



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Religies zonder traditie

Jong, A.F. de

### Citation

Jong, A. F. de. (2009). *Religies zonder traditie*. Leiden: Universiteit Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/19632>

Version: Not Applicable (or Unknown)  
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)  
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/19632>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Prof.dr. Ab de Jong

# Religies zonder traditie



Universiteit Leiden

# Religies zonder traditie

Oratie uitgesproken door

**Prof.dr. Ab de Jong**

bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de  
Vergelijkende Godsdienstwetenschappen  
aan de Universiteit Leiden  
op maandag 21 september 2009.



**Universiteit Leiden**



Mijnheer de rector magnificus, zeer gewaardeerde  
toehoorders,

Het is een publiek geheim dat godsdienstwetenschappers, net als alle andere cultuurwetenschappers, ontzettend slecht zijn in het voorspellen van de toekomst. Iedereen die dat wil kan een heel kerkhof bouwen van voorspellingen over de toekomst van religie die niet zijn uitgekomen. Vele daarvan gaan over het lot van “religie” als zodanig, of als geheel. Daarvan werd sinds het midden van de negentiende eeuw het einde vaak en met gretigheid verkondigd,<sup>1</sup> een proces dat tot op de dag van vandaag even hardnekkig blijft voortbestaan als het verschijnsel dat zou moeten verdwijnen zelf. Dat aankondigen van het verdwijnen van religie had te maken met een visie op de geschiedenis als een voortdurend proces van ontwikkeling en verbetering. De meeste voorspellingen over de toekomst van “religie” als zodanig hadden dan ook betrekking op religie in onze, westerse, cultuur.<sup>2</sup> Dat ligt anders bij een tweede categorie voorspellingen, namelijk die over de toekomst van specifieke religies. In de discussie over de toekomst van “religie” was het christendom meestal de enige representant van die categorie.<sup>3</sup> De andere religies, die hoorden bij de niet-westerse wereld, werd in deze context een langere toekomst toebedeeld dan het christendom in het westen.

Dat gold echter niet voor iedereen. Er zijn namelijk ook heel concrete voorspellingen ten aanzien van individuele religies buiten Europa. Friedrich Max Müller, door sommigen beschouwd als de “vader” van de vergelijkende godsdienstwetenschap,<sup>4</sup> is berucht om zijn voorspelling, midden in de negentiende eeuw, dat het hindoeïsme op het punt van uitsterven stond.<sup>5</sup> Sterker nog, voor Müller was het hindoeïsme allang dood: “How long this living death of national religion in India may last, no one can tell: for our purposes, however, for gaining an idea of the issue of the great religious struggle of the future, that religion is dead and gone”.<sup>6</sup> Ook van andere religies werd het spoedig verdwijnen vaak verkondigd. Het uitsterven van het zoroastrisme, de

godsdienst waar ik me het meest uitvoerig mee heb beziggehouden, wordt sinds de negentiende eeuw door vrijwel alle schrijvers spoedig voorzien - tot nu toe heeft het hen allen overleefd.<sup>7</sup> Hetzelfde geldt voor het uitsterven van de godsdienst van de Mandeeërs, over wie ik het later nog zal hebben. Gekoppeld aan deze voorspellingen zijn, uiteraard, statistieken die het spoedig verdwijnen moeten aantonen. Het aantal Mandeeërs in de wereld werd vanaf de zeventiende eeuw tot diep in de twintigste in vrijwel alle publicaties geschat op vier tot vijfduizend - een klein demografisch wonder dat voor een belangrijk deel verklaard dient te worden door academische luiheid.<sup>8</sup> Het is namelijk grotendeels een kwestie van overschrijven, maar er is meer aan de hand, zoals ook al blijkt uit de prognose van Müller.

De levende gemeenschappen werden namelijk door veel westerse geleerden beschouwd als irrelevant, overblijfselen van een soms glorieus verleden, maar ongeschikt voor een verder voortbestaan. De Britse oriëntalist en theoloog Robert Charles Zaehner publiceerde bijvoorbeeld in 1961 zijn veelgelezen studie *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, waarin hij een opmerkelijke these ontvouwde over de geschiedenis van de Iraanse religie.<sup>9</sup> Wat de dageraad van het zoroastrisme zou moeten zijn - het optreden van Zarathustra en de wordingsgeschiedenis van de religie die zijn naam zou dragen - is duidelijk genoeg, maar Zaehner plaatste de avondschemering van deze religie niet in het heden, maar in de tijd van de Sasaniden, de laatste pre-islamitische dynastie van Iran, door alle anderen gezien als het absolute hoogtepunt van de macht en uitstraling van de Iraanse religie.<sup>10</sup> Na de Arabische veroveringen in de zevende eeuw - een gebeurtenis waardoor het zoroastrisme al zijn wereldlijke macht verloor - was de religie feitelijk dood.<sup>11</sup> Dat de religie niet echt was uitgestorven wist Zaehner uiteraard en hij wijdde dan ook een paar woorden aan dit verschijnsel. Over de zoroastriërs die in Iran waren gebleven was hij kort. Hun geschiedenis kon worden samengevat in één zin, die duidelijk maakte dat ze zich hadden teruggetrokken in de woestijn en geen echt deel

uitmaakten van de Iraanse samenleving.<sup>12</sup> Dat ging niet op voor die zoroastriërs wier voorouders naar India waren getrokken, de Parsis, want die vormden - en vormen nog steeds - een bijzonder zichtbare, zij het heel kleine, minderheid in de Indiase samenleving. Zaehner erkent dit en roemt hun welvaart en hun bijdragen aan India, en meldt ook nog dat zij hun rituele traditie “intact” hadden overgeleverd.<sup>13</sup> Diezelfde rituelen diskwalificeert hij enige regels later as “irrational and repellent to the modern mind”<sup>14</sup> en over de religie verder weet hij niet meer te melden dan dat de Parsis hem hebben bewaard “out of tradition rather than conviction”.<sup>15</sup> Ze doen, met andere woorden, allerlei rare dingen, maar er is troost in de gedachte dat ze er tenminste niet echt in geloven. De bijzonder interessante vraag hoe het mogelijk zou zijn dat een religie twaalfhonderd jaar lang blijft bestaan zonder dat de leden van de gemeenschappen erin geloven, wat dat dan ook betekent, wordt in het boek niet beantwoord.

