

Praenotandum, 17.10.2017: This article was published in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 48, 1 (January 1994): 22-38. Page numbers are inserted in bold between square brackets. I have reformed the lay out as well as the footnotes. I have added a list of references, as well as a few new footnotes. I have re-edited the text in several places. I added a reference to an internet link to footnote 7.

Jan G. Platvoet

Gildenring 52, 3981 JG Bunnik

'RELIGIONISME' BELEDEN EN BESTREDEN: RECENTE ONTWIKKELINGEN IN DE ANGELSAKSISCHE GODSDIENSTWETENSCHAP¹

'De godsdienstwetenschap beschikt over geen ander waarnemingsinstrument dan de menselijke geest. Naarmate deze zich bewuster is van de mogelijkheid dat persoonlijke opvattingen de waarneming vertekenen, neemt de kwaliteit van het gewonnen beeld toe.'²

Summary

Jan G. Platvoet 1994/2017, *Confessing and Contesting 'Religionism': Recent Developments in Anglophone Science of Religions*

'Religionism' is defined in this article as a position in the academic study of religions that claims that the special nature of religion forbids that religions are subjected to the 'reductionist' explanatory theory of the type pursued in the past in respect of religion in the social sciences. Religionism is one of four attitudes that have been taken in respect of how religions should be studied in the past. They are: theological reductionism, positivist reductionism, religionism, and agnosticism. After having briefly described the first two and the last one and their historical connections, I detail the seven marks of religionism. I discuss its hegemony in the Anglosaxon academy. In most English speaking parts, it is uncontested. I discuss three recent publications from Africa as examples of this situation. The supremacy of religionism in the study of religions has, however, increasingly been contested on the North American continent in the last two decades. I survey the most recent phase of that polemic by discussing the argument in favour of religionism as developed by Daniel Pals and the responses to it of Segal and Wiebe. I conclude by pointing out that religionist approaches are found also among social scientists, as are non-religionist ones among scholars of religions.

Inleiding

Stromingen en scholen zijn in de meeste wetenschappen het gevolg van rijkdom aan theorie en competitie tussen methodologieën. Die drukken de onderscheiden perspectieven uit die wetenschappers op een gemeenschappelijk onderzoeksveld hebben, formuleren uiteenlo-

¹ Dit artikel is een bewerking van een referaat uitgesproken op woensdag 29 september 1993 voor het AIO/OIO seminar Stromingen en Methoden in de Moderne Godsdienstwetenschap te Ossendrecht.

² van Koningsveld 1993: 5

pende onderzoeksdoelstellingen en ontwerpen andersgeaarde instrumenten van onderzoek.³ Godsdienstwetenschap is echter arm aan theorie.⁴ Daarvoor zijn twee oorzaken aan te wijzen. De eerste ligt in de filologisch-historische aard van veel godsdienstwetenschappelijk werk. Het vrij technische werk van de vertaling van primaire bronnen schept blijkbaar weinig behoefte aan expliciete theorie. Ook het schetsen van diachrone ontwikkelingen blijkt godsdienstwetenschappers in het verleden niet tot intensieve theorievorming en discussie van theorieën te hebben aangezet. De andere oorzaak is vijandigheid en verzet jegens theorie. Die werden geboren uit een trauma met theorie van anderen over het eigen voorwerp van onderzoek, godsdienst. Dat verzet richt zich op religieus-cosmologische gronden tegen verklarende theorie. Het komt voort uit een opvatting over de speciale aard van 'godsdienst', en over de noodzaak dat godsdienst op een aangepaste wijze onderzocht moet worden.

Ik noem die opvatting 'religionisme'. Zij was het maatgevende paradigma van de godsdienstwetenschap in engere zin in Nederland, en overal elders, vóór 1960. Die positie heeft religionisme in de meeste delen van de academische aardbol buiten Nederland en delen van Noordwest Europa nog steeds.⁵ Daaronder grote delen van de Engelstalige wereld: Engeland, de Engelssprekende delen van Afrika, en India. In de [23] USA en Canada woedt sinds een aantal jaren echter een felle *Methodenstreit* tegen de hegemonie van het religionistisch paradigma.

In dit artikel zet ik het religionisme eerst af tegen andere stromingen in en buiten de godsdienstwetenschap en situeer het daarmee in het spanningsveld waarin het is ontstaan. Daarna bespreek ik zijn belangrijkste kenmerken. Vervolgens presenteer ik enkele voorbeelden van hedendaags religionisme uit de Engelssprekende wereld. Dan belicht ik kort de methodenstrijd die nu op het noord-amerikaanse continent woedt tussen voor- en tegenstanders van het religionisme. Ik eindig met enkele opmerkingen over religionisme buiten de engere godsdienstwetenschap, met name in de godsdienstantropologie,⁶ en godsdienstsociologie, de belangrijke bijdragen die religionisten aan de godsdienstwetenschap, in engere en bredere zin, hebben geleverd, en de beperkingen die het religionistisch perspectief oplegt aan godsdienstwetenschappelijk onderzoek en theorievorming als instrument van wetenschappelijk onderzoek.

³ Denk aan bijvoorbeeld het 'functionalisme' en 'structuralisme' in de culturele antropologie.

⁴ Daaronder versta ik hier de godsdienstgeschiedenis en vergelijkende godsdienstwetenschap zoals beoefend aan de openbare faculteiten godgeleerdheid in Nederland sinds 1876, en in Protestants NW Europa (van Zwitserland via Duitsland en Denemarken tot in Zweden en Finland) eveneens in die tijd, en na 1950 in *Departments for Religious Studies* in de Engelstalige wereld: UK, VS, en de Britse *Commonwealth*, de vroegere kolonies en *dominions*. Naast deze godsdienstwetenschap in engere zin onderscheid ik godsdienstwetenschap in bredere zin. Die omvat alle academische disciplines die objectieve kennis omtrent godsdienst, godsdiensten of aspecten van godsdiensten proberen te stichten.

⁵ In het toenmalige West-Duitsland werd de hegemonie van het religionistisch paradigma pas vanaf 1975 ter discussie gesteld; zie van Dijk 1976.

⁶ Ik geef aan deze benaming de voorkeur boven 'religieuze antropologie' vanwege de parallelie met de gevestigde benamingen 'godsdienstsociologie' en 'godsdienstpsychologie'.

Vooraf dien ik op te merken dat de begrippen religionisme, theologisch reductionisme, positivistisch reductionisme, noncognitivism, die ik zal gebruiken, geen 'van binnenuit beschrijvende' (*emic*) maar van buitenaf opgelegde (*etic*) categorieën zijn. Ze ontstonden niet uit de reflectie van beoefenaren over hun eigen theorie en methodologie en verwoorden dus geen zelf-beeld. Ze ontstonden ook niet uit de zo neutraal mogelijke poging van andere wetenschappers te beschrijven wat een bepaalde groep wetenschappers aan theorie en methodologie had ontwikkeld. Hun oorsprong ligt in de kritiek van wetenschappers van een bepaalde school op de benadering van een andere stroming. Ze werden door medewetenschappers om redenen van methodologische of ideologische kritiek ingevoerd. Die kritiek is meestal polemisch van aard. Ze dient om grenzen af te bakenen, scholen te vormen en ter profilering van de eigen theorie en methodologie. Vandaar dat in deze termen, die van oorsprong en naar hun aard sterk contesterend zijn, een behoorlijke portie onwetenschappelijk vijandsdenken meespeelt evenals alle vormen van selectieve argumentatie, overdrijving en generalisatie die ongenueanceerd denken kenmerken. Het is dan ook verre van eenvoudig deze termen te gebruiken voor een zo neutraal mogelijke analyse van de geschiedenis van de godsdienstwetenschap ten dienste van de ontwikkeling van adequatere concepten, theorieën en methodologie voor dit vak. Toch is dat het doel van mijn analyse.

Religionisme: term en situering

Het moet nog uitgezocht worden wie de term 'religionisme' het eerst heeft gebruikt, welke betekenis hij of zij er aan hechtte, en om welke reden hij of zij met dit wapen het strijdperk betrad. De uitvinder van die term zou zich in ieder van de drie kampen kunnen bevinden waartegen het religionisme zich verzet. Deze groepen bekritisieren, ieder vanuit hun eigen grondslagen, de benaderingen en aanspraken van het religionisme. Ze zijn, in historische volgorde, het theologisch reductionisme, de positivistisch-reductionistische godsdienstwetenschap, en de agnostische, of 'non-cognitivistische' godsdienstwetenschap. Ik zet kort uiteen wat die termen in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap zijn gaan betekenen.

Theologisch reductionisme is de geloofsvisie van de traditioneel- of neo-orthodoxe christelijke, moslim of mogelijk anderszins andere theologen die een exclusieve *theologia* [24] *religionum* huldigen.⁷ Op grond van de unieke en universele waarheids- en heilsaanspraken van hun godsdienst stellen zij dat alle andere godsdiensten onwaar zijn, en dus geen godsdiensten zijn. Op grond van die geloofsvoorstellingen herleiden zij alle andere godsdiensten dan de eigen religie tot niet-godsdiensten; of voeren zij, zoals Barth, nog radicalere ontkenningen in door iedere godsdienst als *Unglaube*,⁸ ongelooft, dus als niet-godsdienst, te zien en tegenover iets anders te stellen - bij Barth: *Offenbarung* - dat alleen heil verschaft. In vele

⁷ In principe geldt dit kenmerk ook voor de 'unieke' heilsweg die de Boeddha onderwees. Andere meebepalende componenten in de religieuze kosmologie van het indisch sub-continent en in het boeddhisme voorkwamen echter dat deze aanleg tot intolerantie dominant en virulent werd. **17.10.2017**: Cf. echter https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_and_violence voor recente manifestaties van boeddhistisch fundamentalisme en geweld, en in het verleden, bijv. in Sri Lanka en Myanmar.

