

METHODE OF LEERSTELSEL IN DE VERGELIJKENDE STUDIE DER GODSDIENSTEN

REDE, UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN GEWOON HOOG-
LEERAAR IN DE GODSDIENSTGESCHIEDENIS,
CHRISTELIJKE ARCHAEOLOGIE EN GODS-
DIENSTPHILOSOPHIE AAN DE ROOMSCH-
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN
OP WOENSDAG 25 JANUARI, TE 4 UUR

DOOR

Dr L. BELLON



N.V. DEKKER & VAN DE VEGT EN J. W. VAN LEEUWEN
NIJMEGEN—UTRECHT — 1928

METHODE OF LEERSTELSEL IN DE VERGELIJKENDE STUDIE DER GODSDIENSTEN

REDE, UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN GEWOON HOOG-
LEERAAR IN DE GODSDIENSTGESCHIEDENIS,
CHRISTELIJKE ARCHÆOLOGIE EN GODS-
DIENSTPHILOSOPHIE AAN DE ROOMSCH-
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN
OP WOENSDAG 25 JANUARI, TE 4 UUR

DOOR

Dr L. BELLON



N.V. DEKKER & VAN DE VEGT EN J. W. VAN LEEUWEN
NIJMEGEN-UTRECHT - 1928

Eminentie,
Messeigneurs,**
Mijne Heeren Curatoren, Professoren, Lec-
toren en Assistenten dezer Universiteit,
Dames en Heeren Studenten, en Gij allen
die deze plechtigheid met Uwe tegen-
woordigheid vereert:*

Hooggeachte Toehoorders!

Nog niet lange jaren geleden stonden vele katholieke geleerden vol wantrouwen tegenover een jonge wetenschap: de geschiedenis der godsdiensten.

Een katholiek hoogleeraar publiceerde eene brochure met het opschrift: *Qu'est-ce-que l'histoire des religions?* Zijn antwoord schreef hij er onder: *aes sonans et cymbalum tinniens*. In die tijden was zulk eene houding wel begrijpelijk. Toch hebben de geloovige geleerden zich niet laten afschrikken. Vastberaden zijn zij aan den arbeid gegaan en niemand zal ons tegenspreken, wanneer wij beweren dat vele onder hen eene eereplaats veroverd hebben in de geschiedenis en in de daaruit volgende vergelijkende studie der godsdiensten.

Intusschen echter en grootendeels dank zij de tusschenkomst der katholieke wetenschap, hebben de geschiedenis der godsdiensten, de godsdienstpsychologie en de vergelijkende studie der godsdiensten grondige methodische veranderingen ondergaan en zijn hare beoefenaars beter bewust geworden, tot hoeverre hare bevoegdheid reikt. Zooals met iedere jonge wetenschap gebeurd is, waren de verwachtingen tot het hoogste gespannen. Velen immers zagen er een strijdwapen in tegen de Kerk en alle bovennatuurlijke wereldbeschouwing. De geschiedenis der

*) Z. E. Kardinaal van Roey, Aartsbisschop van Mechelen.

**) H.H. Doorl. Hoogwaardigheden, Mgr. H. van de Wetering, Aartsbisschop van Utrecht en Mgr. A. F. Diepen, Bisschop van 's Hertogenbosch.

godsdiensten ging ons leeren, hoe de godsdienst uit hem vreemde elementen was ontstaan en zich uit geheel primitieve vormen tot geleidelijk volmaaktere opvattingen ontwikkeld had; de godsdienstpsychologie zou alle religieus denken en voelen oplossen in louter experimenteel-psychologische gegevens! Met den tijd echter is er meer bezadigdheid gekomen. De ondervinding heeft aan velen de oogen geopend. Tot anderen zijn eindelijk de vermanende stemmen uit het katholieke kamp doorgedrongen.

Wij hebben ons derhalve voorgenomen in deze inleidingsrede na te gaan, welke gevaarlijke klippen den voorspoedigen vooruitgang van de vergelijkende studie der godsdiensten hebben gestremd, of zij bij machte is ons de oplossing te brengen over den oorsprong der godsdiensten en onder welke voorwaarden zij waarlijk wetenschappelijken arbeid zal verrichten.

* * *

Zonder eene reële bepaling te willen geven van het eigenlijk wezen van den godsdienst of er een waardeoordeel over uit te spreken, zonder te willen vaststellen welk psychologisch element overheerschend is in het godsdienstig leven, kunnen wij hier eene bepaling geven, die volstaat om het godsdienstig phenomeen van alle andere te onderscheiden en om op die wijze het voorwerp van de vergelijkende studie der godsdiensten te omschrijven: Godsdienst is een geheel van betrekkingen, die de mensch onderhoudt met eene bovennatuurlijke macht, waarvan hij meent afhankelijk te zijn en gunsten wil bekomen¹).

Zoo beschouwd is de godsdienst een algemeen verschijnsel bij alle volkeren en in alle tijden. Hebben dus alle volkeren in alle tijden een godsdienst gehad zooals zij hoofdmannen, familiën, kleederen, talen bezaten, dan rijst het vermoeden oogenblikkelijk op, dat de godsdienst in den mensch aan eene onmisbare behoefte moet beantwoorden, m.a.w. voor dit algemeen phenomeen moet in de menschheid eene algemeen geldende oorzaak worden ontdekt.

Hier echter gaat het onderzoek met bijzondere moeilijkheden gepaard. Willen wij b.v. verklaren, waarom bij alle menschen eene taal gevonden wordt, dan vinden wij oogenblikkelijk het antwoord. De mensch is niet alleen een redelijk maar ook een sociaal wezen. Gedwongen door zijne natuur zelf in de maatschappij te leven

ondervindt hij noodzakelijk de behoefte gevoelens en begeerten, gedachten, verlangens en nooden, die in zijn binnenste opwellen aan zijn medemenschen mee te deelen, 't zij hij hunne hulp wil bekomen, 't zij hij uiting wil geven aan natuurlijke sympathiegevoelens. Niet zoo onmiddellijk treedt 's menschen behoefte aan godsdienst naar voren. Godsdienst heeft hij niet noodig om zijn leven te onderhouden of om zijn geslacht voor te planten. Het godsdienstig leven moet dus beantwoorden aan diepere, meer innige psychologische nooden en zielstoestanden²⁾.

Hoe nu deze behoeften en zielstoestanden ontdekt, m.a.w. waarom wendt de mensch zich tot eene hoogere macht, wil hij met haar betrekkingen onderhouden, meent hij van haar afhankelijk te zijn en wil hij gunsten van haar bekomen?

Op deze vraag hebben wijsgeeren, psychologen, beoefenaars van de geschiedenis der godsdiensten gemeend een antwoord te kunnen geven. In die antwoorden vinden wij een bonte verscheidenheid. Wanneer wij deze, die door de beoefenaars van de geschiedenis gegeven werden, nagaan, dan vinden wij dat ook hun oordeel ten langen laatste beïnvloed is geworden door wijsgeerige opvattingen. Niemand evenwel verwondere zich hierover. Immers elke mensch, hoe weinig vakphilosoof hij ook weze, draagt in zich volstrekt noodzakelijk eene wereldbeschouwing, omdat hij onvermijdelijk door het leven zelf gedwongen wordt eene houding tegenover de werkelijkheid aan te nemen³⁾. Daarom moeten wij enkele oogenblikken verwijlen bij de hoofdstroomingen, die ons modern geestesleven voortdrijven. Zoo zullen wij ook tot meer klaarheid komen in onze eigen houding tegenover de gestelde vraag.

Kant's criticisme had de brug afgebroken, die de menschelijke rede met de werkelijkheid verbond. Volgens hem waren de algemeene begrippen en de wetten, die oordeel en redeneering regeerden, louter denkvormen, die vooraf in het verstand bestonden en niet de wetten, die de werkelijkheid beheerschten. De rede dwong het zinnelijke, het fenomenale der dingen in de in haar voorhands bestaande vormen en kon ons bijgevolg geen kijk geven op het noumenon, de onder het phenomenon verborgen werkelijkheid. Wel wendden zijne idealistische navolgers naar het teekenend woord van P. Schmidt „himmelstürmerische Versuche“⁴⁾ aan om de werkelijkheid langs andere wegen te bereiken, maar

deze pogingen faalden en eindigden met het gezamenlijk bankroet der idealistische wijsbegeerte.