4

Er zijn vele manieren te bedenken om Zaehners interpretatie van de geschiedenis van een van de langstlevende religies van de mensheid te verklaren. Meestal wordt volstaan met het schilderen van een karikatuur van Zaehners ideeën; daar nodigen zijn werk en enkele spectaculaire episodes uit zijn leven overigens nadrukkelijk toe uit.<sup>16</sup> Maar in de grove en feitelijk onbegrijpelijke constatering bij Müller en Zaehner dat de religies die zij kennen “levend dood” zijn openbaren zich problemen en dilemma’s waar de moderne godsdienstwetenschap nog steeds geen grip op heeft. Ze draaien om de definitie en demarcatie, niet van religie als zodanig - dat is het onderwerp van een bloeiend academisch debat<sup>17</sup> - maar van individuele religieuze tradities - en daar is debat vrijwel afwezig, althans op een niveau dat acute territorialiteitskwesies overstijgt.<sup>18</sup> Müller en Zaehner ontkennen immers niet dat de religies in hun latere fase dezelfde zijn als oudere, voor hen interessantere of levenskrachtiger, vormen. Maar wat dat precies betekent - “hetzelfde zijn” en “horen bij een traditie” - daar wilde ik het vandaag met u over hebben.

Die discussie beginnen we in de dertiende eeuw met het werk van een zekere Riccoldo da Monte di Croce,<sup>19</sup> een dominicaner monnik die vooral bekend, of berucht, geworden is om zijn polemische werken tegen de islam,<sup>20</sup> het jodendom en verschillende vormen van oosters christendom.<sup>21</sup> Om deze religies goed te kunnen bestrijden had hij op verzoek van de paus een jarenlange reis gemaakt naar het Midden-Oosten. Deze reis gebruikte hij voor meerdere doelen: hij debatteerde met joden, christenen en moslims en hij leerde Arabisch, hoofdzakelijk in Bagdad, waar hij geruime tijd woonde. Tijdens zijn verblijf in Bagdad, in 1291, werd de stad Acco door de Arabische legers veroverd op de kruisvaarders,<sup>22</sup> een van de vele factoren die hem dwongen terug te keren naar Italië. Daar schreef hij onder andere een verslag van zijn reis door het Midden-Oosten.<sup>23</sup> In het handschrift van deze tekst, geschreven door een vertrouweling, heeft Riccoldo met zijn eigen hand wat stukjes toegevoegd - een paar woorden in het Arabisch en twee korte stukjes helemaal aan het einde van het boek. Zijn eerste toevoeging draagt de conventionele titel De monstris, “over uitzonderlijke dingen” en biedt beschrijvingen (uit Bagdad) van dwergen en merkwaaardige reptielen. De tweede toevoeging beschrijft de leden van een religieuze gemeenschap die hij in Bagdad had leren kennen. Riccoldo schrijft het volgende:

Een merkwaaardige en uitzonderlijke groep mensen wat betreft hun rituelen leeft in de woestijnen ten zuiden van Bagdad: ze heten Sabiërs. Velen van hen kwamen bij mij in Bagdad om me met klem te verzoeken hen te komen opzoeken. Het zijn zeer eenvoudige lieden en ze zeggen dat ze een geheime Wet van God hebben, die ze bewaren in mooie geschreven boeken. Hun schrift is iets tussen het Syrische en het Arabische alfabet in. Ze haten Abraham vanwege de besnijdenis en ze vereren boven allen Johannes de Doper. Ze wonen uitsluitend in de buurt van enkele rivieren in de woestijn. Ze wassen zich dag en nacht om niet door God veroordeeld te worden; ze gaan hierin zelfs zo ver dat als een vrouw het meel met een hand bereidt om brood te maken, zij de andere hand in stromend

water houdt, om te voorkomen dat zij, wanneer ze sterft, door God verdoemd zou worden omdat ze een hand in het deeg heeft. Ze dopen niet alleen kinderen, maar ook dieren en wanneer een koe kalft, dopen ze de koe en het kalf. Zij reciteren hun mis en offeren daarbij brood en rozijnen en wanneer ze hun rituelen uitvoeren dragen ze zeven kledingstukken. Ze hebben geen enkel contact met enig ander volk op deze aarde, behalve om te kopen en te verkopen; maar het brood dat is aangeraakt door een persoon van een andere religie, eten ze niet op. Wanneer ze in Bagdad of een andere stad komen, neemt elk van hen zijn eigen meel mee naar de markt en neemt dan water uit de rivier en bakt daarmee zijn eigen brood om op te eten. Ze bidden veel en hechten veel waarde aan het huwelijks. Mohammed prijst hen zeer in zijn Koran.<sup>24</sup>

De religie die Riccoldo hier beschrijft kennen wij tegenwoordig als het mandeïsme. Riccoldo's beschrijving is beroemd geworden in de studie van het mandeïsme als de eerste westerse beschrijving van de godsdienst,<sup>25</sup> maar het belang ervan is eigenlijk nog groter. Het is eigenlijk de eerste, concreet herkenbare, beschrijving van deze religie tout court en dat moet nog nader worden verklaard. De informatie die Riccoldo biedt, namelijk, is gedetailleerder en betrouwbaarder<sup>26</sup> dan alle informatie over de Mandeeërs die in de hele Arabische letterkunde voorhanden is.<sup>27</sup> De Mandeeërs ontbreken eveneens vrijwel geheel in de literatuur van de religies met wie zij in de pre-islamitische periode, blijkens hun eigen geschriften, in competitie waren, d.w.z. in joodse, christelijke,<sup>28</sup> manichee en zoroastrische bronnen. Deze laatste afwezigheid, in bronnen uit de pre-islamitische periode, hoop ik later te verklaren, maar ik zou het eerst willen hebben over de afwezigheid van de Mandeeërs in islamitische bronnen, omdat dat van groot belang is voor het theoretische probleem van de classificatie van religies.