⁸ Cf. Barth 1960: 324sq.

moslimse samenlevingen is deze visie ook nu het dominante paradigma, althans onder de moslims die bewust een visie op godsdienst en godsdiensten articuleren. In de westerse samenlevingen, die tot voor kort vrij massaal christelijk waren, heeft exclusieve theologie echter sinds de Verlichting veel aanhangers verloren onder hen die een theologische visie op godsdiensten hebben. Dat is het gevolg van de opkomst van een natuurwetenschappelijke wereldbeeld en massale alfabetisering en informatisering.

Het positivistisch reductionisme is de wereldbeschouwing van wetenschappers die menen dat de werkelijkheid beperkt is tot dat wat we met onze zintuigen, of de verlengstukken ervan, kunnen waarnemen. Voorbereid door Deïsme en Verlichting ontstaat deze ééndelige kosmologie aan het eind van de achttiende eeuw uit de verabsolutering en ideologisering van de natuurwetenschap. Godsdiensten zijn dan instellingen die slechts op relaties tussen mensen betrekking hebben ondanks de uitdrukkelijke ontkenningen van de gelovigen zelf die zich in hun godsdienst met een orde verbonden weten die de waarneembare te boven of te buiten gaat; of die niet-waarneembare aspecten aan de waarneembare orde waarnemen.⁹ In de visie van positivistisch-reductionistische godsdienstwetenschappers kunnen en moeten godsdiensten in principe even volledig verklaard worden als alle andere instellingen van menselijke samenlevingen. Deze wetenschappers noemen zichzelf soms naturalist, materialist of positivist.¹⁰ Religionisten breiden deze groep echter ten onrechte vaak uit met godsdienstwetenschappers die slechts stellen dat alleen die dimensies van godsdiensten bestudeerd kunnen worden die tot de waarneembare werkelijkheid behoren. Tot die empirische godsdienstige werkelijkheid rekenen zij de geloofsvoorstellingen, het geloofsgedrag, de geloofsbeleving (voorzover daar uitdrukking aan wordt gegeven), de organisatie van de geloofsgemeenschap en de overige, niet-godsdienstige functies van een godsdienst in de geesten en de samenlevingen van de gelovigen alsmede de invloeden die de niet-religieuze contexten op de waarneembare dimensies van een godsdienst hebben. Zij stellen dat die dimensies niet alleen nauwkeurig beschreven moeten worden, maar ook verklaard mogen worden. Met die verklaring zouden zij, volgens de religionisten, echter de meta-empirische dimensies van godsdienst ontkennen op een wijze die niet voor discussie vatbaar zou zijn. Ook zouden zij [25] er op een ideologische, en dus onwetenschappelijke wijze, op uit zijn godsdienst 'wèg te verklaren'.¹¹

Deze, ten onrechte bij positivistisch-reductionisten ondergebrachte godsdienstwetenschappers behoren tot de derde groep, de methodologisch-agnostische, die zich pas na 1960

⁹ Segal lijkt die positie te huldigen: 'Nonbelievers [...] would simply doubt that the sacred is in fact real and so would translate the sacred into other terms' (Segal 1989: 22, 28). De categorie *non-believers* omvat volgens Segal echter niet alleen atheïsten, maar ook agnostici (Segal 1989: 20, 20-26). Die uitbreiding lijkt mij illegitiem; zie ook het terechte commentaar van Pals op het dogmatisch gebrek aan empathie dat Segal zichzelf en andere *nonbelievers* toekent (Pals 1986: 35)

¹⁰ Zie bijv. Morris 1987: 1, 3, 4, 6, 18, 19, 20, 22, 51-52, 91, 141, 185, 322 Morris neemt zelf als atheïst een houding aan van 'kritische sympathie' tegenover zowel godsdienst als de wetenschappers die theorieën over godsdienst ontworpen hebben om godsdienst beter te begrijpen (*to understand, Verstehen*) of te verklaren (*to explain*) (Morris 1987: 3, 4).

¹¹ Zie verder noot 12

begon te profileren. Zij huldigen metafysische neutraliteit ten aanzien van de waarheidsaanspraken van iedere godsdienst omtrent de meta-empirische dimensies die gelovigen aan onze werkelijkheid toekennen.¹² Die worden ontkend noch beaamd, omdat alleen over de waarneembare werkelijkheid uitspraken kunnen worden gedaan die toetsbaar zijn voor een forum van neutrale, competente wetenschappers. God, het transcendente, en alle andere meta-, intra- of infra-empirische wezens, kwaliteiten of vermogens die godsdiensten postuleren behoren niet op een onderzoekbare wijze tot de waarneembare orde. Zij zijn daarom geen voorwerp van onderzoek van godsdienstwetenschap, althans niet van de godsdienstwetenschap die de grenzen van de empirie in acht neemt. Die godsdienstwetenschap onderzoekt de godsdiensten slechts als menselijke cultuurgeschiedenis: de bonte variatie van de innig met die geschiedenis verweven ervaringen en voorstellingen, gedrags- en organisatievormen die gelovigen van lang vervlogen tijden tot nu toe van, over en ten aanzien van die door hen ervaren, beleden en benaderde meta-, infra- of intra-empirische werkelijkheid hebben ontwikkeld. Die godsdienst- en cultuurgeschiedenissen dienen eerst en vooral nauwkeurig, als van binnen uit, beschreven te worden. Ze dienen echter ook verklaard te worden, zowel naar hun functies in de menselijke samenlevingen als ook naar de invloed die ecologische, maatschappelijke en andere situeringen op hun vormgeving en inhoud hebben gehad.

Donald Wiebe verwijt deze groep godsdienstwetenschappers descriptivistisch non-cognitivism: zij zouden weigeren de (metafysisch) waarheidsvraag omtrent godsdienst(en) te stellen, en die weigering zou voortkomen uit hun gebrek aan moed om godsdienst(en) [radicaal] te verklaren. Daarom zouden zij godsdiensten uitsluitend willen beschrijven.¹³ Wiebe koppelt 'descriptivisme' en methodologisch agnosticisme/'non-cognitivism',¹⁴ echter ten onrechte aan elkaar. Het door hem afgewezen descriptivisme is een kenmerk, niet van de agnostische maar van de religionistische stroming in de godsdienstwetenschap. De [26] overgang van een religionistische naar een agnostische benadering die zich tot de 'empirie' van de godsdienstgeschiedenis beperkt, heeft juist in de godsdienstwetenschap tot het

¹² Ik ontleen deze term 'metafysische neutraliteit' aan Gombrich (1988: 9). Men zou ook van 'kosmologische neutraliteit' kunnen spreken. Deze termen en Ninian Smarts 'methodologisch agnosticisme/neutraliteit' (Smart 1973: 36sq., 53-67) zijn te verkiezen boven het 'methodologisch atheïsme' van Peter Berger (Berger 1967: 88, 100, 180, 187). Die term wordt, ondanks zijn uitdrukkelijk methodologisch-agnostische bedoeling en de religionistische positie die Berger uiteindelijk publiekelijk koos, door vergelijkende godsdienstwetenschappers als Smart, Wiebe en Vroom ten onrechte als reductionistisch positivisme geduid (Smart 1973: 23, 74-90; Wiebe 1981, 57, 107-110, 153-160). Vroom stelt dat 'methodologisch atheïsme' tot ontologisch atheïsme leidt. Het bezit, zegt hij, een innerlijke dynamiek in de richting van de ontkenning van de waarheidsaanspraak van godsdienst, omdat het volgens hem van de presumptie van de onwaarheid van godsdienst uitgaat. Hij meent dat de agnostische godsdienstwetenschap daarmee zijn voorwerp van onderzoek verspeelt (H.M. Vroom, voordracht tijdens de NGG/VCANWS/NVS interdisciplinaire studiedag over het werk van Jan van Baal op 15 oktober 1993 te Utrecht).

¹³ Zie Wiebe 1981: VII-IX, 2-6, 86sq., 159, 173-174, 221-222, 228; en Wiebe 1984a: 408-411

¹⁴ Opgemerkt dient te worden dat ik 'non-cognitivism' wel een bruikbare, maar niet een geheel correcte label voor deze methodologisch-agnostische stroming vindt. Die stelt immers niet dat het meta-empirische niet ervaren en gekend zou kunnen worden, maar dat die kennis principieel noch praktisch verifieerbaar of falsificeerbaar is voor een forum van neutrale, competente wetenschappers.

inzicht geleid dat een beperkt-verklarende benadering van godsdiensten zowel legitiem als vereist is.¹⁵ Deze benadering streeft enerzijds 'objectieve', d.w.z. niet-vooringenomen kennis na en wijst daarom de legitimiteit af van het streven om godsdienstwetenschap te gebruiken voor het 'bewijs' van een voorafingenomen standpunt met betrekking tot de waarheid of onwaarheid van godsdienst door een enigerlei totale verklaring. Zij erkent anderzijds dat niet uitgesloten mag worden dat de gevonden verklaringen *per accidens*, en waarschijnlijk cumulatief, misschien uiteindelijk de waarheid of onwaarheid van godsdienst, of een godsdienst, zouden aantonen volgens procedures die voor een forum van neutrale wetenschappers verdedigbaar zijn, zoals Wiebe wil.¹⁶ Voor wie, anders dan Wiebe, het godsdienstwetenschappelijk handwerk uit eigen ervaring kent, is een dergelijke uitkomst echter uiterst onwaarschijnlijk.