Het sensualisme verklaarde, dat de menschelijke kennis uit niets anders bestond dan uit zinnelijke indrukken, door de uiterlijke verschijnselen en eigenschappen der dingen bij den kennenden mensch verwekt. Wanneer dus het verstand in de zinnelijke gegevens het werkelijk zijnde niet vatten kan, dan is elke poging, om tot het supraphenomenale door te dringen tot onvruchtbaarheid gedoemd. Al wat wij als dusdanig in onze kennis meenen te ontdekken, is louter droomerij, 't zijn namen, ledig van allen reëlen inhoud. Daarom moet de kennis en bijgevolg ook de wetenschap ophouden aan de grenzen van het bovenzinnelijke (positivisme). Alle metaphysica is derhalve eene onmogelijke dwaasheid.

Op die wijze komen idealisme en sensualisme, hoe ver ook zij bij hun vertrekpunt van elkander staan, tot dezelfde houding tegenover alle supraphenomenale werkelijkheid: tot agnosticisme, deelen zij in denzelfden afschuw voor alle rationeele kennis.

Wordt nu de moderne geleerde, doordrongen van zulk eene mentaliteit, tegenover het religieuze feit gesteld en om eene verklaring ervan gevraagd, dan zal hij gansch natuurlijk niet alleen alle bovennatuurlijke verklaring a priori als onwetenschappelijk verwerpen maar ook alle mogelijke pogingen aanwenden om de godsdienstige feiten in eene louter-empirische verklaring op te lossen. Bij deze pogingen vergeet hij dan maar al te gemakkelijk dat, zoo hij logisch zijn agnosticisme wil doordenken, hij het recht niet heeft de empirische oplosbaarheid der feiten als eene leerstelling maar enkel als eene methode voor te stellen⁵⁾. Dat het godsdienstig leven een antwoord zou zijn op de rationeele erkenning van een hooger wezen als Maker en Einddoel der menschheid, wordt immers door zijn criticistische of positivistische filosofie a priori uitgesloten.

Is nochtans alle godsdienstig leven in zijn binnenste niet dood, ziet hij de noodzakelijkheid in van het godsdienstig leven voor individu en samenleving, zoo zal hij zich keeren tot de irrationeele elementen in den mensch en trachten in het gevoel of in de postulaten van het zedelijk of maatschappelijk leven de bron en de rechtvaardiging van godsgeloof en godsdienst aan te wijzen.

Tegenover die opvatting stelt de katholieke intellectualist de zijne. Het epistemologisch probleem heeft hij in een anderen zin

opgelost. Voor hem immers bestaat de waarachtige kendaad in het oordeel. Dit drukt onvermijdefijk eene absolute en niet eene relatieve waarde uit, dus ook eene werkelijkheid. Daarom neemt hij met volkomen bewuste beslistheid eene metaphysieke houding aan en erkent als reëel zijnde elke waarde, die op dwingende wijze door het oordeel bevestigd of gepostuleerd wordt.

Voor hem dus is de empirische kennis der werkelijkheid niet de volledige kennis ervan. Zij geeft slechts het uiterlijk der dingen en plaatst hem niet op het plan van het wezenlijk zijnde. Daarom moet zij noodzakelijk aangevuld worden door de metaphysieke kennis⁶⁾.

Deze doet de dingen dezer wereld en het eigen ik kennen als onvoldoende verklaard uit zichzelf.

Steunend op de eerste, onmiddellijk in de aanschouwing van het zijn klaarblijkende beginselen stijgt hij op tot de kennis van het Wezen dat „zoo diep in 't grondelooze licht
van tyt nog eeuwigheit gemeten
noch ronden zonder tegenwicht
bij zich bestaat, geen steun van buiten
ontleent maar op zich zelve rust”.

Hij is niet zoo vermetel te beweren, dat hij zich tot de intuïtie van dat hoogste Zijn kan verheffen, maar zegt het de engelen uit Vondel's Lucifer na:

Oneindig eeuwich Wezen
Van alle ding dat wezen heeft
Van al wat leeft of niet en leeft
Noit uitgesproken noch te spreken
Vergeef het ons en schelt ons quyt
Dat geen verbeelding, tong noch teken
U melden kan”.

In de meer prozaïsche taal der wijsbegeerte drukt hij deze opvatting uit door te zeggen dat onze kennis van God louter analogisch en in vele opzichten zelfs louter negatief is,

Gesteld voor de vraag of dit hoogste Wezen rechtstreeks kan ingrijpen op den natuurlijken loop der dingen of den mensch door bovennatuurlijke voorlichting kan laten doordringen tot de onmiddellijke aanschouwing van zijn innigste natuur, zal hij loyaal antwoorden, dat hij de positieve mogelijkheid daarvan niet inziet maar dat noch de goddelijke attributen, in zooverre zij door de

rede gekend worden, noch de menschelijke natuur zulk eene tusschenkomst van wege de Godheid of zulk een aanvaarden van bovennatuurlijke voorlichting van wege den mensch uitsluiten.

Vandaar zijne houding tegenover het religieuze feit. Ziet hij b.v. dat de menschheid in hare algemeenheid eene hoogere macht als werkelijk bestaande aanvaardt en zelfs haar leven naar die overtuiging schikt en er zich offers voor getroost, dan belet hem niets in die erkenning van eene hoogere macht de uitoefening te zien van de natuurlijke geschiktheid der rede om van de beschouwing der zinnelijke dingen tot de kennis der bovenzinnelijke op te klimmen bij middel van de allereerste zijnsbeginselen, al zij het ook maar door eene onbewuste redeneering, door Newman zoo treffend „implicit reasoning” geheeten. Moest zelfs dat religieus denken en voelen zoo volmaakt schijnen, dat het, gezien de zwakheid van 's menschen verstand en de zedelijke hinderpalen die 't menschelijk streven naar volle waarheid en hooger geestelijk leven in den weg staan, onmogelijk door hem kan opgebouwd of bereikt worden, dan zal de katholieke geschiedvorschcr niet aarzelen daarin een bovennatuurlijk wonder te zien en een bovennatuurlijke tusschenkomst aanvaarden.

Deze houding is ook de onze.

Nadat wij aldus onze zienswijze loyaal en onomwonden voorgesteld hebben in hare tegenstelling met de agnostieke, rijst oogenblikkelijk de vraag of dan elke overeenstemming tusschen beide richtingen en wijsgeerige opvattingen wordt uitgesloten. Waar zij verdeeld staan in hare houding tegenover het werkelijk zijnde, waar zij noodzakelijk eene verschillende verklaring zullen geven van het religieuze feit, kunnen zij dan elkander niet ontmoeten op het onderzoekingsveld en elkander helpen in het verzamelen van steeds talrijkere en nauwkeuriger geobserveerde feiten? Kunnen zij zelfs deze feiten niet samenvatten in eene synthese, die aller instemming meedraagt, omdat zij niets anders is of wil zijn dan de samenvatting der gedane waarneming en aldus de toekomstige waarneming voorbereidt?

P. Maréchal in zijn reeds geciteerd artikel stelt dezelfde vraag in betrekking met de godsdienst-psychologie. Ziehier zijn antwoord: „S'il ne s'agit que d'appliquer loyalement et aussi loin que possible une „méthode” sans se prononcer sur les limites théoriques de cette application alors, certes, ne subsiste plus aucune raison

de conflit. Psychologues catholiques et psychologues incroyants peuvent collaborer sans la moindre arrière-pensée.

Et dans ce cas l'alliance se ferait bien sur le terrain scientifique, car la science, au sens moderne et critique du mot, est avant tout une „méthode”: facilement sans doute, la méthode se transforme en une „doctrine” mais parallèlement la science s'est alors muée en une philosophie”⁷).

Zoolang de rol der positieve wetenschap, van een empirisch standpunt uit, in abstracto beschouwd wordt, blijkt deze houding en dit akkoord op wetenschappelijk terrein tusschen geleerden van verschillende wijsgeerige strekking mogelijk. M. Maurice Goguël meent ook te mogen besluiten dat onpartijdigheid mogelijk is op het gebied der feiten: „Il convient croyons nous de distinguer soigneusement la constatation des faits et leur interprétation. Si, dans cette seconde partie du travail historique on fait plus ou moins œuvre de philosophe, il n'en est pas de même pour la première. Pour la mener à bien, il faut, par un effort d'impartialité, se dégager de toute idée préconçue et voir les textes tels qu'ils sont pour en extraire ce qu'ils contiennent, non ce qu'on voudrait qu'ils disent. Mais une complète objectivité est-elle possible en une question dont la solution ne peut manquer d'avoir des contrecoups très directs sur nos conceptions philosophiques et religieuses?” Hij meent wel voor zich zelf bevestigend te kunnen antwoorden. Naast Paulus' woorden: „Wij kunnen niets tegen de waarheid, wij hebben geen kracht dan voor de waarheid” (II Cor. XIII 8) haalt hij deze zinsnede aan die Wilhelm Hermann met voorliefde herhaalde: „Unsere Religion ist Wahrhaftigkeit”⁸).