De wereld waarin de islam ontstond, het Arabisch schiereiland in de zevende eeuw van onze jaartelling, was een heel andere

dan de wereld die de Arabische legers later in diezelfde eeuw veroverden. Er kan weinig twijfel over bestaan dat de religies die in de Koran genoemd worden, in positieve dan wel negatieve zin, een complete set vormen van de religies die op het Arabisch schiereiland bekend dan wel aanwezig waren. Dit zijn er, behalve de islam zelf, vijf: het jodendom, het christendom, het zoroastrisme, de traditionele Arabische godsdiensten<sup>29</sup> en de religie van de Sabiërs. In Sura 22: 17 vinden we, volgens een gangbare interpretatie, een complete lijst van alle religies - moslims, joden, sabiërs, christenen, zoroastriërs en diegenen die meer dan een god erkennen. Deze lijst loopt vrij vanzelfsprekend van de beste categorie, de moslims, tot de slechtste, de polytheïsten.<sup>30</sup> Bewijs van de aanwezigheid van deze religies op het Arabisch schiereiland wordt op een schematische manier in tal van bronnen gegeven, waarbij verschillende Arabische stammen worden ondergebracht bij de verschillende categorieën religies.<sup>31</sup> In deze lijst vinden we één religie waarvan niemand weet om wie het precies gaat: die van de Sabiërs. Dit *crux interpretum* heeft dan ook eerst in de geleerde islamitische traditie en op basis daarvan in de wetenschappelijke literatuur sinds de negentiende eeuw tot wilde speculatie geleid, die ons nu verder niet bezig hoeft te houden. De meest plausibele interpretatie lijkt mij die van François de Blois, die onomstotelijk heeft vastgesteld dat al in de tiende eeuw geen enkele geleerde werkelijk wist wie de Sabiërs uit de Koran waren en eigenlijk op grond van het wegstrepen van andere kandidaten heeft gesuggereerd dat het vermoedelijk om manicheeërs ging, wier aanwezigheid op het schiereiland min of meer zeker is.<sup>32</sup>

Belangrijker voor ons doel is dat deze lijst van zes religies het dominante, in veel gevallen zelfs het enige, model was waarmee islamitische geleerden de wereld van de religies in kaart gingen brengen en islamitische juristen de verhoudingen binnen het islamitische rijk gingen vastleggen. Dit model werd, met andere woorden, gelegd op de werkelijke sociaal-religieuze kaart van het nieuwe islamitische rijk en de grote

religieuze diversiteit van die wereld werd aangevat door de verschillende groepen in een van de categorieën onder te brengen. Ik ben op dit moment minder geïnteresseerd in de praktische, juridische, implicaties dan in de “mentale kaart” waarop de religies door islamitische geleerden werden geplaatst.<sup>33</sup>

6

De islam ontstond en ontwikkelde zich in competitie met andere religies en was, in vergelijking met al deze religies, van zeer jonge datum. Islamitische geleerden hebben daarom veel meer dan hun joodse, christelijke of zoroastrische concurrenten geïnvesteerd in de ontwikkeling van een eigen vorm van godsdienstgeschiedenis. Zij hebben dan ook in sommige kring de reputatie de eersten te zijn geweest die deden aan vergelijkende godsdienstwetenschap<sup>34</sup> en slechts een heel korte blik volstaat om duidelijk te maken dat er in joodse, christelijke en andere teksten niets is wat ook maar in de buurt komt van de Arabische en Perzische teksten over de religies van de wereld en de verschillende richtingen binnen de islam.<sup>35</sup> Het hoogtepunt van deze literatuur is zonder twijfel het werk van Shahrastani, een islamitische auteur uit Khurasan, wiens *Kitāb al-milal va'l-nihal* veruit het beste overzichtswerk over de godsdiensten van de wereld uit de premoderne tijd is.<sup>36</sup> Het zou kunnen dat de religieuze achtergrond van Shahrastani, een Nizari Isma‘ili in een tijd dat de Isma‘ilis ernstig werden vervolgd,<sup>37</sup> hem ertoe heeft gebracht een maximum aan distantie te betrachten, maar hij is daarin haast uniek.<sup>38</sup>

In verreweg de meeste islamitische overzichten over de religies van de wereld vinden we het patroon dat ik zojuist al aankondigde: dat iedere denominatie bij voorkeur moet worden ondergebracht bij een van de zes religies die in de Koran genoemd worden. Vaak werden daarbij keuzes gemaakt die voor ons moeilijk navolgbaar zijn en die ons daarom tot nadenken zouden moeten brengen. Twee beperkingen<sup>39</sup> moeten bovendien duidelijk zijn: de eerste is dat het hele systeem leunt op de doxografische traditie van de antieke wijsbegeerte, en dat andere dan inhoudelijke aspecten van de

religies meestal niet aan bod komen. De tweede, ernstiger, beperking is traditievorming: de verschillende auteurs schrijven elkaar eindeloos over, liefst in de tegenwoordige tijd, waardoor de suggestie gewekt wordt dat allerlei bewegingen die allang waren uitgestorven in late tijd nog springlevend waren.

Met al deze beperkingen blijft het interessant te zien dat bewegingen als die van de late volgelingen van Bardaisan en Marcion soms worden ondergebracht bij het zoroastrisme, terwijl wij ze zouden classificeren als christelijk.<sup>40</sup> Ze worden geplaatst bij het zoroastrisme, omdat ze gelden als “dualistisch” en het dualisme (*thanawīyya*), met als hoofdrepresentant het manicheïsme, hoort bij deze categorie, omdat het dualisme uiteindelijk teruggaat op het zoroastrisme. Dat lijkt tenminste de logica te zijn van de indeling. Zoals gezegd zijn de Mandeëers niet of nauwelijks terug te vinden in deze teksten. Een uitzondering wordt gevonden in het werk van de geniale Khwarezmische geleerde Beruni, die eigenlijk de enige is die iets over de Mandeëers meldt dat ons bekend voorkomt, namelijk dat ze bij het gebed zich naar het noorden wenden.<sup>41</sup> Verder meldt hij dat ze een religie vormen die een beetje tussen het jodendom en het zoroastrisme in hangt en daar kunnen we ons iets bij voorstellen, al moet ik wel melden dat hij ditzelfde zegt over de Samaritanen en dat slaat echt helemaal nergens op. Bovendien is het een terugkerend topos in dit soort literatuur om religies te beschrijven als “iets tussen x en y” in, een krachtige ondersteuning voor de werking van de mentale kaart waar ik het over had.<sup>42</sup>