Op grond van de volgorde waarin de stromingen in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap zijn verschenen ging ik er tot nu toe van uit dat de term 'religionisme' na 1960 in het 'metafysisch-neutrale' kamp zou zijn ontstaan als de wedijverende verwoording van het methodologisch paradigma van 'empirische' godsdienstwetenschappers tegenover dat van hun religionistische voorgangers en voorouders.¹⁷ Die veronderstelling blijkt niet juist. Ik ontdekte onlangs dat Karl Barth reeds in 1938, in volume 1, deel 2 van zijn *Die kirchliche Dogmatik*, de termen *religionistisch* en *Religionismus* gebruikte.¹⁸ Barth ontdekte de wortels van het religionisme al aan in de *vernünftige Orthodoxie*. Die begon reeds in het begin van de 18e eeuw een *theologia naturalis* begon te ontwikkelen bij Salomon van Til (1643-1713) te Leiden en Joh. Franz Buddeus (1667-1729) door aan de redelijke mens een *religio naturalis* toe te kennen.¹⁹ De '*Trauergeschichte*' die daar begint leidt volgens Barth tot de 'die Kirche sprengende Häresie' van het religionistisch 'Nieuwprotestantisme'. Dat onderwerpt godsdienst niet aan 'de Openbaring', maar beschouwt openbaring als een deel van menselijke godsdienst.²⁰ Die ketterij, en de theologie omtrent het heil die daarop is gevestigd, moet onderkend, bevochten en uitgesneden worden,²¹ omdat 'die geringste Konzession an den Religionismus die richtige Antwort [op het probleem van de verhouding tussen openbaring en godsdienst, JP] sofort ganz unmöglich macht'.²²

¹⁵ Ik versta onder een beperkt-verklarende benadering die wetenschappelijke houding die zich bewust is van het principieel-voorlopige karakter van alle wetenschappelijke verklaringen en van hun partiële, want 'analytische' (oplossende), aard. Daarnaast dient ze men zich ervan bewust te zijn dat het objectiviteitsgehalte van die verklaringen van godsdiensten vaak verder wordt verminderd doordat godsdiensten uiterst complexe voorwerpen van onderzoek zijn die voornamelijk met het vrij zwakke instrumentarium van de kwalitatieve methodologie worden onderzocht. Voor de discussies over kwantitatieve en kwalitatieve methodologieën in de sociale wetenschappen, zie Brunt 1977, Platvoet 1982: 7-8.

¹⁶ Zie noot 12

¹⁷ Zie Platvoet 1982: 10, 225, n. 39

¹⁸ Barth 1960: 316, 319, 321

¹⁹ Barth 1960: 313-315

²⁰ Barth 1960: 316-317

²¹ Barth 1960: 318

²² Barth 1960: 321; met dank aan Prof. Dr. Hans de Krijff voor zijn hulp. Zie verder Dudley 1977: 7-8, 163n7

[27] *Kenmerken van religionisme*

Religionisten beoefenen godsdienstwetenschap vanuit van een inclusieve geloofshouding: één die andere godsdiensten niet uitsluit maar in de wereld van godsdiensten insluit omdat zij mogelijk ook 'heilswegen' zouden kunnen zijn. In het christendom en de islam is dat de vrijzinnige theologie zoals die na de Verlichting is ontstaan, het eerst en het sterkst onder steeds meer christelijke intellectuelen in de negentiende en twintigste eeuw, en daarna ook onder, tot nu toe, enkele moslim denkers. Deze theologie verzet zich, als gearticuleerd geloof, tegen enerzijds het heilsexclusivisme van de traditionele orthodoxie en anderzijds tegen alle wetenschappelijke benaderingen die zij als positivistisch reductionisme diskwalificeert. Inclusief geloof is echter ook kenmerkend voor alle schriftloze en schrifthebbende gemeenschapsgodsdiensten,²³ maar dan veelal ongearticuleerd; en verder ook, in een gearticuleerde vorm, voor ongeveer alle godsdiensten die in de laatste twee eeuwen in de industrialiserende samenlevingen in het Westen en daarbuiten zijn ontstaan. Dat zijn de samenlevingen waarin de graad van scholing steeds hoger, de communicatie steeds intensiever en de informatie, o.a. over andere culturen en godsdiensten, steeds in omvang en diepte toeneemt.²⁴ Tot die jongste, hedendaagse inclusieve godsdiensten reken ik ook die van sommige godsdienstwetenschappers zoals Mircea Eliade,²⁵ en antropologen zoals Jan van Baal.²⁶

Op grond van de inclusieve geloofshouding kan men een zevental kenmerken van religionistische godsdienstwetenschap onderscheiden. De eerste is het aan iedere geloofshouding, exclusieve en inclusieve, eigen axiomatische postulaat dat 'er meer is tussen hemel en aarde'²⁷ dan wij kunnen waarnemen (en onderzoeken).

De tweede is de eveneens universeel-religieuze overtuiging dat het normaal, of onvermijdelijk is, dat mensen gemeenschap met de onzichtbare dimensies van onze werkelijkheid onderhouden. Sommige religionistische godsdienstwetenschappers postuleren dat de mensen met een vermogen daartoe zijn toegerust. Voorbeelden daarvan zijn, in de theorieën over *religio naturalis*, het vermogen van de mensen om redelijk te denken,²⁸ het gevoelig gemoed van Schleiermacher,²⁹ en van F. Max Müller,³⁰ dat [28] in en achter het eindige het

²³ Zie voor de kenmerken van 'gemeenschapsgodsdiensten' Platvoet 1993a: 237-238

²⁴ Zie Platvoet 1993a: 236-237, 241-243

²⁵ Zie Olson 1989, 1992 over de theologie van Eliade

²⁶ Zie van Baal 1972: 73-78, 92-94, 100, 118-133; 1985; 1990: 3-4, 7-11, 17-19, 27-37, 55-68

²⁷ Dit gevleugeld gezegde wordt ten onrechte aan Shakespeare toegeschreven. In *Hamlet, Prince of Denmark*, zegt Hamlet tegen Horatio in akte I, scene 5, verse 166-167: 'There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy' (Shakespeare 1956: 869).

²⁸ Zie over de *naturalis Dei cognitio* in de protestantse post-cartesiaanse laat-orthodoxie en in de *vernünftige Orthodoxie*, Barth (1960: 311-314); over het redelijk denken als bron van godsdienst, naast openbaring, bij Wilhelm Schmidt, zie Brandewie (1983, 28-31, 36-38); over de 'causaliteitsdrang' als wortel van het geloof in veroorzakende wezens en in God als schepper bij K.L. Bellon, de eerste hoogleraar godsdienstwetenschap te Nijmegen (1927-1957), zie Bellon (1932, 5, 43-45, 380); en bij B.A.G. Vroklage, de eerste hoogleraar volkenkunde te Nijmegen (1948-1951), zie Vroklage (1949: 53-70, 76, 124-125, 203-207, 288, 291).

²⁹ Zie Schleiermacher 1958: 15-16, 36, 37, 39, 48-49, 49-50, 54, 56, 67, 69, 86-87, 90, 101

oneindige zou ervaren; de *sensus numinis* van Rudolf Otto die de mens het irrationele a priori van het Heilige zou laten ervaren en doen aanvaarden;³¹ de archetypen van Jung;³² en het aan de jungiaanse theorie verwante 'bovenbewustzijn' (*transconscious*) dat Eliade³³ aan de mens toekent.³⁴

Het derde kenmerk van religionisme is de verdere geloofsvoorstelling dat godsdienst als instituut in de menselijke samenleving van een geheel andere orde is dan de instellingen waarin zich het verkeer tussen mensen onderling, of tussen mensen en dieren, voltrekt, omdat godsdienst verkeer is tussen mensen en de niet-waarneembare dimensies van onze totale werkelijkheid. Voor religionisten is religie als maatschappelijke instelling en als cultuur-historisch verschijnsel daarom *sui-generis*: 'van een (geheel) eigen (en geheel andere) aard en soort' (dan alle andere instellingen van menselijke samenlevingen). Godsdienst mag daarom niet aan de procedures worden onderworpen waarmee wetenschappers de instituten van verkeer tussen mensen verklaren. Onderwerpt men ze toch aan causale verklaring, dan worden ze, zeggen religionisten, om buitenwetenschappelijke, ideologische redenen behandeld als werkelijkheid die uitsluitend tot de menselijke geschiedenis en de menselijke samenlevingen en de menselijk geest behoren. Ze worden daarmee niet alleen verklaard, maar ook wèg-verklaard,³⁵ omdat hun 'werkelijke' aard, die niet tot waarneembare werkelijkheid

³⁰ Müller omschrijft godsdienst als een 'mental faculty or disposition which [...] enables man to apprehend the Infinite under different names and under different disguises' (Müller [1873: 17-18], geciteerd in Van den Bosch 1993: 192). Zie ook zijn definitie van godsdienst: 'religion consists in the perception of the Infinite under such manifestations as are able to influence the moral character of man' (geciteerd in van Bosch 1993: 194 uit Müller 1889: hfdst 7). Een ander citaat in Van den Bosch (1993: 193n57), laat de verwantschap tussen Schleiermacher en Müller zien: 'I [Müller] tried to show that beyond, behind, beneath and within the finite, the infinite is always present to our senses' (Müller 1878, 227). Zie ook Trompf 1978: 60, 62, 70; 1990: 40

³¹ Zie Otto 1963: 13, 20, 49-50, 105-108, 114-117, 119, 121-154; zie ook Boeke 1957

³² Zie Storr 1982: 41-47, 49-50, 97-98, 101-102, 105

³³ Zie Eliade 1958: 450, 454; verder Ricketts 1970: 229; Allen 1978: 218sq.; Pals 1986: 23-24n18; 1987: 264-267; Olson 1989: 109-110

³⁴ Zie ook de omschrijving van het 'religious sensorium' dat ieder mens zou bezitten als 'a specific inclination and autonomous aspect of human consciousness'. Dat *sensorium* zou een 'insurgent attitude' [zijn] 'which directs man towards another reality, different from the present one, with which he feels dissatisfied' (Rossano 1970: 28).