En nochtans is het verleden daar om ons uiterst sceptisch te stemmen. Laten wij terzijde de pogingen die de laatste jaren werden aangewend om het Christendom door een louter natuurlijke ontwikkeling te verklaren. Aan een Drews en een Couchoud wordt zelfs in de ongelooovige wetenschappelijke kringen weinig historische belangrijkheid toegekend⁹). Ook zijn de tijden, waarin een Binet-Sanglé, in naam der pathologische geneeskunde, zijn plumpe handen naar de verheven Christusfiguur kon uitsteken, gelukkig voorbij.

Toch is het probleem te hoogst actueel en is er ons innigst godsdienstig leven te nauw mee verbonden, dan dat deze voorbeelden

zouden kunnen dienen om deze methodologische beschouwingen te illustreeren¹⁰).

Daarom wenden wij ons liever tot die theorie, die met de gegevens van de geschiedenis der godsdiensten meende door te dringen tot de primitieve vormen van den godsdienst en uit hunne ontwikkeling al de bekende godsdiensten af te leiden.

Hier toch moest het gezond verstand reeds voldoende geweest zijn om de geschiedvorschers van alle theoretische verklaring te weerhouden. Immers de geschiedenis der godsdiensten, een jonge wetenschap in de XIX^{de} eeuw geboren, had en heeft nu nog te weinig goed bepaalde gegevens verzameld om diepgaande vergelijkingen toe te laten tusschen groepen van feiten, die goed omschreven zijn en in de voornaamste godsdiensten verspreid. Ten andere, uit den aard der feiten zelf, van nature zeer ingewikkeld en niet gemakkelijk psychologisch te interpreteren of naar een sociologisch standpunt te rangschikken, was uiterste voorzichtigheid geboden. Sommige geleerden hadden dat uitstekend begrepen. Zoo ont-hielden handboeken als *Christus* van J. Huby en het *Lehrbuch der Religionsgeschichte* van Chantepie de la Saussaye zich zorg-vuldig van alle theorie en lichtten ons enkel in over de voornaamste bekende feiten. Andere echter, zoo gauw deze wetenschap een naam had, spanden zich in om met deze gegevens den oorsprong van den godsdienst en zijn rol in de maatschappij te bepalen.

Wij kunnen natuurlijk niet alle voorgestelde theorieën onder-zoeken en nog veel minder de talrijke nuances van de hoofd-theorieën. Het naturisme van Max Müller vindt weinig belang-stelling meer als algemeene verklaringstheorie. Het animisme van Tylor en Spencer heeft niet kunnen weerstaan aan de rake opmerkingen zijner tegenstrevers. Durkheim resumeerde dit laatste zeer juist in een zin, die er al de absurditeit van doet uitschijnen: „La religion ne serait qu'un rève systématisé et vécu mais sans fondement dans le réel”¹¹).

't Is echter bij Durkheim's sociologische school zelf, dat wij een weinig langer zullen verwijlen. Bekwaam om bij anderen het tekort aan waarneming der feiten en den al te grooten invloed van het vooroordeel aan te wijzen, zijn die geleerden maar al te dikwijls verblind door eigen vooringenomen gedachten om aan de feiten recht te laten wedervaren. Wij kozen immers juist deze theorie, omdat in geen andere het filosofisch apriori met zooveel

zelfvertrouwen onder den dekmantel van zuiver wetenschappelijke en methodische verklaring der feiten wordt voorgesteld.

Laten wij eerst de sociologische verklaring in 't kort samenvatten: De godsdienstige begrippen en gevoelens hebben een dwingend karakter. De enkeling ondervindt, dat hij ze zelf niet vormt maar wel dat zij hem van buiten af opgelegd worden. Welnu welke macht, die tot het domein van de wetenschap, van het kenbare behoort en die dat dwingend karakter aan de godsdienstige gedachten en gevoelens geven kan, bestaat er buiten de maatschappij? Bijgevolg moet de maatschappij als eerste oorzaak van het religieuze denken en voelen worden aangeduid.

Dat de maatschappij bij machte is zulke gevoelens en gedachten in ons op te wekken blijkt uit de rol, die de samenleving vervult tegenover den enkeling. Immers wat is God voor den mensch? Een wezen, waarvan de mensch afhankelijk is en dat hem dwingt zijn leven naar eene bepaalde wet te schikken. Welnu de maatschappij onderhoudt eveneens in ons het gevoel eener gedurige afhankelijkheid. Zij dwingt ons tot allerlei opofferingen zonder dewelke de samenleving onmogelijk bestaan kan.

Een God is nog een wezen, dat wij eerbiedigen niet alleen omdat hij machtiger is dan wij maar ook omdat wij hem een zeer sterk zedelijk gezag toekennen. Welnu de openbare meening bezit in onze oogen om dezelfde reden een gezag, dat ons dezelfde gevoelens van eerbied ingeeft.

Terzelfdertijd is een God eene macht, waarbij wij zelf steun en sterkte vinden. De mensch, die aan zijn God gehoorzaamd heeft en die daarom meent dat zijn God met hem is, gaat de wereld in met vertrouwen en met het gevoel eener vermeerderde kracht. De maatschappij eveneens versterkt onze krachten met alles wat zij ons geeft; zij verheft ons boven ons eigen zelf.

Dat alles doet zij niet alleen in buitengewone omstandigheden maar ook is er geen oogenblik in ons leven waarop geene nieuwe krachten ons uit haar toestroomen. Wij hebben behoefte aan genegenheid, sympathie, achting van onzen naaste; wij danken aan de samenleving al de weldaden der beschaving en zelfs wanneer wij niet weten uit welke bron deze weldaden ons toestroomen, dan weten wij toch dat zij ons eigen werk niet zijn. Door het feit alleen, dat wij leden eener samenleving zijn, ontstaat in ons het

gevoelen, dat er buiten ons krachten zijn, die ons beheerschen en steunen m.a.w. godsdienstige krachten.

Deze psychologische verklaring van het godsdienstig bewustzijn in den modernen mensch, zal Durkheim door een historisch bewijs trachten aan te vullen. Om de eerste kiemen weer te vinden, waaruit de godsdiensten zich ontwikkelen, moeten wij naar de primitieve volkeren gaan. Welnu er zijn nu nog volkeren, die bij het eerste stadium hunner ontwikkeling zijn blijven stilstaan. Daarom hebben zij waarde van historische documenten voor de studie der voorgeschiedenis. Hoe armer aan maatschappelijke organisatie, hoe armer aan godsdienstige, zedelijke en verstandelijke begrippen die volkeren zullen zijn en hoe dichter wij staan bij de eerste kiemen, waaruit alle beschavingsleven is opgeschoten.

De volkeren, bij welke wij zulk eene oorspronkelijke organisatie aantreffen, zijn volkstammen uit het binnenland van Australië en uit Amerika. Welnu bij hen kunnen wij de ontwikkeling van het godsdienstig leven uit het maatschappelijke als op heeterdaad betrappen. Hier komt nu de verklaring door het *totemisme* op hare plaats. Het *totemisme* zou een zeer primitieve maatschappelijke organisatie en terzelfdertijd een eeredienst zijn. *Totem* wordt geheeten die zaak, die plant of dat dier, wiens naam gegeven wordt aan al de leden van een *clan*, b.v. de *clan* van den arend. Dit totem-wezen is heilig. 't Is niet geoorloofd het te gebruiken of ervan te eten, tenzij in bijzondere religieuze omstandigheden. Het wordt het voorwerp van een eeredienst. Het eigenaardige echter van dien eeredienst ligt in het feit, dat hij gericht wordt niet tot een bepaald dier of eene bepaalde plant maar tot de geheele soort, tot de anonieme kracht, waarvan de enkelingen de zinnelijk-waarneembare uitingen zijn. Deze zijn heilig in zooverre zij deelachtig worden aan de kracht die zij incarneeren. Deze godsdienst, die aldus een collectief voorwerp heeft, is eveneens collectief in zijn cultus, daar de *totem* enkel door een publieken eeredienst gevierd wordt. Let nu op de innige betrekkingen tusschen *totem* en *clan*. Daar het dier of de plant niets in zich draagt, wat den eeredienst waarvan ze het voorwerp worden, rechtvaardigt, zoo kan die eigenschap *heilig* te zijn enkel voortkomen uit de symbolische beteekenis van den *totem*. Deze is het symbool van den *clan*, wiens kenmerk hij is m.a.w. de *totem* is de religieuze vorm waaronder de *clan* verbeeld wordt.