De islamitische vergelijkende godsdienstwetenschap is zeker een aparte studie waard, maar vandaag zou ik hem alleen willen gebruiken als een lens om naar onze eigen, westers-academische, vergelijkende godsdienstwetenschap te kijken. Die wortelt in christelijke visies op de godsdiensten van de wereld. De geschiedenis daarvan is vaak en uitvoerig geschreven<sup>43</sup> en bestaat uit een complex proces waarin reeds

bestaande categorieën steeds werden opgerekt en uitgebreid om nieuwe feiten te kunnen accommoderen. Het uitgangsprincipe was er een waarin het christendom een vanzelfsprekende, unieke, plaats bekleedde en slechts vergezeld ging van het jodendom - de enige andere religie in een groot deel van Europa - en de islam. De rest viel in de categorie “overig”, die meestal benoemd werd met afkeurende termen als “heidendom”, “afgoderij” of “idolatrie”.<sup>44</sup> Er waren, met andere woorden, tradities (en wel drie) en een type religie, namelijk de rest. De meeste compendia tot aan de vroege negentiende eeuw volgen dit model, met titels als *A Dictionary of All Religions and Religious Denominations, Jewish, Heathen, Mahometan, and Christian* van Hannah Adams, en *History of All Religions, as divided into Paganism, Mahometism, Judaism, and Christianity* van David Benedict.<sup>45</sup> Zoals Jonathan Z. Smith in een aantal publicaties heeft laten zien, is de manier waarop wij in de moderne tijd de religies van de wereld indelen niet veel meer dan een goedbedoelde, oecumenische uitbreiding van deze oorspronkelijke categorieën.<sup>46</sup> We zien de oorspronkelijke categorieën letterlijk nog met grote regelmaat terug in studies van de oudheid, waar de hoeveelheid boeken met “pagans, Jews, and Christians” in de titel niet langer te tellen is.<sup>47</sup> Maar de categorieën zijn ook herkenbaar in hun uitgebreide vorm: het christendom is dan een van een select gezelschap zogenaamde “wereldgodsdiensten” geworden.<sup>48</sup> Dit zijn er meestal vijf (jodendom, christendom, islam, hindoeïsme, boeddhisme) en deze “tradities” worden bij voorkeur als zodanig - d.w.z. als autonome eenheden - onderwezen. Als de overige religies al onderwezen worden, worden ze dat als “types” religie. Dat kan gebeuren met een etno-geografische afbakening: Chinese religies, Japanse religies, of met een historische: antieke godsdiensten en nieuwe religieuze bewegingen. En de grootste categorie religies van de mensheid, de religies die steeds in de loop van de geschiedenis van het vakgebied een andere naam hebben gekregen - onbeschaafd, primitief, schriftloos, inheems, traditioneel, gemeenschapsgodsdienst - wordt meestal onderwezen d.m.v. een discipline, namelijk de

godsdienst antropologie.

Deze indeling van de religies van de mensheid is niet langer alleen het dominante model in onze westerse cultuur, maar wordt ook krachtig ondersteund door vele religieuze tradities in de hele wereld zelf. Die investeren alle in hun specificiteit door het construeren van een geschiedenis van hun religie die wordt gedomineerd door patronen van authenticiteit, waarheid en zuiverheid. Dit zijn krachtige instrumenten gebleken. Het is dan ook niet verwonderlijk dat diegenen die, laten we zeggen, een harde versie van hun traditie toegedaan zijn grote moeite hebben met historisch onderzoek en zo mogelijk nog grotere moeite met een andere kernactiviteit van de godsdienstwetenschap, namelijk de culturele vergelijking. Het eerste, het historisch onderzoek, leidt onherroepelijk tot kwalificaties van de claims op continuïteit en daarmee authenticiteit; het tweede, de vergelijkende godsdienstwetenschap, doet onherroepelijk afbreuk aan de uniciteit of specificiteit van de traditie. We hebben dan ook vaak te maken met verzet van gelovigen, als ik ze zo mag noemen, tegen de academische studie van hun religie - een verzet dat zich zelden of nooit uitstrekt buiten de grenzen van de eigen confessie. Dit verzet wordt tenminste ten dele gevoed en mogelijk gemaakt door de opkomst van de post-moderne en post-koloniale kritiek binnen de academie. De eerste problematische vergelijking door het verheerlijken van het unieke, de tweede criminaliseerde haast een hele wetenschapstraditie, namelijk de filologie.<sup>49</sup> Het moeilijke is, uiteraard, dat de problemen die post-moderne en post-koloniale wetenschappers aanwijzen werkelijk zijn. De vraag is slechts of hun oplossingen, voor zover ze die al aanreiken, ons werkelijk verder helpen en hier past, naar mijn inschatting, een grote dosis sceptis. In hun aanval op de traditionele oriëntalistiek - en godsdienstwetenschappen horen daar gedeeltelijk bij - zijn veel theoretici verstrikt geraakt in een ingewikkeld taalspel over “macht” en “cultuur” waarin de relatie met ofwel daadwerkelijke culturen ofwel teksten uit het verleden steeds dunner werd. Dit biedt (te) veel ruimte voor anderen om met een beleefde hoofdknik naar het hele debat

bij zichzelf te denken: gelukkig zit het in mijn deeldiscipline heel anders. Hierdoor dreigen de historische en vergelijkende poten van het godsdienstwetenschappelijk onderzoek relatief theoriearm te blijven en dit is een van de verklaringen waarom de hele notie van een “religieuze traditie” zo opmerkelijk weinig in algemenere termen geproblematiseerd is. Er is, uiteraard, op het gebied van het hindoeïsme een enorm debat over de manier waarop die religie geconstrueerd is;<sup>50</sup> er is, uiteraard, een stortvloed aan literatuur over deze kwestie in het specifieke geval van het vroege christendom en het jodendom.<sup>51</sup> Wat er niet is, of niet genoeg, is een gesprek tussen degenen die aan deze volstrekt gescheiden discussies deelnemen.