³⁵ Penner en Yonan (1972: 130-131) meenden de vrees van religionisten voor sociaal-wetenschappelijke verklaringen ongegrond te kunnen verklaren door te stellen dat die theorieën procedures waren waarmee bestaande theorieën voortdurend tot meer omvattende, of eenvoudigere theorieën worden herleid, of tot theorieën van een andere orde. Die verklaringen zouden godsdienst zelf niet laten 'verdampen'. De beschrijving die zij geven is correct voor theorieontwikkeling over data die tot de waarneembare orde, het normale onderzoeksveld van wetenschappen, behoren. De beschrijving is dus ook correct voor godsdiensten voor zover ze als cultuurhistorische verschijnselen tot die orde behoren. Voor religionisten is godsdienst echter meer dan alleen een cultuurhistorisch verschijnsel, en dat meer, door Pals 'the doctrine of irreducible religion' (mijn cursivering) genoemd, wordt volgens Pals (1986: 23-25, 36) wel degelijk door reductionistische theorie bedreigd.

te herleiden is, wordt miskend. Religionisten wijzen daarom verklarende benaderingen af als illegitiem positivistisch reductionisme.³⁶

[29] Het vierde kenmerk is de verdere veronderstelling dat die benadering voor de mens en menselijke samenleving rampzalig is, omdat daarmee de aard van de mens zelf, die van nature godsdienstig zou zijn (*homo religiosus*), wordt ontkend.³⁷ Dat zou de mens in zijn geestelijke gezondheid (Jung),³⁸ of in zijn volwaardige menselijkheid en in zijn toekomst fundamenteel bedreigen (Eliade).³⁹

Religionisten zeggen dat deze positiebepaling methodologisch drie belangrijke consequenties dient te hebben voor het godsdienstwetenschappelijk werk. Die vormen de vijfde, zesde en zevende trek van het religionisme.

De vijfde is dat godsdienstwetenschappers godsdiensten zo dienen te benaderen dat hun eigen aard, als verkeer met het werkelijk bestaand niet-waarneembare, gerespecteerd wordt. Godsdiensten moeten van binnenuit worden beschreven, zoals de gelovigen ze ervaren en beoefenen: 'every religion ought to be understood from its own standpoint', [for] 'there is no religious reality other than the faith of the believers'.⁴⁰ Dat leidt tot wat Wiebe descriptivisme noemt: godsdiensten mogen alleen met behulp van epochè en *verstehende* empathie beschreven worden.⁴¹ Ze mogen niet verklaard worden. Godsdienstgeschiedenis en godsdienstetnografie in al hun variaties en varianten zijn derhalve het fundamentele werk in religionistisch georiënteerde godsdienstwetenschap. Maar ook in het vergelijkend- 'eidetisch' onderzoek dienen godsdienstwetenschappers niet buiten het godsdienstig perspectief van de gelovigen zelf te treden. Godsdienstwetenschappers dienen godsdiensten uitsluitend *als godsdienst* te onderzoeken.⁴²

Het zesde kenmerk van religionisme is dat de godsdienstwetenschapper naast beschrijving, net als in de andere stromingen, een belangrijke tweede taak heeft van een geheel andere aard dan het verklaren: het stichten, helen en bekeren van de moderne, ongodsdienstige mens, niet tot de waarheid van een bepaalde godsdienst, maar tot de waarheid van gódsdienst. De godsdienstwetenschapper dient de perfecte hermeneut te zijn die de godsdienst-historische data omtrent het verschijnen van het heilige in deze wereld, en het antwoord daarop van *homines religiosi*, met literaire middelen zo creatief en zo totaal vorm weet te geven dat hij de huidige, van godsdienst vervreemde mensen de noodzaak en de helende wer-

³⁶ Voor klassieke passages omtrent die *sui-generis*, onherleidbare aard van godsdienst zie Otto 1963: 10-11, 13, 14, 49-50, 131; Kristensen 1960, 18; Van der Leeuw 1970: 35; Bleeker 1956: 75; Eliade 1958: XI; 1974: 15-22, 15-22; 1969: 18-19, 35

³⁷ Zie voor een bijna hymnische verheerlijking van de godsdienstige aard van de mens en de rampzaligheid van het verlies van godsdienst voor een volk, Vroklage 1949: 13-14; zie verder bijv. Saliba 1976a

³⁸ Zie Storr 1982: 42, 66-78, 88-93, 97-105

³⁹ Zie Eliade 1964b

⁴⁰ Kristensen 1960: 6, 13

⁴¹ Zie bijv. Kristensen (1960 14): 'We must understand the others as autonomous and spiritual individuals. [...] For the historian only one evaluation is possible: "the believers were completely right". Only after we have grasped this can we understand these people and their religion'.

⁴² Zie de verwijzingen in de noten 28 tot 36

king van godsdienst openbaart, hen geneest van hun vervreemding van hun diepste wezen, en hen behoedt voor de apocalyptisch-desastreuze gevolgen van die vervreemding. De taak van de godsdienstwetenschapper omvat meer dan alleen de zo objectief mogelijke beschrijving van godsdiensten. Hij dient de schepper van een *new humanism* te zijn.⁴³

[30] Het zevende kenmerk van religionisme is de claim dat godsdienstwetenschap vanwege zijn gepostuleerd uniek onderzoeksvoorwerp en de eigen wijze waarop het zou moeten worden benaderd, een autonome wetenschap aan/in de universiteit dient te zijn, met een methodologie die noch door de sociale of andere seculiere wetenschappen wordt bepaald, noch door aan geloofsgemeenschappen gebonden theologie. Pals vindt dat over deze 'onafhankelijkheid van de discipline [...] niet onderhandeld kan worden'. Als *disciplinary axiom* behoort ze voor hem tot de *hard core rationales* waar de godsdienstwetenschap als academische discipline niet buiten kan. Bovendien is ze volgens hem, net als de axiomata van andere disciplines, 'not provable - or refutable - in any simple way'.⁴⁴ Ze is echter, zegt hij, verdedigbaar omdat de godsdienstwetenschap van Eliade en andere religionisten vruchtbaarder is gebleken dan die van Freud en andere reductionisten. Daarom heeft zij recht op de plaats aan de universiteit die zij claimt.⁴⁵

Enkele voorbeelden van hedendaags religionisme

De voorbeelden van religionisme zijn talloos en gevarieerd.⁴⁶ Ik noem in ons eigen land bijv. de uitspraken van Kristensen dat de godsdienstwetenschapper zijn eigen religieuze ervaring en intuïtie nodig heeft om te kunnen vaststellen wat 'godsdienst' in andere godsdiensten is, en dat je van het bedrijven van godsdienstwetenschap godsdienstiger wordt: 'when religion is the subject of our work, we grow religiously'.⁴⁷ Ik noem de mening van Mulder dat kennis van andere godsdiensten leidt tot een verdiepte kennis, en beleving (?), van de eigen godsdienst en dient om de vooroordelen op te ruimen die een dialoog met andere godsdiensten in de weg staan.⁴⁸ Daarbij teken ik aan dat Mulder meestal religionistische, maar soms ook noncognitivistische uitspraken doet. Zo zegt hij dat 'godsdienstwetenschap [...] zich niet uit[spreekt] over de vraag of de opvattingen [van de verschillende godsdiensten] over die andere werkelijkheid juist zijn, *en zelfs niet over de vraag of er inderdaad zulk een andere werkelijkheid bestaat*'.⁴⁹

⁴³ Zie Eliade 1969: 1-12, 54-71; Dudley 1977: 36. Voor een felle kritiek op dit aspect van het religionisme van Eliade, zie Leach 1966

⁴⁴ Pals 1986: 26, 28, 29. Ook het omstreden *sui generis* doctrine is voor hem een 'non-refutable hard core disciplinary axiom'. Hij verdedigt die leer als een 'curiously modest, even pedestrian [version]' van de veel ambitieuzere pogingen tot verdediging ervan door Otto, Eliade en Bleeker, en beschouwt haar als grondslag van het recht van religionisten op autonomie aan/in de universiteit (Pals 1987: 276-278).

⁴⁵ Pals 1986: 30-31, 36

⁴⁶ Voor een korte geschiedenis van het religionisme van Schleiermacher tot Eliade en voorbeelden, zie Platvoet 1985a: 51-57

⁴⁷ Kristensen 1960: 10

⁴⁸ Mulder 1984: 40-41

⁴⁹ Mulder 1981: 42

Ter illustratie van het hedendaags religionisme in de Engelssprekende wereld bespreek ik kort drie recente publicaties van godsdienstwetenschappers verbonden aan universiteiten in Afrika over godsdiensten van Afrika. In Afrika is religionisme de dominante houding in het wetenschappelijk onderzoek van de godsdiensten, zeker in *Departments of Religious Studies*,⁵⁰ maar veelal ook er buiten, in *Departments [31] of History, Social Studies* (inclusief *Sociology of Religion, Social Anthropology of Religion*) en in *Institutes of African Studies*. Er zijn echter ook belangrijke uitzonderingen op deze regel.⁵¹

Anil Sooklal, *Senior Lecturer* in het *Dept. of Hindu Studies* aan de Universiteit van Durban-Westville,⁵² en Secretaris van de *Association for the Study of Religions in Southern Africa*,⁵³ publiceerde in 1990 zijn studie over de Ramakrishna beweging in Zuid Afrika.⁵⁴ Hij is zich bewust van de 'vigorous, if not always sufficiently rigorous debate about methodology' dat in de huidige godsdienstwetenschap gaande is. Daarin kiest hij voor de 'fenomenologische' positie, omdat hij zich tot doel stelt 'to describe and understand the nature of some aspects of Neo-Hinduism as reflected in the Ramakrishna movement, rather than merely explain them'.⁵⁵ Dat 'rather' en 'merely' drukken zijn afkeuring uit van alle verklarende benaderingen, beperkte zowel als onbeperkte. Sooklal baseert zijn methodologie op Ursula King,⁵⁶ en zijn fenomenologie op die van de Indiase jezuïet Dhavamony.⁵⁷ Met deze laatste onderscheidt hij drie soorten, en niveaus, van fenomenologisch onderzoek: de beschrijvende, de interpreterende, en de hermeneutische fenomenologie. De eerste is, zegt hij, 'more empirically grounded in the examination of the data'; de tweede 'seeks to grasp a deeper meaning of religious phenomena'; en de derde bestudeert godsdienstige data 'in their historical context as well as in their structural connections'.⁵⁸ In navolging van Dhavamony stelt Sooklal dat fenomenologie 'is neither merely descriptive nor normative', en ons in staat

⁵⁰ Zie Westerlund 1985; Platvoet 1985b; zie verder McKenzie 1989; Platvoet 1989; en Platvoet, Cox & Olupona 1996

⁵¹ Eén daarvan is Robin Horton, die één van de voormannen van het intellectualisme is, een verklarende benadering in godsdienstantropologie (zie Morris 1987: 304-309). Zie verder Horton 1984, 1992. Een andere uitzondering is Okot p'Bitek die het westers-christelijk kader van sommige sociaal-anthropologische studies van Nilo-hamitische inheemse godsdiensten, zoals die van de Nuer door Evans-Pritchard, fel aanviel (cf. p'Bitek 1971). Nog één is Michael Bourdillon, die op grond van een non-cognitivistische benadering 'no ultimate contradiction' ervaart tussen 'being religious and being a sociologist of religion: I claim to be both' (Bourdillon 1992: 3, 7; 1980).

