁴⁰ De afwezigheid van een binding tussen schriftloze godsdiensten en een moraliteitsethiek houdt natuurlijk niet in dat samenlevingen zonder schrift immoreel zouden zijn. Het feitelijk gedrag van hun leden is over het algemeen niet meer of minder (im)moreel dan dat van leden van samenlevingen met een reflexieve ethiek. Zij hebben wel degelijk een ethisch bewustzijn en een geweten dat hen daarin leidt. Dat is het systeem van normen en waarden dat hen, ongearticuleerd en prereflexief, in gewoonten en opvoeding is meegegeven. Dat systeem is, net als hun godsdienst, met alle facetten van het maatschappelijk en persoonlijk leven verbonden en niet los verkrijgbaar. Het is wel opvallend weinig met hun godsdienst verbonden. Dat wil zeggen, dat hun ethiek niet door de legitimatie van de godsdienst wordt ondersteund en onderbouwd. De verplichtingskracht van godsdienst wordt in deze samenlevingen niet of nauwelijks ingezet om de werkingskracht van de morele code te versterken. Dat valt ons, westerlingen, op omdat wij in een traditie staan die met Zarathustra, in het midden van het tweede millennium v.C. is begonnen, waarin ethische en leerstellige reflectie zich gelijktijdig ontwikkelden en in de gehoorzaamheidsgodsdiensten met een absoluut ethisch dualisme en apocalyptiek innerlijk aan elkaar gekoppeld werden.

De afwezigheid van een binding van godsdienst aan een ethiek van goed en kwaad werkt ook door in de geloofsvoorstellingen over het leven na de dood. Terwijl in de meeste godsdiensten zonder schrift een vorm van voortbestaan na de dood een centrale geloofsvoorstelling is, ook in verband met de verering van de voorouders, zijn voorstellingen omtrent een 'hemel', als beloning voor een gehoorzaam leven, en omtrent een 'hel' als straf voor een ongehoorzaam leven, geheel afwezig, evenals apocalyptiek.⁴¹

Ten zesde, door hun complex en onverhelderd karakter kunnen godsdiensten zonder schrift trekken in zich verenigen die elkaar in leer-godsdiensten uitsluiten. Zo zijn vele godsdiensten zonder schrift niet alleen duidelijk polytheïstisch, maar ook monotheïstisch, op een eigen, 'inclusieve' wijze, en bevatten ze bovendien elementen van pantheïsme. Het geloof in de Schepper-God sluit in deze godsdiensten de verering van de vele andere onzienlijke wezens, van goden tot medicijnen, harmonisch in. Daarbij heeft de Oppergod enerzijds een kwalitatief andere plaats dan de goden en alle andere onzienlijke wezens, maar is er anderzijds een vloeiende overgang van Hem naar de laagste onzienlijke wezens en de stoffelijke wereld en omgekeerd.

Tot slot, in deze godsdiensten van voortgaande openbaring staat bezetenheid als hét kanaal van openbaring centraal. Men gelooft dat sommige onzienlijke wezens van bepaalde gelovigen bezit nemen om zo onder en met de gelovigen te verkeren zodat men een onmiddellijke omgang en dialoog met hen kan hebben. De 'omgekeerde beweging', mystiek als het hartstochtelijke streven van afzonderlijke gelovigen naar éénwording met het hoogste of een hoog onzienlijk wezen is in godsdiensten zonder schrift volkomen afwezig.

[37] Samenvattend in een aantal steekwoorden:

Godsdiensten zonder schrift zijn (1.) *gemeenschapsgodsdiensten*, omdat ze met afzonderlijke samenlevingen co-extensief zijn (samenvallen), vele van de onzienlijke wezens in de samenleving integreren, en met alle overige facetten en instellingen van die samenlevingen vervlochten zijn. Daardoor hebben ze (2.) een *geringe zichtbaarheid* en kennen ze (3.) *geen tegenstelling tussen stoffelijk/zichtbaar en geestelijk/onzichtbaar*, tussen natuur en bovennatuur, tussen heilig en profaan en tussen kerk en wereld. Verder zijn het (4.) *complexe systemen van geloofsvoorstellingen die een grote scala aan verklarings- en handelingsopties* bieden, (5.) *utilitaire oogmerken toelaten*, (6.) op het verwerven van *hier-en-nu tastbaar heil zijn gericht*, (7.) op een zo *laks* mogelijke wijze, (8.) waarop de *tegenstelling godsdienst/magie* veelvuldig ten onrechte is toegepast. Die complexe stelsels zijn verder (9.) *onverhelderd, niet tot een leer gearticuleerd, en vaag*, en (10.) *laten veel variatie, twijfel, scepsis en ongeloof* toe, en (11.) kennen een *hoge*

⁴¹ Deze godsdiensten kennen meestal wel een protologie, verhalen omtrent het begin van deze wereld. Ze kennen geen eschatologie omtrent een einde ervan.

'omzet' (*turnover*) van *lagere onzienlijke wezens*. Maar ze zijn ook (12.) *adaptief en adoptief*, of oecumenisch, (13.) zetten zich voort, bij overgang naar een transnationale godsdienst, in *meervoudige godsdienstigheid*, (14.) zijn verbonden met *loyaliteitsethiek d.m.v. respectgedrag*, en (15.) kennen *wel geloof in leven na de dood*, maar geen hemel en hel. Tenslotte, deze godsdiensten zijn op hun eigen onverhelderde wijze (16.) zowel mono-, poly- als pantheïstisch, en (17.) beoefenen mediumschap (bezetenheid) als een belangrijk kanaal van voortgaande openbaring.

Bouritius over volksgodsdienst

Gerben Bouritius was vele jaren lid van de Werkgroep Empirische Godsdienstwetenschap die tussen 1974 en 1984 regelmatig in Utrecht bijeenkwam. Aan de eerste bundel van die werkgroep (Vrijhof & Waardenburg 1979) heeft hij een artikel over volksgodsdienst in West-Europa in de negentiende eeuw bijgedragen. Hij omschrijft volksgodsdienst als de godsdienst van de massa in een samenleving die langs economische, sociale, politieke en intellectuele lijnen gedifferentieerd is.⁴² Terwijl de welgestelde, machtige, geletterde elite nieuwe wereldbeelden [38] ontwikkelt, blijft de massa in de vanouds vertrouwde wereld leven waarbinnen zij zich op een prereflexieve wijze onmiddellijk met de basiselementen van het leven vertrouwd weet. Volksgodsdienst, zegt Bouritius, is vrij onafhankelijk van de 'officiële godsdienst', de godsdienst, zoals de elite die als ideaal en norm in een leer formuleert, promulgeert (uitdraagt) en in een officiële cultus vorm geeft.⁴³

Bouritius formuleert dan als werkhypothese: volksgodsdienst bestaat uit de religieuze visies en handelingen van de massa zoals die uit haar eigen godsdienstige traditie zijn voortgekomen, maar voelt zich daarin niet wezenlijk afwijken van de officiële godsdienst.⁴⁴

Na een schets van de politieke, kerkelijke en technologisch-economische ontwikkelingen in Europa in de negentiende eeuw,⁴⁵ onderzoekt hij dan met die werkhypothese drie gevallen van volksgodsdienst: het volksgeloof van rooms-katholieken in Duitsland en Nederland in die eeuw;⁴⁶ het vroege Methodisme in Engeland;⁴⁷ en de H. Hart devotie onder rooms-katholieken in Frankrijk.⁴⁸

In zijn conclusie noemt hij als gemeenschappelijke trekken dat ze alle drie vele aanhangers hadden onder de theologisch en liturgisch ongeletterde gewone man; dat ze er eigen denk- en handelingsvormen naast die van de officiële godsdienst

⁴² Bouritius 1979: 117

⁴³ Bouritius 1979: 118-119

⁴⁴ Bouritius 1979: 119-120

⁴⁵ Bouritius 1979: 121-124

⁴⁶ Bouritius 1979: 125-139

⁴⁷ Bouritius 1979: 139-147

⁴⁸ Bouritius 1979: 147-154

op na hielden; dat die gelovigen op een intensieve en alomvattende wijze in die godsdienst geëngageerd waren; en dat zij deze ‘volksgodsdienst’ als hun vorm van de officiële cultus zagen.