8 Een traditie is een proces, geen gegeven. Dat proces kunnen we bestuderen, maar een probleem is feitelijk dat de academische studie van de religies met enige regelmaat een onderdeel van het proces is, of is geweest.<sup>52</sup> De notie van “religieuze tradities” - met een eigen “persoonlijkheid” - is zo diepgaand geïncarneerd in de manier waarop wij de wereld indelen, dat het moeilijk is een ander mentale kaart van religie te ontwikkelen. Er zijn uiteraard wat vluchttroutes - we geven graag af op het “essentialisme” van onze voorgangers om duidelijk te maken dat wij daar niet aan doen; we vergoelijken tegelijkertijd ons eigen gebruik van uiterst problematische concepten als “sekte” of “mystiek” door ze te kwalificeren als “heuristisch” - maar in essentie bedienen godsdienstwetenschappers zich met grote regelmaat van precies dezelfde strategieën waarmee gelovigen hun tradities construeren. Dat wil zeggen: we hebben een grote hoeveelheid vuilnisbakken langs de weg waarin we alles wat botst met het beeld van de traditie dat we hebben deponeren. Die vuilnisbakken hebben namen als “magie”, “bijgeloof”, “syncretisme”, “volksreligie” en “heterodoxie”. En dit zijn niet alleen concepten waarmee wat ons in eerste instantie onbekend voorkomt - omdat het niet aan het beeld van de traditie voldoet - labelen, het zijn haast verklaringen op zichzelf geworden. Ik moet hier benadrukken dat het me niet gaat om het vinden van nieuwe termen voor dit soort

processen - die moeten we ook vinden, maar het gaat me nu om iets anders. Ik word geconfronteerd, in de materialen waar ik mee bezig ben, met een wereld waarin de tradities aan de ene kant zo dominant en bepalend zijn dat ze kunnen leiden tot geweld en aan de andere kant zo flexibel dat ze, waar we ook kijken, vrijwel identiek lijken. Een wereld waarin joden, christenen, zoroastriërs, mandeëers en manicheeërs bijzonder onaardige dingen over elkaar opschrijven en met series verboden de schijn wekken ieder contact tussen de gemeenschappen onmogelijk te willen maken,<sup>53</sup> maar waar tegelijkertijd, in specifieke domeinen van hun cultuur, joden en manicheeërs of mandeëers of zoroastriërs veel meer met elkaar gemeenschappelijk hebben dan met de leden van hun eigen gemeenschap. Een wereld, met andere woorden, waar veel van onze concepten tekortschieten: Parthisch en Sasanidisch Babylonisch, d.w.z. het zuidelijk deel van het huidige Irak in de eerste zeven eeuwen van onze jaartelling.

We hebben het dan over een bepaald deel van de wereld, een bepaald gebied, in een bepaalde periode. Om dit geheel met een term aan te duiden moet ik een term vinden die precies “een bepaald gebied in een bepaalde periode” aanduidt. Met enige aarzeling heb ik ervoor gekozen te spreken van een *chronotoop*, een term die ik ontleen aan het werk van Bakhtin,<sup>54</sup> maar die ik zou willen gebruiken in een niet-literaire, maar historisch-geografische betekenis. Ik zal proberen te laten zien dat bepaalde ontwikkelingen die ik zou willen verklaren, namelijk het ontstaan van twee nieuwe religies, zozeer verbonden zijn met deze chronotoop dat we niet verder komen in ons begrip van deze gebeurtenissen als we blijven werken met een enigszins harde versie van het denken in religieuze tradities.

Sasanidisch Babylonisch is, in de wetenschappelijke literatuur, een merkwaardige chronotoop. De feitelijke geschiedenis is redelijk onomstreden, al is er veel dat we niet weten. Het hoorde bij het Iraanse machtsgebied, dat aanvankelijk werd gedomineerd door de Parthen en na 224 door de Perzische

dynastie van de Sasaniden. In de Sasanidentijd gold het gebied als het “hart van het domein van de Iraniërs”, *del-e iranshahr*. Vanuit een Iraans perspectief was het dus niet alleen een onderdeel van de Iraanse wereld, maar maakte zelfs de kern ervan uit en er zijn vele economische, agrarische en militaire redenen te bedenken voor deze geprivilegieerde status.

Deze Iraanse visie op het gebied wordt door de meeste westerse wetenschappers niet gedeeld. Die spreken bij voorkeur van een Iraanse “bezetting” van het gebied - de Parthen en de Perzen waren vreemdelingen, die er niet thuis hoorden.<sup>55</sup> Over hen wordt gesproken in termen van een “militaire aristocratie”: het waren er maar heel weinig en ze kwamen niet om iets te brengen, maar alleen om iets te halen.<sup>56</sup> Dit beeld wordt gebruikt om de cultuur van Mesopotamië zo “zuiver” mogelijk te houden. Er wordt, met andere woorden, gewerkt met een gemaximaliseerde notie van staatkundige, culturele en religieuze autonomie van wat dan de “oorspronkelijke” bewoners van onze chronotoop genoemd worden.<sup>57</sup>

Deze “oorspronkelijke” bewoners hebben geen naam.<sup>58</sup> Ze worden meestal geïdentificeerd als “sprekers van Aramees” en worden in de wetenschappelijke literatuur - en dit is vrijwel specifiek voor deze chronotoop - meteen ingedeeld naar hun religieuze identiteit: joden, christenen, “heidenen”, manicheeërs en mandeeërs. Wat ze deelden waren dus twee dingen: hun taal en het feit dat “hun” land bezet werd door Iraniërs. Maar dat gedeelte werd overschaduwd door een religieuze verdeeldheid en zelfs op het niveau van hun taal door het feit dat ze voor het schrijven van hun versie van het Aramees elk een eigen schrift gebruikten.<sup>59</sup>

Dit beeld, dat zal u niet verbazen, wordt grotendeels geïnformeerd - en massief ondersteund - door de religieuze teksten uit de verschillende gemeenschappen zelf, die in omvang veruit het meeste materiaal bieden. Het belang van veel van deze teksten gaat bovendien aanzienlijk voorbij de

grenzen van de chronotoop zelf, namelijk tot heden en deels over de hele wereld. Dit is in het bijzonder het geval met de Babylonische Talmoed en de Mandese Ginza, twee tekstcorpora die in respectievelijk het jodendom en het mandeïsme tot op de dag van vandaag een bijzondere, want normatieve, plaats innemen. Het geldt in mindere mate ook voor een belangrijk deel van de Syrische letterkunde. Joden, christenen en mandeeërs kijken dus in sommige gevallen terug op onze chronotoop als een formatieve periode voor hun traditie en wensen de huidige vorm van die traditie daarin terug te vinden. Dat gaat uiteraard niet op voor die religies en bewegingen die geen levende pendant meer hebben: het manicheïsme, de traditionele Mesopotamische godsdienst, en de vele richtingen en ideeëncomplexen binnen de nog levende tradities die uiteindelijk zijn verworpen of bestreden, waaronder de volgelingen van Marcion en Bardaisan, de doopsekten en die grote groep die we aanduiden met de verzamelterm “gnostici”, waarover later meer.