⁵² De Universiteit van Durban-Westville is in het apartheidstelsel ontstaan als de universiteit van en voor de afstammelingen van de migranten uit Brits Indië. Zij heeft ook een *Department of Indian Philosophy* en een voor *Indian Languages*. Verder heeft zij een *Department of Islamic Studies*, dat sterk op de islam op het Indisch subcontinent is georiënteerd; en een *Department of Science of Religion* dat zich ook voornamelijk op de Indische en Aziatische godsdiensten richt. Het aantal studenten uit de andere bevolkingsgroepen aan deze universiteit neemt sinds enkele jaren echter snel toe.

⁵³ ASRSA is sinds 1978 het godsdienstwetenschappelijk genootschap van Zuid Afrika, en in intentie van Zuidelijk Afrika. Daar begint het zich nu ook feitelijk over uit te strekken.

⁵⁴ Sooklal 1990

⁵⁵ Sooklal 1990: 6

⁵⁶ King 1983

⁵⁷ Dhavamony 1973

⁵⁸ Sooklal 1990: 8

stelt 'the inner meaning of a phenomenon, as it is lived and experienced by religious men' te ontdekken. Die *inner meaning* is voor Dhavamony en Sooklal de 'empirical essence' van een godsdienstig verschijnsel. Godsdienstfenomenologie is [32] daarom, zegt Sooklal, een 'empirical science'.⁵⁹ Op grond van deze keuzes is *Children of immortality* een 'kerkhistorische' studie van de Ramakrishna-beweging in Zuid Afrika. De visie van de beweging op zichzelf en op haar context is de norm van dit beschrijvend onderzoek. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Sooklals boek door *The Ramakrishna Centre of South Africa* is gepubliceerd.

Mijn tweede voorbeeld zijn twee boekjes van Shirley Thorpe over godsdiensten zonder schrift in Afrika en erbuiten.⁶⁰ Zij is *Senior Lecturer* aan de *University of South Africa* (UNISA) te Pretoria, Zuid Afrika, een 'open universiteit' met 110.000 studenten uit geheel Zuidelijk Afrika. Unisa behoort, met Pietermaritzburg, Kaapstad en Durban-Westville tot de belangrijkste centra van godsdienstwetenschap in Zuid Afrika. Unisa is extra belangrijk omdat het zo'n grote uitstraling over heel de regio heeft. Haar *Departement voor Godsdienstwetenskap* wordt geleid door Kobus Krüger, wiens *Studying Religion* (1982¹)⁶¹ ik onlangs in *Numen* besprak.⁶² De twee boekjes van Thorpe zijn echt inleidend, maar voorzien in Zuid en Zuidelijk Afrika in een grote behoefte omdat de inheemse godsdiensten van Afrika en schriftloze godsdiensten in het algemeen daar tot voor kort niet tot het takenpakket van de godsdienstwetenschap in engere zin werden gerekend, maar aan antropologen werden overgelaten. Het is daarom te betreuren dat haar beide boekjes zo geheel van de geest van Eliade doortrokken zijn.⁶³

Thorpe benadert deze godsdiensten vanuit wat zijzelf een 'strictly religious perspective' noemt. Zij legt alle nadruk op hun spiritualiteit en holisme als genees- en redmiddelen voor de moderne mens die door de 'most devastating diseases' van eenzaamheid en gebrek aan echte communicatie wordt bedreigd en door de 'forces of the future' wordt overweldigd.⁶⁴ De kern van de 'spiritual edification' die zij de moderne westerse mens wil aanreiken vanuit de studie van *primal religions* is hun 'holistic consubstantiality', die zij omschrijft als 'the strong collective cord unifying individuals, social groups and the world of nature [into one community] with the spiritual forces believed to be effective and resident there'.⁶⁵ Die 'consubstantiality of life [...] of primal religious traditions must become a vital principle in all religious orientation. [...] This principle must become embedded in our deepest approach to life'.⁶⁶

⁵⁹ Sooklal 1990: 8

⁶⁰ Thorpe 1992a, 1992b

⁶¹ Krüger 1988

⁶² Platvoet 1993b

⁶³ Platvoet 1993c

⁶⁴ Zie Thorpe 1992a: VII, 119, 120, 122, 125; en ook: 6-8, 29, 111; Thorpe 1992b: VIII, 9, 120-123

⁶⁵ Zie Thorpe 1992b: 6, 9, 112-113, 114, 115, 117, 120, 122

⁶⁶ Thorpe 1992b: 122

Thorpe's godsdienstwetenschap wordt normatief waar *description* in *prescription* overgaat, en analyse in nu eens een strenge preek dan weer liefdevol pastoraat. De preek richt ze tot de orthodox-christelijke Zuid-afrikanen die godsdiensten zonder schrift tot nu toe arrogant, 'with repulsion and disdain, [... with] closed minds and, what is worse, lack of compassion' hebben benaderd. Zonder nederigheid zullen zij niets van deze godsdiensten kunnen leren.⁶⁷ Anderen bezitten die nederigheid wel, vinden 'the need to interact with others' wettelijk en zien die behoefte 'in the universal need for religion' weerspiegelt. Die anderen zullen de 'common bond of humanity which unites modern man and primal people' aanvaarden en zich godsdienstig door hen laten verrijken, want de mens is niet 'capable of standing alone [33] in the universe'.⁶⁸ Deze stichtelijkheid verhindert haar om godsdiensten ook aan beperkt-verklarend onderzoek te onderwerpen en leidt tot een geamputeerde vorm van godsdienstwetenschap. Thorpe maakt wel van etnografie gebruik, maar uitsluitend voor beschrijving en globale situering. Beperkt-verklarend onderzoek, morfologisch en functioneel, ligt geheel buiten haar vizier. Daarmee werpt haar eigen godsdienst zijn *shadow* op de *shape* van de godsdiensten die ze onderzoekt.⁶⁹

Mijn derde voorbeeld is de analyse van Jacob Olupona van de rituelen rond de *oba* ('vorst') van Ondo in Nigeria.⁷⁰ Olupona was *Senior Lecturer* aan de *Obafemi Awolowo University* te Ilé-Ifé in Nigeria, en is nu *Associate Professor* aan het *Afro-American & Black Studies Program* van de *University of California* te Davis (CA.). Hij is bovendien de coördinator van het voorlopig bestuur van de *African Association for the Study of Religions*, een onlangs opgericht genootschap voor zowel alle godsdienstwetenschappers in Afrika als die van de godsdiensten van Afrika aan universiteiten buiten Afrika. Zijn boek behandelt de ontwikkeling in de koloniale tijd (1870-1960) van de traditionele rituelen rond het Ondo koningschap tot een overkoepelende *civil religion* voor alle Ondo-Yoruba, of ze nu christen, moslim of inheems-gelovig zijn. Centraal in die cultus van *oba* ('koning') staan de mythen, riten en festivals voor de goden Oramfe en Ogun die ieder op hun eigen wijze de bestaande politieke orde en de etnische identiteit van de Ondo-Yoruba uitdrukken en legitimeren. In menig opzicht is dit boek een enorme stap voorwaarts in de studie van de inheemse godsdiensten van Afrika. Het laat aan de hand van een indringende *case study* de vitaliteit van deze adoptieve en adaptieve godsdiensten zien. Het generaliseert niet van één naar de (of alle) inheemse godsdienst van Afrika. Het is een historisch-etnografisch én sociaalwetenschappelijk boek.

Olupona's boek heeft drie 'lagen'. Het bestaat uit een historisch-etnografische beschrijving. Daarop worden sociaal-wetenschappelijke, functionele en contextuele analyses toegepast. Die worden met 'hermeneutische' interpretaties gecomplementeerd. In de beschrijving en sociaal-wetenschappelijke analyse ligt de grote kracht van dit boek; in de 'herme-

⁶⁷ Thorp 1992b: 121

⁶⁸ Thorpe 1992b: 119

⁶⁹ Zie Pye 1992: 24-31

⁷⁰ Olupona 1991

neutiek' zijn methodologisch tekort. Vooral het tweede niveau is cruciaal in dit boek: dat stelde Olupona in staat de *civil religion* functie van deze Ondo *rituals of royalty* aan het licht te brengen. Op het derde niveau echter past hij de creatieve, of totale, hermeneutiek van Eliade toe,⁷¹ die de moderne mens wil herscheppen door de cultuur en godsdienst van de archaische mens, de echte *homo religiosus*, wereldwijd te verbreiden.⁷² Olupona voegt aan zijn functionele analyses meta-empirische interpretaties toe, zoals die omtrent de verandering in de 'ontologische' staat die de tot het koningschap uitverkoren kandidaat zou ondergaan tijdens zijn 'pelgrimstocht naar het middelpunt'.⁷³ Olupona noemt de rituelen, die de gekozen kandidaat in zijn nieuwe staat van koning installeren, een 'archetype', een 'goddelijk model' en een 'primordiale handeling', die de actoren met een 'transcendente werkelijkheid' in contact brengt. [34] Als hij driemaal ritueel rond een boom loopt, trekt hij driemaal rond de *axis mundi* om daarna de 'oer-heuvel' te beklimmen.⁷⁴

Deze interpretaties op de wijze van Eliade roepen bij mij twee soorten bezwaren op. Ze berusten niet op etnografische data,⁷⁵ en ze zijn niet nodig op het vlak van de functionele analyse. Ze zijn 'scheppend' in twee betekenissen: ze verwoorden geen werkelijkheid zoals de Ondo die zien, maar voegen aan hun geloofsvisies de spirituele interpretaties van Olupona van dit ritueel toe in termen die hij ontleent aan een transnationale inclusieve godsdienst met een geloofsleer over de archaische mens als *homo religiosus*, zoals die door Eliade is ontworpen en door een religieuze, christelijke en post-christelijke, groep wetenschappers wordt uitgedragen. Ze voegen godsdienst aan godsdienst toe.