Maar hij ziet ook belangrijke verschillen. Het volksgeloof werd heel langzaam, maar nooit helemaal door de officiële godsdienst hervormd. Het vroege Methodisme werd zelf snel officiële godsdienst, waarbij het nieuwe ‘volksgodsdienst’ voortbracht in de vorm van bewegingen die tegen die ‘verkerkelijking’ protesteerden. En de H.Hart-devotie had zijn wortels in middeleeuwse kloosterlijke mystiek en bleef ook in zijn negentiende- en twintig-eeuwse populaire vormen sterk door kerkelijke leiding bepaald.⁴⁹

Naar mijn mening heeft Bouritius het vroege Methodisme en de R.K. H.Hart devotie ten onrechte als volksgodsdienst aangemerkt. Hij heeft het begrip ‘volksgodsdienst’ uitgebreid met de connotatie ‘populair’, ‘wat brede aanhang geniet’, ook onder de massa. Volksgodsdienst hoeft echter in die zin geenszins populair te zijn. En een religieuze beweging met veel aanhang, ook onder het gewone volk, hoeft geen volksgodsdienst te zijn.

Als hij de analytische tegenstelling ‘volksgodsdienst – officiële godsdienst’ ook met het ‘centrum – periferie’ model had onderzocht en de sociaaleconomische dynamiek van deze drie gevallen had vergeleken, dan was het hem duidelijk geworden dat de verhouding tussen ‘volksgeloof’ en ‘officiële godsdienst’ in de negentiende eeuw nauwelijks veranderde. Het volksgeloof bleef thuishoren in de maatschappelijke periferie, de officiële godsdienst in het centrum. Het vroege Methodisme en de H.Hart devotie waren echter bewegingen van gelovigen op weg vanuit de periferie naar het centrum en vonden beide daar vrij snel een plaats. Zij waren religieuze [39] vormen van *upwards social mobility*. Zij waren de godsdienst van die delen van de negentiende-eeuwse arbeidersmassa, die van de toenemende gelegenheid tot scholing gebruikt maakten om zich een goede plaats op de zich uitbreidende arbeidsmarkt te veroveren, en een groter aandeel van de welvaart. Het was de godsdienst van die ‘gewone man’ die aan scholing en welvaart begon en tegelijkertijd òf zijn eigen variant van elite godsdienst ontwikkelde naast de bestaande officiële godsdienst, in het geval van het Methodisme, òf zich meer naar het centrum in de bestaande officiële godsdienst toe bewoog in het geval van de H.Hart devotie, en zich in het sociaaleconomisch netwerk invoegde.

Ook op andere, godsdiensthistorische gronden kan de classificatie van vooral het Methodisme als volksgodsdienst worden aangevochten. Maar dat vraagt een langere uiteenzetting dan ik me hier kan veroorloven. Tenslotte, tussen volksgeloof en de door mij beschreven algemene trekken van godsdiensten van samenlevingen zonder schrift bestaat veel familie-overeenkomst. Tussen Methodisme en H.Hart devotie enerzijds en schriftloze godsdienst anderzijds nauwelijks. Studie

⁴⁹ Bouritius 1979: 154-157

van godsdiensten zonder schrift is daarom ook hier belangrijk, zowel om volksgodsdienst te analyseren, als om wat ervan afwijkt te onderkennen.