Het is immers gemakkelijk om aan te toonen, hoe en in welke omstandigheden de primitieve Australiër zich beheerscht en opgehitst gevoelt door den *clan*, waarvan hij deel uitmaakt. Het komt hem voor alsof geheimzinnige en hoogere machten hem omgeven en op hem inwerken, wanneer hij met zijne genooten voor het totem-symbool vergaderd is. Daar hij zich geen rekenschap geeft, dat juist het samenzijn en samenvoelen met de vergadering oorzaak is van die ophitsing, verdieping en verbreding zijner gevoelens op dit oogenblik, schrijft hij die hoogere macht toe aan de totem-zinnebeelden en zal hij trachten dat dieper en breder voelen te doen opflakkeren, als hij naar zijne gewone bezigheden teruggekeerd is, door diezelfde teekens voor zijn oogen te plaatsen. Zoo wordt het oorspronkelijk verzamelteeken het symbool eener godheid¹²⁾.

Hiermede hebben wij Durkheim's voorstelling over den oorsprong der godsdiensten zoo objectief mogelijk weergegeven.

Welk een loopje hij neemt met de historische werkelijkheid kunnen wij hier niet uiteenzetten.

Het volsta hier aan te merken dat het *totemisme* noch algemeen, noch eenvormig noch godsdienstig noch primitief is¹³⁾. Niemand houdt dit nog staande. Durkheim echter vond er een kostelijk gegeven in om zijne sociologische theorieën op historische feiten te steunen en daarom was hij blind voor alle historische bewijzen, die het deze eigenschappen ontzegden.

Op de bevindingen van P. Schmidt in zijne zoo belangrijke studie over de Pygmaeën van Australië, dat deze met hunne primitieve maatschappelijke organisatie zeer verheven opvattingen hebben over de godheid, weet Durkheim al niet veel meer te antwoorden dan: „Comme l'homme n'est homme que s'il vit en société, c'est-à-dire s'il participe à une civilisation grossière ou élevée, il importe peu, on peut se demander si les êtres qui composaient ces prétendues hordes, étaient vraiment humaines”¹⁴⁾. Dat is voorzeker niets anders dan vooropgezette theorie, waaraan de feiten zich willens nillens moeten aanpassen.

Daarbij, hoezeer de invloed van het maatschappelijk leven op de gedachten en gevoelens van de individuën opgedreven wordt, toch moet ten langen laatste beroep gedaan worden op de individueele psychologie. M. Lévy-Bruhl erkent dat uitdrukkelijk. Dus is de sociologische verklaring niet voldoende. Waarom dan de

samenleving als eenige bron van alle religieus denken en voelen blijven voorstellen? Leert daarbij de ethnologie ons niet dat ook de primitieven het besef hebben van gevolg en oorzaak¹⁵). Is hunne mentaliteit dan wel zoo „primitief” als de sociologen het zouden willen¹⁶)?

Maar nog eens: de theorie wil dat zoo en dan wordt er licht feitenmateriaal gevonden om dat te illustreeren. De feiten, die het tegendeel bewijzen, glijden zoo gemakkelijk weg in een vage schemering.

De collectieve voorstellingen, door de primitieve samenleving aan hare leden opgelegd, waren de kiem van het godsdienstgevoel, zoo beweren de sociologen. Wanneer wij dan nog verder vragen, wie deze collectieve voorstellingen en wie de primitieve samenleving gevormd heeft, dan blijven de sociologen het antwoord schuldig of beter zij hebben er geen ander dan dat de mensch altijd door de maatschappij is beheerscht geworden.

Wanneer wij den laatsten grond der sociologische feitenvoorstelling en verklaring zoeken, dan komen wij tot de volgende apriorismen: 1^o het positivisme van Comte, dat alle supraphenomenale verklaring der feiten zonder onderzoek op zij schuift; daar zij echter den dwingenden aard der godsdienstige begrippen en gevoelens erkende, bleef, om eene experimenteele of zoogezegd positieve verklaring voor het godsdienstig leven te vinden, niets anders over dan de samenleving als laatste grond voor zijn dwingend karakter; 2^o het evolutionistisch immanentisme dat alle hooger echt menschelijk leven uit het dierlijk laat ontwikkelen in een bij alle volkeren weer te vinden geleidelijken opgang; 3^o het aan de sociologen eigen postulaat dat de maatschappij een wezen *sui generis* boven de individuën uit zijn zou; de maatschappij zou de individuën en niet de individuën de maatschappij verklaren. Doorslaande bewijzen voor de waarheid van dit postulaat zijn nergens te vinden¹⁷).

Wanneer wij nu zien het reuzenaandeel, dat het vooropgezette oordeel in de uitbouwing der feiten tot theorie gehad heeft, moeten wij dan volstrekt wanhopen aan de uitslagen van de geschiedenis der godsdiensten? En wij herhalen de hooger reeds gestelde vraag: wordt zij niet *noodzakelijk* beïnvloed door de reeds gegeven wijsgeerige opvatting?

Er schijnt de laatste jaren een nieuwe strooming haren weg

te banen en deze doet bij velen optimistische verwachtingen oprijzen. Is het misschien de mislukking der vroegere methode die de oogen geopend heeft? Eerst zagen we in de natuurwetenschappen het „scientisme” hoe langer hoe meer terrein verliezen en nu gaat men in 't algemeen akkoord, dat het positieve onderzoek op louter experimenteele gegevens het recht niet heeft voor zich de bevoegdheid op te eischen, ons de geheele werkelijkheid te doen kennen¹⁸⁾. Tot ditzelfde inzicht komt men nu ook in de geschiedenis der godsdiensten. De nieuwe anthropologische methode, kultureel-historische geheeten, is er het bewijs van¹⁹⁾.

Met den vasten wil bezielde aan zuiver empirische geschiedenis te doen en zich niet te laten leiden door metaphysieke vooroordeelen, beweert zij ook niet de volledige werkelijkheid te willen verklaren, onthoudt zij zich van alle oordeel over de rol der wijsbegeerte of der theologie. Zij sluit dus beslist alle apriorismen uit.

Zoo aanvaardt zij geen enkel postulaat van het evolutionisme, als daar zijn de voortschrijdende ontwikkeling van het volmaktere uit het ruwere, de eenvormigheid van deze evolutie in alle landen en bij alle volkeren.

De nieuwe school maakt zich los van elke historische thesis over de afhankelijkheid of onafhankelijkheid van volkeren of beschavingen tengevolge van landverhuizingen, veroveringen of ontleeningen, over de eenheid of veelvuldigheid der eerste stamhouders van het menschelijk geslacht.

Dit beteekent niet dat zij zich onthoudt van alle hypothese, die zou kunnen helpen bij het onderzoek. Immers wil een wetenschappelijk onderzoek vruchtbaar zijn, 't zij in de wetenschap, 't zij in de geschiedenis, wil ook de ethnoloog weten waar en wat hij te zoeken heeft, dan moet hij zich eerst voorstellen, wat zou kunnen gebeurd zijn in de ontwikkeling der volkeren en moet hij noodzakelijk rekening houden met zekere analogieën. Hierin echter wil hij alleen die hypothesen vooropstellen, die een gansch algemeen beeld geven van de verwickeling der volkeren, die uit hoofde der algemeenste nooden en behoeften moesten voorkomen.

Als wij ons zetten tot nadenken over deze algemeene mogelijkheden, dan rijzen twee groote hypothesen voor den geest op: ofwel stamt de menschheid van een enkel, ofwel stamt zij van verschillende ouderenparen, 't zij op denzelfden, 't zij op verschillende tijden in verschillende landen²⁰⁾.

Elke enkeling en elke groep staat tegenover de dagelijksche levensnooden. Elkeen zal in die levensnooden trachten te voorzien op eene hem eigen wijze, die ten minste in zekere bijzonderheden zal verschillen. Daaruit volgt, dat menschelijke groepen, die eerst onafhankelijk tegenover elkander stonden of onafhankelijk geworden zijn, zich een eigen kultureel leven geschapen hebben, hoe gering in den beginne deze verschillen ook waren. Deze verschillen zijn verscherpt geworden met den tijd onder den invloed der uiteenloopende levensvoorwaarden en ook tengevolge der verscheidenheid in de temperamenten zelfs tusschen verwante groepen. In sommige gevallen zijn deze verschillen progressief verscherpt geworden, in andere kunnen zij afgestompt zijn door het zoogenaamde convergentiephenomeen.

De tijd kan ook beschavingen, die eerst onafhankelijk tegenover elkander stonden of in den loop hunner ontwikkeling uiteengerukt werden, weder met elkander in aanraking brengen. De eene heeft de andere onderdrukt of zij zijn met elkander in meerdere of mindere mate vermengd geworden.