Daarmee, en dat is mijn tweede bezwaar, doet Olupona veel meer dan alleen maar beschrijven en interpreteren. In feite grijpt hij daarmee in de religieuze verhoudingen tussen de Ondo-Yoruba in. Sommige Ondo intellectuelen en traditionele religieuze leiders zullen deze interpretaties van Olupona verwelkomen als een aanzienlijke versterking van de Ondo inheemse godsdienst in zijn concurrentie met de andere godsdiensten op de Ondo religieuze markt. Daarmee versterkt Olupona een religieus complex dat zelf voor een belangrijk deel een koloniale constructie was.⁷⁶ Al met al, hoe terecht de bezwaren van Olupona ook zijn tegen het christelijk-liberale kader van de eerste generatie godsdienstwetenschappers in Afrika, zijn eigen godsdienstwetenschap blijkt ook door een theologie te worden gevoed.

De strijd op het noordamerikaans continent

Terwijl het religionisme in Afrika nog zo goed als onomstreden is, is op het noordamerikaans continent al sinds minstens 1968 een *Methodenstreit* tussen voor- en tegenstanders van religionisme gaande die vooral de laatste tien jaar een fel karakter heeft. Aanvankelijk

⁷¹ Zie Eliade 1969: 36, 57-71

⁷² Eliade 1969: 69-70, waar hij godsdienstwetenschappers oproept om in deze tijd, waarin cultuur 'planetair' wordt, hun verantwoordelijkheid te nemen en bij te dragen tot de *planétisation* van de [ware] cultuur.

⁷³ Olupona 1991: 60, 61

⁷⁴ Olupona 1991: 68-69

⁷⁵ Zie voor bewijsvoering Platvoet 1993b: 336-337

⁷⁶ Olupona 1991: 31-33; Platvoet 1993b: 335, 336

stond daarin vooral het wetenschappelijk werk van Eliade centraal, en in minder mate dat van Wilfred Cantwell Smith.⁷⁷ De laatste jaren is de strijd [35] meer verlegd naar themata die uit het werk van Eliade voortkomen, zoals het *sui-generis* karakter van godsdienst, en vooral het 'recht' op autonomie van de op Eliade geïnspireerde godsdienstwetenschap, d.w.z. op een eigen paradigma dat door deze wetenschappers zelf ontworpen is. Die daar gevoerde strijd heeft vele facetten.⁷⁸

Het is enerzijds een strijd tussen theologie, kerkelijk of kritisch, religionistische 'fenomenologie', en seculariserende godsdienstwetenschap om binnen de in de VS geldende scheiding van kerk en staat te kunnen bepalen welke van deze disciplines wel, en welke niet, of minder, recht hebben op een plaats aan de seculiere universiteit. Het is anderzijds een strijd tussen twee richtingen binnen de godsdienstwetenschap: het religionisme van Eliade c.s., belichaamd in de 'Chicago school' en in de door Eliade aldaar in 1959 opgerichte, vrij besloten *American Society for the Study of Religion*, met het tijdschrift *History of Religions* als orgaan; en de epistemologisch open, seculariserende godsdienstwetenschap [36] van Donald Wiebe, die de 'Toronto school' leidt en samen met Luther Martin, Thomas Lawson en Rosalind Hackett de sociaal-wetenschappelijk ingestelde, open en innovatieve *North American Association for the Study of Religions* in het midden van de jaren tachtig heeft opgericht, en het jonge, belangrijke tijdschrift *Method & Theory in the Study of Religion* als orgaan heeft.

De Chicago school claimt autonomie voor godsdienstwetenschap op grond van zowel het *sui-generis* karakter van zijn voorwerp van onderzoek, als recentelijk, in de publicaties van Pals, op grond van de wetenschapsleer van de wetenschapsfilosoof Imre Lakatos. Volgens Pals stelt Lakatos dat wetenschappen om de hegemonie over een bepaald deelgebied van onze werkelijkheid strijden.⁷⁹ Daartoe hebben ze zich voorzien van een harde kern van axiomata: stellingen die niet kunnen worden opgegeven, hoewel ze niet bewezen noch ontkracht kunnen worden. Ze zijn 'virtually immune to criticism or revision'.⁸⁰ Die axiomata fungeren als het paradigma van een wetenschap en bepalen als *explanatory theory* haar identiteit, dienen als haar heuristisch ontwerp, en bepalen de vruchtbaarheid van haar onderzoek. Iedere wetenschap omgeeft haar harde, axiomatische kern met een "protective belt" of hypotheses'. Die dient enerzijds om de harde kern tegen falsificatie te behoeden, en fun-

⁷⁷ Zie voor stellingname tegen het religionisme in de periode tot ± 1980: Baird 1968, 1971, 1975a; Helfner 1968a; Oxtoby 1968; Penner 1968, 1975a, 1975b; M. Smith 1968; Penner & Yonan 1972; Pümmer 1972; Wiebe 1975; Wiebe 1979; Saliba 1976a, 1976b; Dudley 1977. Zie voor de verdediging van het religionisme in die periode, W.C. Smith 1962, 1975, 1980; Eliade 1969; Ricketts 1970, 1973; Allen 1972, 1978; pro *but with respectful dissent*: J.Z. Smith 1972.

⁷⁸ Voor stellingname tegen het religionisme in de periode na 1980, zie Segal 1983, 1989a, 1989b; Wiebe 1984a, 1984b, 1984c, 1985, 1986, 1988, 1989, 1990; Segal & Wiebe 1989, 1990; Alton 1986, 1989; Penner 1986, 1989; Neusner 1988; Paus 1989; Rudolph 1989. Voor stellingname pro sinds 1980, zie Brenneman & Yarian 1982; W.C. Smith 1984; Davis 1984, 1986; Dawson 1986, 1990; Allen 1988; Pals 1990a, 1990b, 1990c; Pruett 1990.

⁷⁹ Ik geef op een vrije wijze de visie van Pals op de theorie van Lakatos weer. Lakatos zelf heb ik niet bestudeerd.

⁸⁰ Pals 1986: 26

geert anderzijds als het gebied waarin voortgang in kennis kan worden geboekt, omdat deze hypothesen wel kunnen worden veranderd. Omdat een wetenschap niet op de redelijkheid van haar harde kern kan worden beoordeeld, kan uiteindelijk alleen haar productie van wetenschappelijke kennis als test van haar recht op autonomie, en financiering, gelden.⁸¹

Als voorbeelden verwijst Pals o.a. naar de biologie en de literatuurwetenschap. De biologie, als de wetenschap van het organische leven, verzet zich op grond van haar *disciplinary axiom* tegen een reductie van haar theorieën omtrent levende materie tot de theorieën die in de fysica, de studie van de levenloze materie, gelden. Een dergelijke reductie toestaan zou het opgeven van het eigen paradigma, onderzoeksterrein, autonomie en identiteit betekenen. Evenzo weigert literatuurwetenschap haar theorieën over literaire teksten tot die van de politieke, sociale, economische of andere wetenschappen te herleiden.⁸² Pals nu postuleert dat het paradigma van Eliade, dat stelt dat godsdienst volgens zijn eigen aard, dus vanuit godsdienst en met behulp van godsdienstige data, dient te worden verklaard, tot de harde, onopgeefbare kern van de godsdienstwetenschap als academische discipline behoort. De godsdienstwetenschap claimt daarmee 'terecht' het recht om haar onderzoeksgebied, godsdienst, op haar eigen wijze te onderzoeken. De wetenschapsproductie die dat sinds Müller heeft opgeleverd staft het recht van deze godsdienstwetenschap op dit onderzoeksterrein.⁸³

Een andere verdediger van deze benadering is Lorne Dawson, die het eigene van godsdienst in 'references to the transcendent' ziet en meent dat eigene als de "disciplinary axiom" kan dienen die de academische studie van godsdienst 'a suitable foundation', demarcatie en focus verschaft.⁸⁴

Segal en Wiebe laten weinig heel van deze pogingen om het religionisme een autonome status binnen de universiteit te bezorgen. Ze laten zien dat Pals nogal selectief met de wetenschapsleer van Latakos omgaat, en dat, hoewel Pals een positie tussen [37] het dogmatisch reductionisme van Freud en het dogmatisch antireductionisme van religionisten van Müller tot Eliade probeert te vinden, zijn uiteindelijk doel de verdediging van de 'eigen aard', het *sui generis* karakter, van godsdienst is, opdat die als *disciplinary axiom* van een non-reductionistische godsdienstwetenschap kan gelden en haar plaats binnen de universiteit kan legitimeren.⁸⁵

Pals spreekt dat in zijn antwoord ook onomwonden uit: 'my stated aim [...] has been to defend the irreducible nature of religion in the face of reductionist critiques'.⁸⁶ Verder vindt hij dat zijn verdediging dat *sui generis* niet minder dogmatisch en speculatief is dan die van eerdere religionisten en reductionisten.⁸⁷ Hij verdedigt in feite het arbitraire recht van religionistische godsdienstwetenschappers om te vinden dat zij gelijk hebben en hun tegenstan-

⁸¹ Pals 1986:, 26, 29-31

⁸² Pals 1987: 276

⁸³ Pals 1987: 269sq.; zie ook Pals 1990b

⁸⁴ Dawson 1990: 40-41

⁸⁵ Segal & Wiebe 1989.