Literatuurlijst

- Baaren, Th.P. van, 1956, 'De ethnologische basis van de faenomenologie van G. van der Leeuw', in *Nederlands Tijdschrift voor Theologie* 11: 321-353
- Baaren, Th.P. van, 1960, *Wij mensen: Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*. Utrecht: Bijleveld
- [46] Baaren, Th.P. van, 1973, 'Science of religion as a systematic discipline; Some introductory remarks', in Van Baaren & Drijvers 1973: 35-56
- Baaren, Th.P. van, & 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
- Banton, M., (ed.) 1966, *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock Publications
- Bitek, O. p', 1971, *African religions in Western scholarship*. Kampala, etc.: East African Bureau of Literature
- Bouritius, G., 1979, 'Popular and official religion in Christianity: three cases in nineteenth century Europe', in Vrijhof & Waardenburg 1979: 117-165
- Buxton, J., 1970, review of Mbiti 1969 in *Man* 5, 4:
- Drijvers, H.J.W., 1973, 'Theory formation in Science of Religion and the study of the History of Religions', in Van Baaren & Drijvers 1973: 57-77
- Drijvers, H.J.W., & L. Leertouwer 1973, 'Epilogue', in van Baaren & Drijvers 1973: 159-168
- Dupré, W., 1975, *Religion in primitive cultures; A study in ethnophilosophy*. The Hague, etc.: Mouton
- Evans-Pritchard, E.E., 1956, *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press
- Evans-Pritchard, E.E., 1969, review of Mbiti 1969, in *Journal of Religion in Africa* 2, 3: 214-216
- Fisher, H. , 1973, 'Conversion reconsidered: Some historical aspects of religious conversion in Black Africa', in *Africa* 43, 1: 27-40
- Fisher, H., 1979, 'Dreams and conversions in Black Africa', in N. Levtzion 1979: 217-235
- Fisher, H., 1985, 'The juggernaut's apologia: Conversion to Islam in Black Africa', in *Africa* 55, 2: 153-173
- Goody, J., 1961, 'Religion and ritual: the definitional problem', in *The British Journal of Sociology* 12: 142-164
- Goody, J., 1986, *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press
- Gyekye, K., 1975, review of Mbiti 1969 in *Second Order, an African Journal of Philosophy* 4, 1: 89

- Hoens, D.J., J.H. Kamstra, D.C. Mulder e.a. 1985, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*. Kampen: Kok
- Horton, R., 1960, 'A definition of religion and its uses', in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90: 201-226
- Horton, R., 1971, 'African conversion', in *Africa* 41, 2: 85-104
- Horton, R., 1975, 'On the rationality of conversion', in *Africa* 45, 3: 219-235; 45, 4: 373-399
- [47] Idowu, E.B., 1973, *African traditional religion: A definition*. London: SCM Press
- Ifeka-Moller, C., 1974, 'White power: Social structure factors in conversion to Christianity, Eastern Nigeria, 1921-1966', in *Canadian Journal of African Studies* 8: 55-72
- Kippenberg, H.G., 1978, 'Einleitung: zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens', in Kippenberg & Luchesi 1978: 9-51
- Kippenberg, H.G., & B. Luchesi 1978, *Magie: die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt aM.: Suhrkamp
- Kraemer, H., 1960, 'Introduction', in Kristensen 1960: XI-XXVII
- Kristensen, W.B., 1960, *The meaning of religion; Lectures in the phenomenology of religion*. The Hague: M. Nijhoff
- Lamers, G.H., 1896, *De wetenschap van den godsdienst; Leidraad ten gebruike bij het hooger onderwijs; dl I: Historisch deel (Geschiedenis der godsdiensten)*. Groningen: Wolters
- Leertouwer, L., 1973, 'Inquiry into religious behaviour; A theoretical reconnaissance', in Van Baaren & Drijvers 1973: 79-98
- Leertouwer, L., 1977, *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken*. Groningen: VRB Drukkerijen (= Proefschrift RU-Groningen, 1977)
- Leertouwer, L., 1980, *Zonder stralenkrans; over het verklaren van religieuze verschijnselen*. Leiden: Universitaire Pers Leiden (= inaugurale rede).
- Leertouwer, L., 1984, 'Contention and alliance of gods: The Nias case', in H.G. Kippenberg e.a. (eds.) 1984, *Struggles of gods; Papers of the Groningen work group for the study of the history of religions*. Berlin, etc.: de Gruyter, 177-191.
- Leeuw, G. van der, 1937, *De primitieve mensch en de religie; anthropologische studie*. Groningen, etc.: Wolters
- Levtzion, N., (ed.) 1979, *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier
- McCall, S., 1969, review of Mbiti 1969 in *Mawazo* 2, 2:61-62
- Mbiti, J.S., 1969, *African religions and philosophy*. London, etc.: Heinemann
- Mbiti, J.S., 1970, *Concepts of God in Africa*. London: SPCK
- Mbiti, J.S., 1975a, *An introduction to African religion*. London, etc.; Heinemann
- Mbiti, J.S., 1975b, *The prayers of African religion*. London: SPCK
- More, M.P., 1986, 'John Mbiti and African time', in *Orita* 18, 1: 5-15
- Obbink, H.Th., 1933, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*. Groningen, etc.: Wolters.