Die vermenging kan soms zoo innig worden, dat een nieuw kultureel type ontstaat, dat op zijne beurt het punt van uitgang wordt van mengingen en versmeltingen.

Door deze algemeene beschouwingen wordt de ethnologie zich bewust van de zware taak, die haar te wachten staat. Zij heeft te ontwarren, wat de eeuwen vermengd hebben, zij heeft de zuiveroorspronkelijke typen te onderscheiden van de gemengde, het geleend goed op te speuren, den stamboom of de stamboomen, die deze betrekkingen uitdrukken, op te maken.

Had de nieuwe methode niets meer gedaan dan dit bewustzijn opwekken, in 't bijzonder bij hen die naar den primitieven vorm der godsdiensten zoeken, dan zou zij reeds een niet te onderschatten dienst bewezen hebben aan de wetenschap.

Is echter het bewustzijn van de moeilijkheid der taak geen reden om te versagen en het veld open te laten aan alle fantastische hypothesen? Zoo oordeelen de voorstanders der nieuwe methode er niet over. Vruchtbaar werk is mogelijk, zoo beweren ze, op voorwaarde dat wij over eene voldoende documentatie beschikken m. a. w. op voorwaarde dat de tijd voldoende sporen heeft achtergelaten en deze sporen overal opgezocht worden.

Of de eerste voorwaarde verwezenlijkt is, weten wij niet. Aan

de verwezentlijking der tweede wordt voortdurend gewerkt. Het is de taak der monographieën, tot bepaalde streken en zoo mogelijk tot een bepaald tijdstip beperkt, deze documenten op te zoeken en door ontleding hunner gegevens aan te toonen, wat er werkelijk verwezenlijkt is geworden.

Het document echter geeft enkel ruwe feiten en laat niet toe de geschiedenis der kultuur in een land of in de wereld opnieuw op te bouwen. Daarom moet de vergelijkende methode gebruik worden, maar wederom van een zuiver historisch standpunt uit zonder tusschenkomst van apriorismen over gelijkmatige en geleidelijke ontwikkeling.

Opvallend is de gelijkenis der nieuwe methode in de ethnologie met de cultuurhistorische methode op het gebied der eigenlijke geschiedenis²¹). Deze gelijkenis zal zich steeds beter laten vaststellen.

Op die wijze beoefend, kan de ethnologie ons leeren, welke de betrekkingen geweest zijn tusschen de verschillende kulturen. Vinden wij b. v. eene pariteit tusschen zeden en gebruiken en godsdienstige opvattingen, die niet kunnen verklaard worden door eene gelijkende oorzaak zooals de gemeenzame levensnooden of door een toevallig samentreffen, dan is deze pariteit een teeken van verwantschap in den engen of breeden zin van het woord, m. a. w. zij bewijst dat een volk aan een ander volk een deel zijner beschaving heeft ontleend (diffusie of uitstraling), ofwel dat een volk een deel zijner bevolking heeft overgeplant bij een ander volk en terzelfdertijd zijne beschaving (landverhuizing). De bewijskracht dezer pariteit en gelijkenis vermeerdert naar mate het samentreffen van bijzonderheden in de gelijkenis menigvuldiger wordt, omdat het toevallig samentreffen (convergentie) in dezelfde verhouding aan waarschijnlijkheid verliest²²).

Hier werpt misschien iemand op, dat in de toepassing dezer criteria niets nieuws is gelegen. Niemand echter beweert dat. Nieuw is echter hunne loyale en goed-bewuste toepassing op de ethnologie en de critische zin, waarmede zij aangewend worden. Hebben zij hunne degelijkheid niet bewezen in andere wetenschappen b. v. in de tekstcritiek voor het vaststellen van den stamboom der handschriften?

Met volle recht eischt dan ook deze methode het recht op, zich als historisch te betitelen.

Immers de geschiedenis, zooals een rechter aan de getuigen, vraagt aan de documenten waarop zij hare geschiedkundige voorstelling zal opbouwen, naar hunne identiteit (oorsprong of echtheidscritiek) naar hunne oorspronkelijkheid en, zoo zij enkel tweedehandsche gegevens hebben te bieden, wat zij weten over hunne bronnen (oorspronkelijkheidscritiek). Om dat te achterhalen, gebruikt zij uiterlijke en innerlijke criteria, roept de hulp in van andere wetenschappen, zoekt andere getuigenissen op, ontleedt den tekst van het getuigenis en vergelijkt hem met andere. Hierdoor heeft de geschiedenis vele gegevens verzameld, die zullen noodig zijn voor de ontledings of interpretatiecritiek en voor de vaststelling van het gezag, waarover de aldus verkregen getuigenissen beschikken.

Dezelfde methode willen onze ethnologen zooveel mogelijk in de ethnologie en bijgevolg ook in de geschiedenis der primitieve godsdiensten toepassen. Laten wij hier P. Pinard de la Boulaye²³⁾ aan het woord. „Les concordances de détails topiques entre les éléments culturels attestés en des régions distinctes, — outils, technique industrielle ou artistique, croyances, institutions ou rites, — relèvent de *la critique interne*. Les conclusions qu'elles suggèrent, en bien des cas, demeurent douteuses; mais il est possible de les contrôler. Il en va de même en d'autres domaines. Ainsi l'inspection des matériaux qui ont servi à la transmission des textes classiques (papyrus, parchemin, papiers de diverse contexture) et l'étude des anecdotes ou récits qui concernent leur „tradition”, peuvent aider à classer les manuscrits par familles. Les mythes qui ont trait aux migrations archaïques ou qui décrivent les rapports des dieux, peuvent appuyer les solutions de l'anthropologie sur la parenté physique des peuples. Les mêmes légendes et les indications de la géographie sur les voies naturelles de communication peuvent aider à dresser l'arbre généalogique des nations et des langues. Ces témoignages relèvent de *la critique externe*. Leur usage sera tout aussi légitime quand il s'agira de déterminer la généalogie des civilisations, et l'accord ou la convergence des preuves, vérifiées de la sorte les unes par les autres, pourra permettre de dépasser les pures possibilités et les simples probabilités, pour atteindre la certitude.”

En nochtans, wanneer wij den geleerden Jezueet de nieuwe methode met klem en overtuiging hooren voorstellen, dan kunnen wij toch het gevoel niet onderdrukken, dat dit alles voorzeker

zeer goed mogelijk voorkomt in de theorie, maar is zulk een werk wel praktisch te verwezenlijken? Eerst en vooral: de ethnologische documenten zijn geen goed bewaarde onveranderlijk gebleven getuigenissen zooals de in de papyri en perkamenten gemummifieerde getuigenissen. Daarbij, hoeveel rijker en talrijker zijn de vergelijkings- en contrôlemogelijkheden! Iedereen weet echter, welke uiteenlopende voorstellingen en besluiten over de dikwijls best gekende perioden der geschiedenis gegeven worden. Wanneer het gaat over overleveringen, die nochtans soms tamelijk dicht bij ons staan, welke onoverkomelijke moeilijkheden weerhouden niet al te dikwijls den geschiedkundige bij het schiften der verschillende lagen? In de ethnologie staan de overleveringen toch zoo ver van het uitgangspunt, is het dikwijls onmogelijk een datum vast te stellen, die op duizenden jaren na, de werkelijkheid met zekerheid benadert! ²⁴⁾ Uit deze aanmerking mag nu niet besloten worden, dat P. Pinard de Boulaye en met hem de ethnologen van de nieuwe school, de uitslagen, welke de kulturhistorische methode op dat gebied brengen kan, overschatten. Zij geven toe, dat zij ons wel zekere etappen der geschiedenis, maar toch geene aaneengesloten geschiedenis leveren kan, noch van een bepaald kultureel type noch van de cultuur in 't algemeen. Zij zegt ons immers niets over de groote feiten der geschiedenis, zij geeft ons geen enkelen datum tenzij verre benaderingen, zij kan zelfs den relatieven duur der kultureele tijdvakken niet nader bepalen. Zij kan ons ook niet, aan zich zelf overgelaten, de wezenlijk primitieve vormen van de beschaving en bijzonder niet van den godsdienst leeren kennen ²⁵⁾.

Laten wij dit laatste nog een weinig duidelijker in het licht zetten.

Het ethnologisch onderzoek moet zich noodzakelijk wenden naar de hedendaagsche nog niet beschaafde volkeren. Welnu, de ethnologie kan niet bewijzen, dat de instellingen en godsdienstige begrippen dier volkeren een voldoende inlichtingsgrond vormen voor de kennis der oervolkeren.