⁸⁶ Pals 1990c: 704

⁸⁷ Pals 1990c: 704-705

ders dat niet hebben: 'they are mistaken, while she [*sic*] is not. [...] The response of the humanist is [...] to insist that [...] they have applied the wrong axiom'; en 'who provides a theorem that best explains the data [of religions]? Humanists insist - and are justified in seeking to prove - that Eliade does, and that Freud and Marx do not'⁸⁸

Ter afsluiting

Mijn conclusie is dat voorlopig de tussenpositie van een empirische, non-cognitivistische godsdienstwetenschap, zoals die in Nederland en omliggende landen de toon aangeeft sinds 1973,⁸⁹ in Noord-Amerika nog niet in zicht lijkt te komen. Gelovige godsdienstwetenschappers kunnen daar blijkbaar nog steeds niet afrekenen met het trauma van de totale verklaring van godsdienst, die sommige sociale wetenschappers in de 19e en vroege 20e eeuw van godsdienst meenden te kunnen geven. Zij stellen zich nog steeds in slagorde op tegenover sociaal-wetenschappelijke benaderingen van godsdienst. Die tegenstelling is echter al lang achterhaald. Dat blijkt niet alleen uit het leven en het werk van Jan van Baal.⁹⁰ Onder sociale wetenschappers zijn sinds minstens een halve eeuw nogal wat religionisten te vinden, zoals ook Pals, tot zijn verbazing, moest constateren,⁹¹ terwijl er zich omgekeerd onder de godsdienstwetenschappers agnosten en atheïsten bevinden. Het inzicht dat het hier niet om een tegenstelling gaat die inherent is aan de aard van bepaalde wetenschappelijke disciplines, maar om verschil in de kosmologie van de beoefenaren van die wetenschappen, en dus om een buitenwetenschappelijk probleem, wint in Noord Amerika nog niet veld.

Om misverstanden en verkeerde conclusies te voorkomen, wil ik benadrukken dat iedere stroming, reductionistische, religionistische en agnostische godsdienstwetenschap, op haar eigen wijze belangrijke bijdragen hebben geleverd aan onze kennis van de godsdiensten van de mensheid. Die bijdragen hebben ze geleverd ondanks, en voor een belangrijk deel ook *dank zij*, hun ideologische, theologische of methodologische inspiratie. Daarom dient de strijd om een zo optimaal mogelijke methodologie [38] niet tot een anathema van welke richting dan ook te leiden. De wetenschapsleer van Lakatos, voorzover ik die nu begrijp, wordt beter toegepast door onderlinge concurrentie van paradigmata binnen de godsdienstwetenschap te tolereren en te stimuleren dan door slechts één methodologie toe te laten en autonomie voor die benadering te eisen. Immers, deze drie richtingen zijn in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap niet alleen elkaars concurrenten, maar ook elkaars complementen gebleken. Tegelijk dient de methodologische discussie stevig te worden voortgezet. Het is immers ook duidelijk dat zowel de religionistische als de reductionistische, en waarschijnlijk ook de non-cognitivistische godsdienstwetenschap, niet die graad

⁸⁸ Pals 1990c: 705-706

⁸⁹ Sinds van Baaren & Drijvers 1973

⁹⁰ Zie noot 26

⁹¹ Pals 1986: 18-19: '[The] view, [that] the religious life is something unique and irreducible, an entity all its own, [... has won] within the most recent decades [...] the surprising endorsements from the realm of none other than that old deluder, sociology. [...] Both Robert Bellah and Peter Berger announced that they could find no more appropriate avenue into religion than the classic doctrine of the irreducible sacred'.

van objectiviteit in dit razend moeilijke veld van onderzoek bereiken waar ze als wetenschap naar dienen te streven op last van het ethos dat ze in opdracht van de samenleving hebben ontwikkeld. Vooral de koudwatervrees van religionisten voor sociaal-wetenschappelijk onderzoek en theorievorming is een grote blokkade in de vooruitgang van de godsdienstwetenschap. Dat geldt zowel voor het verzamelen van data door toepassing van de methoden die door de sociale wetenschappen zijn ontwikkeld, als voor de continue theoretische en methodologische reflectie op de analyse van data in de sociale wetenschappen. Die processen verlopen daar veel diverser en tumultueuzer, en leveren er veel meer vrucht op, dan in de godsdienstwetenschap dat een kalme binnenzee is ondanks de hier behandelde polemiek.

References

- Allen, D., 1972, 'Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience', in *The Journal of Religion* 52: 170-186
- Allen, D., 1978, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. The Hague, etc.: Mouton (= *Religion and Reason; Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion*, 14)
- Allen, D., 1988, 'Eliade and History', in *The Journal of Religion* 68: 545-565
- Alton, B., 1986, 'Method and Reduction in the Study of Religion', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 15, 2: 153-164
- Alton, B., 1989, 'Before Method: Cognitive Aims in the Study of Religion', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 18, 4: 415-425
- Baal, Jan van, 1972, *Boodschap der drie illusies: overdenkingen over religie, spel en kunst*. Assen: van Gorcum
- Baal, Jan van, 1985, *Boodschap uit de stilte: een herschikking van berichten over Jesus naar antropologische methode*. Baarn: ten Have
- Baal, Jan van, 1990, *Mysterie als openbaring*. Utrecht: ISOR
- 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 (= *Religion and Reason; Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion*, 8)
- Baird, R.D., 1968, 'Interpretative Categories in the Study of Religions', in Helfner 1968b: 17-30
- Baird, R.D., 1971, *Category Formation and the History of Religions*. The Hague, etc.: Mouton (= *Religion and Reason; Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion* 1)
- Baird, R.D.. 'Postscript: Methodology, Theory and Explanation in the Study of Religion', in Baird 1975b: 111-122
- Baird, R.D. (ed.), 1975b, *Methodological Issues in Religious Studies*. Chico (Ca.): New Horizons Press

- Bellon, K., 1932, *Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap*. Nijmegen: Dekker & van de Vegt
- Berger, Peter, 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City (N.Y.): Doubleday
- p'Bitek, Okot, [1971], *African Religions in Western Scholarship*. Kampala, etc.: East African Literature Bureau
- Bleeker, C.J., 1956, *De structuur van de godsdienst: hoofdlijnen ener fenomenologie van de godsdienst*. Den Haag: Servire
- Boeke, R., 1957, *Divinatie, met name bij Rudolf Otto*. Leeuwarden: Dijkstra
- Bourdillon, M.F.C., 1980, 'Introduction', in Bourdillon & Fortes 1980: 1-27
- Bourdillon, M.F.C., 1992, *Religion and Society: A Text for Africa*. Gweru (Zimbabwe): Mambo Press
- Bourdillon, M.F.C., & M. Fortes (eds.) 1980, *Sacrifice*. London: Academic Press
- Bosch, L.P. van den, 1993, 'Friedrich Max Müller: Een victoriaans geleerde over het onderzoek naar mythen en religie', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47, 3 (juli 1993): 186-200
- Brandewie, E., 1983, *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*. Lanham, etc.: University Press of America
- Brenneman, W.L., & S.O. Yarian 1982, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*. Pennsylvania, etc.: The Pennsylvania State University Press
- Brunt, L., (red.) 1977, *Anders bekeken: Wet en werkelijkheid in sociaal onderzoek*. Meppel, etc.: Boom
- Davis, Ch., 1984, "'Wherein There Is No Ecstasy'", in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 13, 4: 393-400
- Davis, Ch., 1986, 'The Immanence of Knowledge and the Ecstasy of Faith', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 15, 2: 191-196
- Dawson, L.L., 1986, 'Neither Nerve nor Ecstasy: Comment on the Wiebe-Davis Exchange', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 15, 2: 145-151
- Dawson, L.L., 1990, 'Sui generis Phenomena and Disciplinary Axioms: Rethinking Pals' Proposal', in *Religion* 20, 1: 38-51
- Dhavamony, M., 1973, *Phenomenology of Religion*. Rome: Gregorian University Press (= *Documenta Missionalia*, 7)
- Dijk, A. van, 1976, 'Het Darmstadter Kongress van de *Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte* in gemengd Nederlands-Duits perspectief: De godsdienstfenomenologie bestreden', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 30, 3 (juli 1976): 177-181
- Dudley III G., 1977, *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics*. Philadelphia: Temple University
- Eliade, M., 1958, *Patterns in Comparative Religion*. London, etc.: Sheed & Ward
- Eliade, M., 1964a, *De mythe van de eeuwige terugkeer: Archetypen en hun herhaling*. Hilversum: De Boer/Paul Brand

- Eliade, M., 1964b, 'Het schrikbewind van de geschiedenis', in Eliade 1964a: 125-145
- Eliade, M., 1969, *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago, etc.: The University of Chicago Press
- Eliade, M., 1974⁴ (1960¹), *Myths, Dreams & Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality*. London, etc.: Collins/Fontana
- Helfner, J.S., 1968a, 'Introduction', in Helfner 1968b: 1-7
- Helfner, J.S., (ed.) 1968b, *On Method in the History of Religions*. Middletown (Con.): Wesleyan University Press
- Hoens, D.J., J.H. Kamstra, D.C. Mulder e.a. 1985, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*. Kampen: Kok
- Horton, Robin, 1984, 'Judaean-Christian Spectacles: Boon or Bane to the Study of African Religions', in *Cahiers d'Études africaines* no. 96, vol. 24, 4 (1984): 391-436
- Horton, Robin, 1992, *Patterns of Thought in Africa and the West: Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press
- King, U., 1983, 'Historical and Phenomenological Approaches', in Whaling 1983: 29-164
- Koningsveld, P. S. van, 1993, *Sprekend over de islam in de moderne tijd*. Amsterdam: Prometheus
- Kristensen, W.B., 1960, *The Meaning of Religion; Lectures in the Phenomenology of Religion*. The Hague: M. Nijhoff
- Krüger, J.S., 1988 (1982¹), *Studying Religion: An Introduction to Science of Religion*. Pretoria: University of South Africa
- Leach, E., 1966, 'Sermons by a Man on a Ladder', in *New York Review of Books*, 20 October 1966, 28-31
- Leeuw, G. van der, 1970² (19481), *La religion dans son essence et ses manifestations; phénoménologie de la religion*. Paris: Payot
- McKenzie, P., 1989, 'The History of Religions in Africa', in Pye 1989: 99-106
- Morris, Brian, 1987, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mulder, D.C., 1985, 'De verhouding van het vak tot de theologie', in Hoens, Kamstra, Mulder e.a. 1985: 40-45
- Müller, F. M., 1873, *Introduction to the Science of Religion; Four Lectures Delivered at the Royal Institution*. London: Longmans, Green
- Müller, F.M. 1878, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India*. London: Williams & Norgate
- Müller, F.M., 1889, *Natural Religion: the Gifford Lectures Delivered before the University of Glasgow in 1888*. London, etc.: Longmans, Green & Co.
- Neusner, J., (ed.) 1968, *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden: Brill
- Neusner, J., 1988, 'Theology and Secularism in the Trivialization and Personalization of Religion in the West', in *Religion* 18, 1: 21-35