9

Twee religies ontstonden geheel en al in Parthisch en Sasanidisch Mesopotamië. De ene verspreidde zich in korte tijd over vrijwel de hele wereld, maar is uiteindelijk uitgestorven, of uitgeroeid; de andere bleef helemaal beperkt tot ons gebied, maar is tot op de dag van vandaag een levende religie gebleven. Ik heb het, uiteraard, over het manicheïsme en het mandeïsme. Voor beide hebben we uitgebreide verzamelingen teksten en voor beide hebben we heel onvolmaakte manieren om die teksten te interpreteren. Beide zijn in de wetenschappelijke literatuur geïdentificeerd als “gnostische” religies en voor beide geldt dat dit label - “gnostiek” - aan de ene kant het zicht op de religie zo diepgaand heeft bepaald dat het een echte belemmering is geworden, terwijl aan de andere kant de werkelijke bijdrage die de religies aan de studie van de gnostiek zouden kunnen leveren, namelijk een praktische en rituele vertaling van deze ideeëncomplexen, volledig onbenut blijft.

Het “nieuwe” van deze religies is, blijkens de rivieren aan inkt

die eraan verspild zijn, voor velen een steen des aanstoots. De meeste aandacht is daarom traditioneel uitgegaan naar oorsprongsvragen, meest vanuit de gedachte dat een religie een “oorspronkelijke” vorm heeft, die in de geschiedenis, meestal op grond van praktische overwegingen, steeds een beetje wordt uitgebouwd. Om een expliciet voorbeeld hiervan te geven hoef ik slechts te verwijzen naar de programmatische titel van een invloedrijke bijdrage van de Duitse oriëntalist Hans Heinrich Schaeder, “Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems”.<sup>60</sup> De Urform zou dan de religie zijn zoals Mani, de stichter van het manicheïsme, hem werkelijk bedoeld had, de Fortbildungen wat er uiteindelijk van geworden is. Nu lijkt het manicheïsme in sommige aspecten op het zoroastrisme, in andere op het christendom. Eerdere generaties geleerden interpreteerden het manicheïsme dan ook als een soort ontspoord zoroastrisme,<sup>61</sup> recentere generaties als een variant van het christendom.<sup>62</sup> Om een dergelijk voorstel aannemelijk te maken krijgen dan bepaalde aspecten van het manicheïsme - namelijk die aspecten die zich er voor lenen - een veel zwaarder gewicht dan andere - namelijk die niet uitkomen. Voor een zoroastrische interpretatie wordt heel zwaar ingezet op de manicheïsche cosmogonie - het verhaal van het ontstaan van de wereld - waarvan de beginsituatie inderdaad identiek is aan die van het zoroastrisme: twee rijken die goed en kwaad representeren die gescheiden worden door een leegte; een goede god die weet en een slechte die onwetend is, enz.<sup>63</sup> Voor een christelijke interpretatie wordt heel zwaar ingezet op het belang van Jezus in het systeem en het gebruik van Bijbelse tradities.<sup>64</sup>

Manicheïsche teksten komen in allerlei talen en uit heel verschillende delen van de wereld. De religie verbreidde zich in razend tempo, na haar ontstaan in Mesopotamië in de derde eeuw, over de hele antieke wereld, van Spanje tot aan China. Grote clusters teksten zijn gevonden in Egypte, in het Koptisch, en in Xinjiang, of Chinees Turkestan, in allerlei Iraanse en Turkse talen. Wanneer we bijvoorbeeld kijken naar de manier waarop deze gemeenschappen zichzelf betitelen, vinden

we in de Koptische manicheïsche teksten de term “de kerk”,<sup>65</sup> in Iraanse teksten soms de “Mazda-vererende religie”,<sup>66</sup> in beide gevallen de zelfbetiteling van de dominante religie in de verschillende gebieden, het christendom in Egypte, het zoroastrisme in de Iraanse wereld. Christenen en zoroastriërs zagen de manicheeërs dan ook als ketters en afvalligen van hun eigen religie. Dit is uiteraard allemaal bekend, maar het illustreert het punt dat moderne wetenschappers eigenlijk precies hetzelfde doen en zich blijven verzetten tegen de gedachte dat het manicheïsme een nieuwe godsdienst was, die ook als zodanig bestudeerd zou moeten worden. Ik hoop dat u dit punt even onthoudt; het zal straks nog terugkeren. Eerst wil ik dezelfde inventarisatie maken van de situatie van het manicheïsme.