Het is ook niet uitgesloten, dat het bestudeeren der groote beschavingen door de palaeontologische taalkunde en de vergelijkende mythologie ons een dieper inzicht zal geven in de beschaving der oervolkeren, dan de ethnologie.

Doch vooropgesteld zelfs, dat het onderzoek de praehistorische stadiën der „groote kulturen” en die der wilde volkeren omvat,

dan blijft het nog onmogelijk, een zeker oordeel uit te spreken over de oertoestanden. Immers, laten wij veronderstellen, dat de moderne archaeologie, de vergelijkende taalkunde en de ethnographie door een samenwerkend onderzoek er in geslaagd zijn, den stamboom op te maken van al de bekende kultureele typen en dat zij aldus opgeklimmen zijn tot den primitieven wortelstam, waaruit alle ontsproten zijn, dan blijft steeds de mogelijkheid open, dat naast die primitieve stamcultuur andere kulturen bestonden, die verdwenen zijn zonder nu bekende of geëregistreerde sporen achter te laten. Daarom kan de ethnoloog enkel verklaren, dat hij niet verder kan opklimmen en dat hij zelfs niet inziet hoe, bij den actueelen staat der wetenschap, hij verder zou kunnen opklimmen. Laten wij echter nog verder gaan in onze veronderstelling: dank zij de anthropologie en de geologie, zou de ethnoloog met zekerheid vastgesteld hebben, dat hij inlichtingen bezit uit het eerste tijdvak, waarin het leven op aarde mogelijk was, hij zou ook weten, dat geen enkele oorspronkelijke stam verdwenen is zonder sporen van zijn eigen cultuur achter te laten. In die allervoordeeligste voorwaarden zou hij nog voor een vraagstuk staan. De cultuur, die hij aldus bereikt heeft, kan het resultaat zijn van eene eeuwenlange ontwikkeling. Hij weet immers niet, hoe lang deze eerste geologische periode geduurd heeft noch op welk tijdstip dezer periode de mensch verschenen is en zijne ontwikkeling heeft begonnen. Hoe zal hij dan uitmaken, welk de allereerste kultuurstaat van den mensch was? Zelfs zou de ethnoloog dat kunnen, hoe zou hij dan uitmaken of deze kultuurtoestand verworven werd door de natuurlijke krachten van den mensch ofwel door eene bijzondere tusschenkomst van God? Is hij de agnostieke wijsbegeerte toegedaan, dan zal hij in den eersten zin beslissen, maar dan steunt hij niet meer op de gegevens der empirische wetenschappen maar op wijsgeerige beginselen. Aanvaardt hij Gods bestaan en de mogelijkheid eener bovennatuurlijke tusschenkomst, dan blijft de vraag open.

Zou nu deze eerste kultuurstaat zoo volmaakt zijn, dat hij als een wonder van de intellectuele en zedelijke orde moest beschouwd worden, dan zou daaruit tot Gods bovennatuurlijke tusschenkomst moeten besloten worden. Heeft echter de Schepper aan de eerste menschen enkel een klein aantal zuivere maar eenvoudige waarheden meegedeeld, die ook door de natuurlijke rede kunnen gevonden

worden, dan wordt de oplossing van het vraagstuk der primitieve openbaring op die wijze onmogelijk. Eene waarschijnlijkheid ten voordeele der primitieve openbaring zou nog kunnen gehaald worden uit de vergelijking met andere kulturen. Zouden deze, niettegenstaande de hoogere ontwikkeling, die zij onder andere opzichten bereikt hebben, steeds godsdienstig en zedelijk lager staan, dan zou de primitieve openbaring waarschijnlijk worden.

Doch ook hier komen wijsgeerige beginselen te pas. Deze vraagstukken veronderstellen waardeoordeelen over de waarheid der godsdienstige begrippen en over de waarde der praktijken, eigen aan de primitieve beschaving.

Zoo komen wij terug tot het oordeel, dat wij in het begin onzer rede hebben vooropgezet. Zelfs in de allervoordeeligste voorwaarden kan de ethnologie, als empirische wetenschap beschouwd, ons niet inlichten over den werkelijken oorsprong van het godsdienstig leven in de menschheid.

Tot eenzelfde besluit zou ons het onderzoek der moderne godsdienstpsychologie brengen. In de laatste jaren zijn ook ongeloofige psychologen belang gaan stellen in dien tak der psychologie en vooral in de psychologie der mystieken. Het boek van William James²⁶⁾ heeft daar een grooten stoot aan gegeven. Hier ook staan geloovigen tegenover ongeloovigen. Hoe loyaal deze ook wezen in het vaststellen der feiten, toch handelen zij steeds alsof aan de wetenschappelijke methoden — in den engen zin van het woord — volledige bevoegdheid moet toegekend worden. Nochtans moet bekend worden, dat tot heden geen enkele voldoende zuiver-wetenschappelijke verklaring werd voorgesteld. Welnu, alleen eene adequate verklaring van het godsdienstig zieleleven op zuiver natuurlijke psychologische gronden zou aan het vooroordeel van de bevoegdheid der empirische methode eene experimenteele basis geven.

Wij mogen dus ons eigen vooroordeel met evenveel recht tegenover het hunne stellen. „Préjugé contre préjugé!” zegt P. Maréchal terecht. „Chacun défendra le sien. Et il semble bien difficile de s'en dégager, à moins pourtant, qu'après avoir renoncé déjà à poser en psychologie religieuse, le problème du réel, l'on ne renonce encore à prendre position devant ce second problème; une théorie purement psychologique, peut-elle, en droit, donner l'explication empirique complète des faits religieux²⁷⁾?”

Hiermede meenen wij genoegzaam geantwoord te hebben op de in 't begin onzer rede gestelde vragen. Samenvattend kunnen wij besluiten: Een zuiver empirische methode is niet bij machte, ons de volledige oplossing van het vraagstuk over den oorsprong der godsdiensten te geven. Noodzakelijk moet de vergelijkende studie der godsdiensten aanleunen en vervolledigd worden door metafysische waardeoordeelen. De beste waarborgen voor zuiver wetenschappelijk werk worden gegeven door hen, die ten volle bewust zijn van de wijsgeerige beginselen, waarop hunne wereldbeschouwing steunt en die dus ook best in staat zijn deze nauwkeurig afgescheiden te houden van het feitenmateriaal, dat zij in wetenschappelijke monographieën ophoopen. Dan eerst zullen deze een degelijken grond kunnen vormen voor meer algemeene besluiten en, zoo noodig, hunne wijsgeerige opvattingen in andere richtingen dringen ²⁸).

* * *

Messeigneurs,

Staat mij toe een aangenamen plicht te vervullen en Uwe Doorluchtige Hoogwaardigheden en geheel het Doorluchtig Episcopaat van Nederland te bedanken voor de eer mijner benoeming en het vertrouwen in mij gesteld.

Mag ik U de eerbiedige verzekering bieden, dat het mij niet aan toewijding zal ontbreken en ik mijn beste krachten zal geven aan de taak, die Gij mij hebt toevertrouwd.

Mijne Heeren Curatoren,

Gij zijt zoo welwillend geweest, het advies der theologische faculteit te mijner benoeming tot een voorstel te formuleeren en het Doorluchtig Episcopaat aan te bieden. Ik breng U daarvoor mijn hartelijken dank.

Professoren ambtgenooten aan deze Universiteit,

Al treed ik als vreemdeling in Uw kring binnen, toch hebben de weinige dagen die het mij reeds vergund werd in Uw midden te vertoeven, mij duidelijk doen inzien dat ik op Uw aller welwillenden steun en samenwerking mag rekenen. Jegens U allen en in 't bijzonder jegens U, Professoren van de Godgeleerdheid,

voel ik mij verplicht voor de welwillendheid, waarmee Gij mij zijt tegemoet gekomen. Daarbij hebt Gij allen met wie ik in aanraking kwam, geen moeite en geen tijd gespaard om mij door raad en daad te steunen in deze voor mij nieuwe omgeving. Daarvoor zij U mijn innige dank gebracht. Nu weet ik, dat ook in de toekomst ik steun zal vinden in mijn omgang met U en belooft van mijnen kant uit al mijne krachten met U samen te werken aan hetzelfde doel: de bevordering der christen cultuur, de bevestiging der christen waarheid.

Eminentie,

Uwe hooge welwillendheid, mij te ontheffen van het leeraarsambt in de wijsbegeerte aan het seminarie te Mechelen om mij in de gelegenheid te stellen, de benoeming van het Doorluchtig Episcopaat van Nederland te aanvaarden, moest mij reeds tot diepe dankbaarheid stemmen.