- Oosten, J.G., 1976, *The theoretical structure of the religion of the Netsilik en Ig-lulik*. Meppel: Krips Repro.
- Platvoet, J.G., 1979, 'The Akan believer and his religions', in Vrijhof & Waardenburg 1979: 543-606
- [48] Platvoet, J.G., 1982, *Comparing religions, a limitative approach; an of Akan, Para-Creole and IFO-Sananda rites and prayers*. The Hague, etc.: Mouton
- Platvoet, J.G., 1985a, 'Drie stromingen in de godsdienstwetenschap: een korte geschiedenis van het vak', in D.J. Hoens, J.H. Kamstra, D.C. Mulder e.a. 1985: 45-60
- Platvoet, J.G., 1985b, Review of Westerlund 1985, in *Religion in Africa* 15, 3 (1985), 244-248
- Platvoet, J.G., 1989, 'The institutional environment of the study of religions in sub-Saharan Africa', in M. Pye (ed.), *Marburg revisited: Institutions and strategies in the study of religion*. Marburg: diagonal-Verlag 1989: 107-126
- Platvoet, Jan G., 1995, 'God als vijand: De genezingsdansen van de !Kung', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 49, 2 (1995): 89-107; ook: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2017/02/GodalsVijand.NTT1995.pdf>
- Ray, B., 1976, *African religions: Symbol, ritual, and community*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall.
- Sierksma, 1956/57, 'Messianisme en profetisme bij Noord-Amerikaanse Indianen; enkele aspecten van de verhouding tussen acculturatie en religie', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11: 417-444
- Sierksma, F., 1961, *Een nieuwe hemel & een nieuwe aarde; Messianistische en eschatologische bewegingen en voorstellingen bij primitieve volken*. Den Haag: Mouton (= 19782, Groningen: Konstapel).
- Spiro, M., 1966, 'Religion: Problems of definition and explanation', in Banton 1966: 85-126
- Triebels, L.P., 1988, 'De beginjaren van de culturele antropologie in Nijmegen', in *Antropologische Verkenningen* 7, 1/2: 118-122
- Vink, A.J., 1973, 'Religious ethology: Some methodological aspects', in Van Baaren & Drijvers 1973: 137-157
- Visscher, H., 1907, *Religie en gemeenschap bij natuurvölker*. Utrecht: G.A.J. Ruys
- Vroklage, B.A.G., 1949, *De godsdienst der primitieven*. Roermond, etc.: Romen
- Vrijhof, P.H.P., & J.D. Waardenburg (eds.) 1979, *Official and popular religion: analysis of a theme for religious studies*. The Hague, etc.: Mouton
- Welbourn, F.B., 1972, review of Mbiti 1970, in *Journal of Religion in Africa* 4, 3: 228
- Westerlund, D., 1985, *African religion in African scholarship: a preliminary study of the religious and political background*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International
- Witte, H.A., 1982, *Symboliek van de aarde bij de Yoruba*. Groningen: geen uitg.

De eigenheid van godsdiensten van volkeren zonder schrift

Wyllie, R.W., 1980, 'On the rationality of the devout opposition', in *Journal of Religion in Africa* 11, 2: 81-92