Waar in het geval van het manicheïsme we precies weten waar en wanneer de religie ontstond, weten we dit van het manicheïsme totaal niet.<sup>67</sup> Over dit onderwerp wordt dan ook wild gespeculeerd en verschillende aspecten van de religie nodigen daar ook haast toe uit. De rituele kleding van de Mandeëërs, de *rasta*,<sup>68</sup> is bijna geheel en al van Iraanse oorsprong, tot en met de naamgeving van de verschillende kledingstukken. Mandeëërs hebben het systeem van de zoroastrische kalender overgenomen en vieren sommige feesten net als de zoroastriërs.<sup>69</sup> Dit gaat soms zo ver dat bij het slachten van een dier, tenminste in de vroege twintigste eeuw, de priester of de *hallali* die het dier met een mes doodt dit niet mag doen zonder dat hij een stok vasthoudt.<sup>70</sup> Die stok vervult verder geen enkele functie. De enige interpretatie die er ooit voor gesuggereerd is, komt uit het zoroastrisme, waar een dier met een stuk hout doodgeslagen moet worden, voordat het mag worden opengesneden.<sup>71</sup> In veel aspecten zien Mandeëërs er, met andere woorden, uit als zoroastriërs. Dit Iraanse aspect van hun traditie wordt echter niet of nauwelijks weerspiegeld in hun teksten, die vol staan met verwijzingen naar Bijbelse gebeurtenissen, meest met een totaal andere interpretatie. Aangezien in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap teksten meestal een geprivilegieerde rol hebben gespeeld, is bijna iedere reconstructie van het manicheïsme helemaal

geïnspireerd geweest door hun literatuur.<sup>72</sup> Dat is niet makkelijk, want de gegevens erin zijn, of lijken, volkomen chaotisch. Dit heeft geleid tot grote systematiseringspogingen, waarbij allerlei lagen in de teksten gevonden werden die weer netjes in een chronologie werden ondergebracht: het Urform en Fortbildungen paradigma.<sup>73</sup> De proto-mandeeërs werden dan gezien als een heterodox-joodse beweging die in de eerste eeuw na Christus uit Palestina gevlucht was en zich in Mesopotamië had gevestigd, waar ze in conflict kwamen met andere joden en christenen en langzaamaan vergaten wie ze waren en uit dankbaarheid aan hun Parthische vorsten een beetje zoroastrisch gingen doen. Bovendien wist men dan wel niet waar de mandeeërs vandaan kwamen, we weten wel wie ze zijn: zij zijn de “laatste levende gnostici” uit de oudheid. Deze benaming, die in vrijwel alle boektitels en inleidende artikelen over de mandeeërs in de afgelopen zestig jaar gefigureerd heeft (‘Ein Überbleibsel: die Mandäer’, schrijft Kurt Rudolph)<sup>74</sup> heeft enorme schade aangericht in de studie van het mandeïsme, omdat zij suggereerde dat hun “gnostische” oorsprong de enige reden was om belangstelling voor de religie te hebben.

We hebben dus te maken met interpretaties van twee religies, waarvan de ene zoroastrisch denkt en christelijk doet en de andere zoroastrisch doet, maar joods-christelijk-gnostisch denkt. Ik zou deze interpretatie, met permissie, willen kwalificeren als een puinhoop en het is van belang ten eerste te bedenken waar die puinhoop vandaan komt en vervolgens te kijken of er alternatieve modellen denkbaar zijn.<sup>75</sup> Een belangrijke achtergrond van deze interpretatiestrategie is het probleem dat deze religies tussen de tradities en ook tussen de types waar we gewoonlijk mee werken invallen. We zijn haast van nature geneigd om ze dan zo goed en zo kwaad als het gaat toch in dit systeem in te passen en dat is, laten we eerlijk zijn, mislukt. Het probleem zit hem minder in de religies zelf dan in het systeem waarin we ze proberen te passen.

Ik heb de afgelopen paar jaar geprobeerd te laten zien dat de

verschillende gemeenschappen van Sasanidisch Babylonië op een aantal cruciale punten sterk op elkaar leken, dat ze bepaalde ideeën deelden en dat deze gedeelde cultuur het onmogelijk maakt de ideeën die ze deelden in een genealogisch verband te plaatsen. Het eerste voorbeeld hiervan is een idee dat we ook in de islam terugvinden, namelijk de gedachte dat God door een serie van profeten zijn bedoeling aan de mensheid kenbaar heeft willen maken.<sup>76</sup> Dit idee vinden we in joodse, christelijke, manichese, mandese en zoroastrische teksten. Ook de theologische achtergrond ervan is duidelijk: een religie die zijn ontstaan plaatst in de (vrij recente) menselijke geschiedenis, dus als een radicale breuk met het verleden, moet een antwoord vinden op de vraag waarom God dan zo lang gewacht heeft de mensheid van zijn bestaan op de hoogte te brengen. Een tweede thema houdt hiermee verband: de wereld, namelijk, is niet goed. Voor sommigen is hij slecht - al is de gedachte dat hij geschapen is door een slecht wezen in onze chronotoop zeldzaam - maar voor de meesten is hij onvolmaakt, een plaats van onreinheid en onrechtvaardigheid. Omdat de hoogste god slecht om kan gaan met dit soort onvolmaaktheid, heeft hij een secundair goddelijk wezen de opdracht gegeven zich met de wereld bezig te houden. Dit is bijvoorbeeld de functie van Sraosha in het zoroastrisme,<sup>77</sup> van Yushamin en Hibil in het Mandeïsme en van een hele verzameling engelen in sommige varianten van het jodendom.<sup>78</sup> De meest directe achtergrond hiervan is politiek: het is een weerspiegeling van het politieke systeem waar een koning ver weg is en het gebied waar we wonen laat besturen door een satraap. U zult in vele publicaties de gedachte tegenkomen dat deze gedachte “oorspronkelijk” joods is,<sup>79</sup> of christelijk, of zoroastrisch, maar er is geen legitieme manier om dit vast te stellen. Het is iets wat de mensen deelden. In de ontwikkeling van de religies in latere tijd zijn vele van deze ideeën weer verdwenen, of bestreden, en daarom wensen velen ze niet terug te vinden, maar voor onze chronotoop zijn ze overal aan te treffen.