Nu Uwe Eminentie als hoogste blijk van waardeering niet geaarzeld heeft, niettegenstaande het koude jaargetijde, mij de groote eer aan te doen deze mijne openingsrede persoonlijk bij te wonen, vrees ik geen voldoende uiting aan mijne gevoelens van dankbaarheid te kunnen geven en ben ik tevens verheugd, in de gelegenheid te zijn, Uwe Eminentie de uitdrukking mijner eerbiedige verkleefdheid te kunnen aanbieden.

Heeren Professoren der Leuvensche Universiteit,

U ook moet ik danken om uwe vereerende tegenwoordigheid. De benoeming aan deze Universiteit van een Uwer leerlingen en Uwe tegenwoordigheid bij deze plechtige openingsrede bewijst, dat er een hechte vriendschapsband is gelegd tusschen de oudste en jongste Universiteit der katholieke Nederlanden.

Dames en Heeren Studenten,

Gij, die tot de faculteit der Godgeleerdheid behoort, Gij hebt reeds begrepen, dat het hoogleeraarsambt in de geschiedenis der godsdiensten een zware taak op mijne schouders legt. Gij hadt in mijn voorganger een diependenkend en schitterend leeraar. Daarbij bekleeden de Nederlandsche geleerden niet alleen omdat

zij onder de werkers der eerste ure gerekend moeten worden, maar ook om de degelijkheid en den invloed hunner werken, eene eereplaats onder de godsdienstphilosofen en historici. Het is dan misschien overmoedig van mij geweest, dat ik dit professoraat heb durven aanvaarden. Maar ik hoopte op uwe belangstelling, uwen zedelijken steun. Deze worden mij zeker niet onthouden. Daarom vertrouw ik, dat onze samenwerking zal leiden tot de volle ontwikkeling der zaden, die door Prof. Steffes in uw midden werden uitgestrooid, durf ik zelfs hopen dat hier eens, dank zij uw wetenschappelijken arbeid op het gebied der godsdienstgeschiedenis, een katholiek Nederlandsche school van godsdienstwetenschap zal worden gevestigd.

Ook op U, Dames en Heeren Studenten, die U op de studie der klassieke Oudheid toelegt, durf ik rekenen. Uwe belangstelling in de godsdienstgeschiedenis, in 't bijzonder in de geschiedenis der Grieksche en Romeinsche godsdiensten, zal mijne taak verlichten, daar ik verwacht, dat de samenwerking met U, die door uwe taalkundige studiën nog nauwkeuriger de ware beteekenis der Grieksche en Latijnsche teksten doorziet, rijk materiaal zal verschaffen voor den opbouw der wetenschap ter bevordering der ééne waarheid.

Ik heb gezegd.

NOTEN.

1. P. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, Parijs 1911, blz. 4 geeft volgende bepaling: „La reconnaissance d'un ou de plusieurs êtres *personnels* (wij onderlijnen) qui s'élèvent au dessus des conditions terrestres et temporelles et le sentiment de dépendance vis à vis d'eux". Zie ook, *Der Ursprung der Gottesidee* I Historisch-Kritischer Teil, Zweite, stark vermehrte Auflage, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in W. 1927.
Bij deze bepaling sluiten zich aan: P. Lagrange, *Etude sur les religions Sémitiques*, Parijs, 1905; A. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Parijs, 1881, Vol I blz. 34; J. G. Frazer, *Le rameau d'or* (trad. fr.) Parijs, 1911, blz. 67; Morris Jastrow, *The Study of religions*, New-York, 1901, blz. 170.

Kan. Van Crombrugge in zijne conferenties aan de hoogeschool van Leuven verdedigde beslist dit *persoonlijk* element in het objekt van het godsdienstig gevoelen tegen opwerpen van Durkheim in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parijs, 1912 en van N. Söderblom in „*Das Werden des Gottesglaubens*” Leipzig, 1916, blz. 193, nieuwe Deutsche uitgave bezorgd door R. Stübe, Leipzig, 1926, blz. 187.

Zie hierover nog: W. Schmidt, *Menschheitwege zum Gotterkennen*, Kösel-Pustet, Kempten, 1923; J. Huby, *Christus* Parijs, 1912, het inleidingskapittel; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Parijs, 1926, blz. 3.

Wij kunnen hier op dien redetwist niet verder ingaan. Daar het echter gaat over een „*definitio nominalis*” meenen wij het niet noodig dit „*persoonlijk*” bij de bepaling te voegen. Wij vermijden echter ook de meer expliciete bepaling van P. Pinard de la Boulaye: *L'Etude Comparée des religions*, Parijs, 1925, 7, II, blz. 5. „La religion est un ensemble de croyances et de pratiques concernant une réalité *personnelle ou impersonnelle*, unique, multiple ou collective, mais suprême en quelque façon dont l'homme d'une manière ou d'une autre se reconnaît dépendant et avec laquelle il veut entrer en relation”.

2. G. Rabeau, o. c. blz. 7.
3. Zie hierover Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Handbuch der Philosophie, Berlin, 1926; Teil II, blz. 160 en volgende. Dit citaat beduidt niet dat wij het in alles met Prof. Rothacker eens zijn. Hij zet echter menige gedachte voorop, die het overdenken waard is.
4. *Menschheitswege zum Gotterkennen*, blz. 1.
5. Zie het diep doordachte artikel van P. Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*, uitgegeven in: *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, T. I, Museum Lessianum, Brugge, 1924.

6. Dit beseffen hoe langer hoe beter vele beoefenaars der natuurwetenschappen. Zoo b.v. M. Hans Driesch in: *Metaphysik der Natur*, Handbuch der Philosophie, R. Oldenbourg, Berlijn, 1926; M. F. Meijerson, *Identité et Réalité*, Parijs 1908; *De l'explication dans les sciences*, 2 deelen, Parijs, 1921; André Metz, *Le Causalisme de M. Emile Meyerson*, Parijs, 1928.
7. P. Maréchal, o. c. blz. 65.
8. *Jésus de Nazareth, Mythe ou Histoire*, Parijs 1925, blz. 33.
9. P. L. Couchoud, in: *Le mystère de Jésus*, geeft soms rake opmerkingen aan het adres van liberale critici. Laten wij een paar voorbeelden aanhalen blz. 109: „Cette croyance sous une forme archaïque mais atténuée (het geloof aan Christus' Godheid) emplit les premiers documents qui parlent de Jésus: les lettres de Paul. Paul n'est pas le biographe d'un sage ou d'un martyr, il est l'apôtre d'un Homme-Dieu. Et les Evangiles baignent dans la théologie de Paul et les brûlantes effluves du culte chrétien... Les croyants ont la clef de ces vieux textes. Il les lisent sans peine, en pénétrant le sens véritable...
 Pour eux il n'y a pas d'énigme de Jésus. Les croyants sont au clair. En exégèse leur position est enviable. Ils reçoivent de front et acceptent en leur sens complet les documents que les critiques prennent de biais et où ils tentent un hasardeux triage”.
- Een weinig verder op blz. 111: „Je soupçonne Kant d'y être pour quelque chose. On conçoit de plus en plus mal une personne, qui selon la curieuse expression d'Illingworth soit chez elle dans deux mondes. Lamartine l'a dit: Dans un regard de chair Dieu n'est pas descendu, l'idée que Dieu se fut incarné afin de faire savoir, par exemple, qu'il est inutile de se laver les mains avant les repas, ou pour tout autre dessein, nous heurte. C'est une conception prékantienne. Elle est entrée uniment en de grands esprits comme saint Augustin, saint Thomas, Pascal mais aujourd'hui elle reste inassimilable. C'est à croire que l'esprit humain change peu à peu ses catégories. Jésus devient impensable”.
- Salomon Reinach in de *Revue Archéologique*, juli 1920, blz. 150 bekent ook ronduit dat hij de historische feiten zonder bovennatuurlijke tusschenkomst kost wat kost wil verklaren. „A cette religion de mystères obscurs se rattache le christianisme; alors même que nous n'aurions aucun indice pour rendre cette hypothèse vraisemblable, il faudrait y recourir pour établir, en dehors de toute intervention transcendante, (wij onderlijnen) la continuité des faits religieux”. Zie nog andere bekenenissen in den zelfden zin bij Felder: *Jesus-Christus*, Paderborn, 1921, T II blz. 380 en volg.
10. Eene voortreffelijke voorstelling der „religionsgeschichtliche Methode” in hare toepassing op het ontstaan van het Christendom bij Dr. B. Heigl, *Religionsgeschichtliche Methode und Theologie*, Biblische Zeitfragen, Münster in W., 1926, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
11. Bij Rabeau, o. c. blz. 19. Hieruit mag niet besloten worden, dat wij aan het animismus allen invloed op het ontstaan van godsdienstige begrippen ontzeggen. Wij kunnen niet beter onze gedachte weergeven dan met den treffenden zin van Mr. N. Söderblom, *Das Werden der Gottesglaubens*, Leipzig, 1926, blz. 2: „Kein Schlüssel öffnet alle Schlösser”. Toch overdrijft

ook deze schrijver nog zijn invloed en laat hij den invloed der „Urheber”, op het religieus denken en voelen der primitieven niet voldoende tot zijn recht komen.