- Olupona, J.K., 1991, *Kingship, Religion, and Rituals in a Nigerian Community: A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Olson, C., 1989, 'Theology of Nostalgia: Reflections on the Theological Aspects of Eliade's Work', in *Numen* 36, 1: 98-112
- Olson, C., 1992, *The Theology and Philosophy of Eliade: Seeking the Centre*. London: Palgrave Macmillan
- Otto, R., 1963, *Het heilige: Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*. Hilversum: de Boer/Paul Brand
- Oxtoby W.G., 1968, 'Religionswissenschaft Revisited', in *Neusner* 1968: 590-608
- Pals, D., 1986, 'Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion', in *Journal of Religion* 66 (1986): 18-36
- Pals, D., 1987, 'Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?', in *Journal of the American Academy of Religion* 55, 2: 259-282
- Pals, D., 1990a, 'Autonomy, Legitimacy, and the Study of Religion', in *Religion* 20, 1: 1-16
- Pals, D., 1990b, 'Autonomy Revisited: A Rejoinder to its Critics', in *Religion* 20, 3: 30-37
- Pals, D., 1990c, 'Axioms without Dogmas', in *Journal of the American Academy of Religion* 59, 4: 703-709
- Paus, A., 1989, 'The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the "History of Religions"', in *Religion*, 19, 2: 137-149
- Penner, H., 1968, 'Myth and Ritual: A Wasteland or a Forest of Symbols?', in Helfner 1968: 46-57
- Penner, H., 1975a, 'Creating a *Brahman*: A Structural Approach to Religion', in Baird 1975b: 49-64
- Penner, H., 1975b, 'The Problem of Semantics in the Study of Religion', in Baird 1975b: 79-93
- Penner, H., 1986, 'Criticism and the Development of a Science of Religion', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 15, 2: 165-175
- Penner, H., 1989, *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*. New York, etc.: Peter Lang
- Penner, H. & E. Yonan 1972, 'Is a Science of Religion Possible?', in *The Journal of Religion* 52 (1972): 107-133
- Platvoet, Jan G., 1982, *Comparing Religions: A Limitative Approach; An Analysis of Akan, Para-Creole and IFO-Sananda Rites and Prayers*. The Hague: Mouton
- Platvoet, Jan G., 1985a, 'Drie stromingen in de godsdienstwetenschap: Een korte geschiedenis van dit vak', in Hoens, Kamstra & Mulder 1985: 45-60
- Platvoet, J.G., 1985b, review of Westerlund 1985 in *Journal of Religion in Africa* 15, 3: 244-247
- Platvoet, Jan G., 1989, 'The Institutional Environment of the Study of Religions in Africa south of the Sahara', in Pye 1989: 107-126

- Platvoet, Jan G., 1993a, 'De wraak van de "primitieven": Godsdienstgeschiedenis van Neanderthaler tot *New Age*', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47, 3 (juli 1993): 237-238
- Platvoet, Jan G., 1993b, 'Programmatic Statements from Africa, 1982-1992', in *Numen* 40, 3 (september 1993): 322-327
- Platvoet, J.G., 1993c, 'Eliade at UNISA: A Review Article', in *Journal for the Study of Religion* 6, 2 (September 1993) 103-112
- Platvoet, J.G., J.L. Cox & J.K. Olupona (eds.) 1996, *The Study of Religions in Africa: Past, Present, & Prospects* (selected proceedings of the first IAHR Regional Conference in Africa on 'The Study of Religions in Africa' in the University of Zimbabwe, Harare, Zimbabwe, 15-19 September 1992). Cambridge: Roots and Branches
- Pruett, G.E., 1990, 'World Theology and World Community: The Vision of Wilfred Cantwell Smith', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 19, 4: 397-412
- Pümmer, R., 1972, 'Religionswissenschaft or Religiology?', in *Numen* 19: 91-127
- Pye, M., (ed.) 1989, *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religions*. Marburg: diagonal-Verlag
- Pye, Michael, 1992, *Religion: Shape and Shadow; An Inaugural Lecture Delivered at the University of Lancaster in May 1992*. [Lancaster: University of Lancaster]
- Ricketts, M.L., 'The Nature and Extent of Eliade's "Jungianism"', in *Union Seminary Quarterly Review* 25, 2 (Winter 1970): ???-229-???
- Ricketts, M.L., 1973, 'In Defense of Eliade: Towards Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions', in *Religion* 3: 13-34
- Rossano, P., 1970, 'The Religious Inclination', in *Secretariatus Pro Non-Christianis* 1970, *Religions: Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding*. Roma: Editrice Ancora, 27-43
- Rudolph, K., 1989, 'Mircea Eliade and the "History" of Religions', in *Religion* 19, 2: 101-127
- Saliba, J.A., 1976a, '*Homo Religiosus*' in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: Brill
- Saliba, J.A., 1976b, 'Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections', in *Religion* 6, 1: 150-175
- Schleiermacher, F., 1958, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row
- Segal, R.A., 1983, 'In Defense of Reductionism', in *Journal of the American Academy of Religion* 51, 1 (March 1983): 97-124
- Segal, R.A., 1983a, 'Religion and the Social Sciences', in Segal 1989b: 5-36
- Segal, R.A., 1989, *Religion and the Social Sciences; Essays on the Confrontation*. Atlanta [Georgia]: Scholars Press
- Segal, R.A., & D. Wiebe 1989, 'Axioms and Dogmas in the Study of Religion', in *Journal of the American Academy of Religion* 57, 3: 591-605

- Segal, R.A., & D. Wiebe 1990, 'Rejoinder', in *Journal of the American Academy of Religion* 59, 4: 709-713
- Shakespeare, William, 1950, *The Works of William Shakespeare; edited by William George Clark and William Aldis Wright*. London: Macmillan
- Smart, Ninian, 1973, *The Science of Religion & The Sociology of Knowledge; Some Methodological Questions*. Princeton (N.J.): Princeton University Press
- Smith, J.Z., 1972, 'The Wobbling Pivot', in *The Journal of Religion* 52: 134-149
- Smith, M., 1968, 'Historical Method in the Study of Religions', in Helfner 1968b: 8-16
- Smith, W.C., 1964, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan
- Smith, W.C., 1975, 'Methodology and the Study of Religion: Some Misgivings', in Baird 1975: 1-25
- Smith, W.C., 1980, 'Belief: A Reply to a Response', in *Numen* 27, 2: 247-255
- Smith, W.C., 1984, 'The Modern West in the History of Religion', in *Journal of the American Academy of Religion* 52, 1: 3-18
- Sooklal, A., 1990, *Children of Immortality: The Ramakrishna Movement with special emphasis on the South African Context*. Red Hill (South Africa): The Ramakrishna Centre of South Africa
- Storr, A, 1982⁶, *Jung*. [Glasgow]: Fontana/Collins
- Thorpe, S., 1992a (1991¹), *African Traditional Religions: An Introduction*. Pretoria: University of South Africa
- Thorpe, S., 1992b, *Primal Religions Worldwide: An Introductory, Descriptive Review*. Pretoria, University of South Africa
- Trompf, G., 1987, *Friedrich Max Müller as a Theorist of Comparative Religion*. Bombay: Shakutala Publishing House
- Trompf, G., 1990, *In Search of Origins*. London: Oriental University Press
- Tyloch W., (ed.), 1984, *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*. Warsaw: Polish Scientific Publishers
- Vroklage, B.A.G., 1949, *Algemene inleiding en de godsdienst der primitieven*. Roermond etc.: Romen, 1949 (= *De godsdiensten van de mensheid*, 1)
- Westerlund, D., 1985, *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Whaling, F. (ed.) 1983, *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 volumes; Volume 1: The Humanities*. Berlin, etc.: Mouton
- Wiebe, D., 1975, 'Explanation and the Scientific Study of Religion', in *Religion* 5, 1: 33-52
- Wiebe, D., 1979, 'The Role of Belief in the Study of Religion; A Response to W.C. Smith', in *Numen* 26, 2: 234-248
- Wiebe, D., 1981, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, The Hague, etc.: Mouton

- Wiebe, Donald, 1984a: 'The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion', in *Sciences Religieuses/Studies in Religion* 13, 4 (najaar 1984): 401-421
- Wiebe, D., 1984b, 'Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion', in *Journal of the American Academy of Religion* 52, 1 (1984): 157-165
- Wiebe, D., 1984c, 'Does Understanding Religion Require Religious Understanding', in Tyloch 1984: 297-308
- Wiebe, D., 1985, 'A Positive Episteme for the Study of Religion', in *The Scottish Journal of Religious Studies* 4, 1 (1985): 78-95
- Wiebe, D., 1986, 'The "Academic Naturalization" of Religious Studies: Intent or Pretense', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 15, 2: 197-203
- Wiebe, D., 1988, 'Postulations for Safeguarding Preconceptions: The Case of the Scientific Religionist', in *Religion* 18, 1: 11-19
- Wiebe, D., 1989, 'Is Science Really an Implicit Religion?', in *Sciences religieuses/Studies in Religion* 18, 2 : 171-183
- Wiebe, D., 1990, 'Disciplinary Axioms, Boundary Conditions and the Academic Study of Religion: Comments on Pals and Dawson', in *Religion* 20, 1: 17-29