12. In hoeverre Durkheim afhankelijk is van Wundt's *Völkerpsychologie* kan nagegaan worden bij Mgr. Deploige: *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, Parijs, 1912. Eene voortreffelijke uiteenzetting en wederlegging van Wundt's theorie bij Dr. Georg Wunderlé: *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, Sammlung Kösel, Kempten, 1922, blz. 93—108.

Bij Durkheim vooral: *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totemique en Australie*. 1 vol. in 8. Paris, 1912.

M. M. Halbwachs, hoogleeraar in de sociologie te Straatsburg vatte Durkheim's theorie samen in een vulgarisatiewerkje: *Les orgines du sentiment religieux*, Parijs, 1925.

13. Zie eene volledige bibliographie over het totemisme bij P. Pinard de la Boulaye, o.c. t. I, blz. 382.
14. Bij Halbwachs, o.c. blz. 46.
15. Cfr. Lindworshy: *Die Primitiven und das Kausale Denken*, Internationale Woche für Religionsethnologie, IV. Tagung, Parijs, 1926.
16. Zooals M. Halbwachs de theorie van Durkheim heeft samengevat, zoo deed M. Ch. Blondel voor de theorie van Lévy-Bruhl over de primitieve mentaliteit in een vulgarisatiewerkje: *La mentalité primitive*, Stock, Parijs, 1926. Waarlijk een goed middel om het sociologisch apriori te illustreeren!
17. Eene voortreffelijke weerlegging van Durkheim's theorieën bij Mgr. Deploige reeds geciteerd, bij Michelet: *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Parijs, 1912; G. Rabeau, o.c. blz. 26—27, P. Pinard de la Boulaye, o.c. t. I, blz. 438—450.

Zie ook ons artikel in *Ons Geloof*, 1926, *De sociologische school en de oorsprong der godsdiensten*.

Mag men niet op theorieën zooals deze de strenge woorden van M. de la Vallée Poussin toepassen: „Cette chimérique discipline.... Il faut distinguer, comme le fait M. Goblet d'Alviella (Congrès des Religions d'Oxford, t. III, p. 365), la description des documents (textes, monuments, figurés, rites etc.), leur interprétation, leur mise en oeuvre dans de larges et philosophiques synthèses, Qui dit „histoire des religions”, suppose des vues d'ensemble, peut-être utiles à la recherche, mais dont chacun jugera en dernier ressort d'après son tempérament. Quand on a peiné sur des textes, on apprécie sans indulgence les interprètes des tabous, des haches de Crète et des faucons d'Égypte. Je m'en tiendrai donc aux remarques de M. A. Barth, citées p. 11 note. Si nous ne connaissons par l'histoire bouddhique, encore moins connaissons nous l'histoire religieuse universelle”. *Boudhisme*, 3e uitg., Parijs, 1925, blz. 413.

18. Zie de reeds geciteerde werken van Hans Driesch en Meyerson. Verder A. van Hove, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la scientifique*. Bruges, 1927, blz. 316—358.

19. Men kan volgende scholen onderscheiden: de Duitse school met Keulen en Weenen als centra. Keulen met als hoofdfiguren Dr. Fr. Graebner en Dr. W. Foy; Weenen met P. W. Schmidt en P. W. Koppers; — de Amerikaanse school, te New-York: M. M. Fr. Boas, R. H. Lowie, A. A. Goldenweiser, Cl. Wissler; te Berkeley: E. Sapir, P. Radin; te Cambridge (Middlesex) R. B. Dixon; — de Engelse school te Cambridge (Univ.) Fr. W. Mailland (1880—1906), W. H. Rivers (1864—1922), te Manchester: M. M. G. E. Smith, J. W. Jackson, W. J. Perry.

In Frankrijk was reeds vroeger Armand de Quatrefages (1810—1892) dezelfde banen opgegaan. Sedert dien was de sociologische school overheerschend. Nu komt er een kentering onder andere Dr. Paul Rivet. Kan. A. Bros met zijn werk *L'ethnologie religieuse* evenals P. Pinard de la Boulaye sluiten zich aan bij de school van Weenen. Deze laatste echter heeft ons een standaardwerk gegeven in zijn boek: *L'étude comparée des religions*, II deelen, Parijs, 1925. Wij hebben er ruimschoots gebruik van gemaakt voor onze uiteenzetting der kulturhistorische methode. Zie ook zijne voordracht op de Ethnologische week van Milaan, *Semaine d'Ethnologie religieuse*, Parijs, Geuthner, 1926, blz. 33—46.

P. W. Schmidt en P. W. Koppers, *Völker und Kulturen*, in 40, Regensburg, 1914, sq.

Der Ursprung der Gottessidee reeds aangehaald. Eene eereplaats moet ook ingeruimd worden aan hun tijdschrift *Anthropos*.

20. Men ziet dat alle filosofische of theologische thesis wordt terzijde gelaten.
21. Een treffend voorbeeld van meesterlijke toepassing der kulturhistorische methode bij Dr. Jos. Schrijnen, *De Waarde der kulturhistorische methode voor de kennis van de Christelijke Oudheid*. Rede uitgesproken bij de opening zijner lessen te Utrecht, 10^{den} October 1910, Amsterdam, Van Langenhuijsen.
22. Dr. Graebner maakt onderscheid tusschen een vormcriterium en een quantiteitscriterium, naar gelang men let op de overeenstemming van typen ofwel op de quantiteit van overeenstemmende trekken. Zie Fr. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911, sect. IV.
- Hier heeft ook de godsdienstpsychologie eene rol te vervullen. Hoe zeer wij ook op onze hoede moeten zijn voor al te eenzijdige subjectieve verklaringen, toch is de psychologische verklaring in staat ofwel vele convergenties uit te leggen ofwel het convergentiebewijs te versterken. Zie hierover Dr. G. Wunderlé, o. c. Einleitung.
23. O. c. t. II blz. 228.
24. Zie hierover ook de hoopvolle verwachtingen door P. W. Schmidt op het congres voor religieuze ethnologie te Milaan uitgesproken. *Semaine d'ethnologie religieuse*, IVe session, blz. 20—32.
25. W. Söderblom, o. c., blz. 187 in nota (uitg. 1926) doet bij P. Schmidt's besluiten over „die Geschichte des Gottesglaubens in der natürlichen Religion” in zijn boek „*Menschheitwege zum Gotterkennen*” blz. 80—82 de volgende aanmerking: „Ich finde, dasz der Urheber einen groszeren Platz im Ursprung des Gottesgedankens einnimmt, als ich ihm zugeteilt

habe, aber die Stadien können mich nicht überzeugen. Auch im klaren Lichte der Geschichte zeigen sich genau unterschiedene Stadien im Gottesgedanken als ziemlich illusorisch. Man kan klar abgegrenzte typen nach einander nicht unterscheiden. Noch schwieriger muss es sein die Vorstellungen der Primitiven in eine Reihe von einander folgenden durch Einwanderung, Übereinanderlagerung von Kulturschichten usw. bewirkten Typen einzuordnen. Aber in der Grundauffassung stimme ich mit den gründlichen Forscher überein." Ons dunkt ook dat een al te systematische schifting moeilijk op historisch zekere gegevens kan steunen. Zie ten andere de voorafgaande uiteenzetting van P. Schmidt zelf. Daar toont hij zich wel bewust van die moeilijkheid. De al te afgelijnde opeenvolging der verschillende typen in de slotsamenvatting, kan wel te wijten zijn aan de voor een besluit noodzakelijk vereischte beknoptheid.

26. *The Varieties of religious experience*, Londen, 1904.

27. Zie b.v. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en allemagne au XIVE siecle*. Parijs, 1900.

Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens. Parijs, 1908.

28. Van een gansch ander standpunt uitgaande tracht J. L. Snethlage de methode der godsdienstwetenschap vast te stellen. (N. T. T. 1925, blz. 160—177, 265—269). Al gaat hij van Kantiaansche opvattingen uit, toch is het wel de moeite waard een zijner besluiten te noteeren. „Wanneer de psychologie het terrein der godsdienstwetenschap binnendringt, is godsdienstig scepticisme het onvermijdelijk gevolg, daar de godsdienstige waarheid dan in een psychologische verandert" (blz. 268).