Deze parallellen zijn geenszins beperkt gebleven tot de wereld

van de ideeën, maar zijn ook waarneembaar op meer praktische terreinen. Er zijn verschillende domeinen waarin specifieke secties van de gemeenschappen elkaar gevonden hebben. Een daarvan is een vorm van visionaire reis,<sup>80</sup> een ander astrologie<sup>81</sup> en de laatste, best gedocumenteerde is een hele klasse voorwerpen die specifiek zijn aan deze chronotoop. Dit zijn de befaamde incantatieschalen, kleine eenvoudige aardewerken schalen waarop specialisten meest spiraalsgewijs beschermende teksten hebben opgeschreven om een hele samenleving van kwade onzichtbare wezens mee te binden of weg te sturen. Er zijn er op dit moment zo'n tweeduizend van bekend, waarvan slechts vijfhonderd zijn uitgegeven. Ze vormen een soort miniatuur van de samenleving van Sasanidisch Babylonië.<sup>82</sup> Ze komen namelijk uit alle religieuze gemeenschappen en zijn te herkennen aan de taal die ze gebruiken en het schrift waarmee die taal geschreven wordt. Er zijn, met andere woorden, joodse, christelijke, manichese, mandese en zoroastrische schalen. Vaak zijn ze geschreven voor cliënten uit andere religieuze gemeenschappen. Er zijn bijvoorbeeld cliënten die zowel joodse als mandese schalen besteld hebben. De meeste cliënten hebben een Iraanse naam en op sommige schalen staat een korte indicatie in het Middel-Perzisch over waar en hoe ze gebruikt moeten worden.<sup>83</sup>

In deze schalen is veel specifiek voor iedere traditie: het zijn alleen joodse schalen die de *get*, de joodse echtscheidingsformule, gebruiken om een cliënt van een demon te scheiden;<sup>84</sup> het zijn alleen de mandese schalen die de god aanroepen die Leven heet, het zijn alleen manichese schalen die de naam van Mani noemen.<sup>85</sup> Maar ze hebben veel meer gemeenschappelijk, in hun inventaris van slechte wezens, in hun visie op de menselijke en de onzichtbare geografie, in de klassen van onzichtbare wezens, etc. De studie van deze schalen heeft een absolute revolutie betekend voor de studie van de hele chronotoop en dat zal in de toekomst alleen nog maar sterker worden. De gegevens die ze opleveren doorbreken namelijk geheel en al het insulaire karakter van de

meer officiële, normatieve teksten van de religies. Alles hangt af, daarom, van de manier waarop we in staat zullen zijn deze teksten te laten spreken. We kunnen ze het zwijgen opleggen door ze in de restcategorieën “magie” of “volks geloof” te deponeren,<sup>86</sup> of we kunnen ze gebruiken als een model voor de hele chronotoop. Het zal u niet meer verbazen dat ik van plan ben dat laatste te doen.

Voordat ik tot een afsluiting kom keer ik nog terug naar het “nieuwe” van het manicheïsme en het mandeïsme. Nieuwe religies weerspiegelen in het algemeen het intellectuele klimaat van hun ontstaansgebied. Dit is naar mijn mening de sleutel voor de studie van de “gnostiek”, die ik in navolging van Shaul Shaked en Jonathan Z. Smith beschouw als een religieuze structuur of een horizontale religie, een verschijnsel dat door de “zuilen” van de religies heengevlochten wordt, zoals bijvoorbeeld ook ascetisme.<sup>87</sup> De gnostische teksten die het meest intensief bestudeerd worden, de Koptische teksten uit Nag Hammadi, vertonen allerlei sporen van wijsgerig taalgebruik uit de traditie van het platonisme. Dat maakt de teksten zelf nog niet filosofisch en betekent ook niet dat de autoriteiten achter de teksten meenden met filosofie bezig te zijn.<sup>88</sup> Het is wel een indicatie van het intellectuele klimaat waarin die teksten ontstonden. Tenminste een van de Nag Hammadi teksten onttrekt zich geheel en al aan dat patroon; dat is de Paraphrase van Sem, waarvan aannemelijk is gemaakt dat hij oorspronkelijk uit Mesopotamië komt.<sup>89</sup> Een vergelijking tussen manichese en mandese teksten en de Paraphrase van Sem vertoont niet alleen opmerkelijke parallellen onderling, maar laat tegelijkertijd zien dat in deze chronotoop, in scherpe tegenstelling tot het westen, de gedachte dat de kosmische geschiedenis begint en eindigt met twee wezens, goed en kwaad, wetend en onwetend, gescheiden door een derde, gemengd domein, het normale uitgangspunt was van denken over het ontstaan van de wereld.

Het zou niet veel moeite kosten nog vele malen te laten zien dat het manicheïsme en het mandeïsme, in al hun verschillen,

veel dingen gemeenschappelijk hebben, zoals de sociologie van de gemeenschappen, die beide kennis, verlossende kennis, lokaliseren in een klein segment van de gemeenschap, dat dan aan bijzondere verdere restricties gebonden is. Maar ik geloof dat het beter is af te ronden. Wie de religies van Sasanidisch Babylonië wil begrijpen, kan ze eigenlijk alleen maar in verhouding tot elkaar reconstrueren. De andere route, die van een hard concept van religieuze tradities, die door de meesten is genomen, heeft geleid tot een systeemcrisis. Veel kan wat dit betreft geleerd worden uit de studie van de religies van India en van Oost-Azië, waar al veel langer manieren zijn gezocht en soms gevonden om op een andere manier met meervoudige of meerduidige religieuze identiteiten om te gaan. Die meerduidigheid, daar gaat het mij om en een belangrijk project voor de toekomst, met implicaties voor het heden, lijkt me dan ook het reconstrueren van de processen waarin religieuze tradities of gemeenschappen hun meerduidigheid verlaten of onderdrukken.

#### Dankwoord

Aan het einde van mijn rede gekomen maak ik graag gebruik van de gelegenheid een kort dankwoord uit te spreken. In de Avesta, de oudste zoroastrische teksten, hopen de goden altijd op een *aoxtō.nāmana-yasna*-, een “offer waarin hun naam genoemd wordt”,<sup>90</sup> maar de meesten moeten zich tevredenstellen met opname in een grotere categorie. Zo is het ook met dankwoorden.

Ik ben het College van Bestuur van de Universiteit Leiden bijzonder erkentelijk voor het feit dat het mij op deze leerstoel heeft willen benoemen en het voormalige bestuur van de voormalige Faculteit der Godsdienstwetenschappen voor het feit dat het mij voor deze benoeming heeft willen voordragen. De dag dat ik benoemd werd viel samen met de dag dat onze Faculteit een Instituut werd in een nieuwe Faculteit der Geesteswetenschappen. Ik vind dat een natuurlijke omgeving en verheug me zeer in de reeds bestaande en evenveel op toekomstige samenwerking met collega's van deze nieuwe Faculteit. Zeer gewaardeerde medewerkers van het Instituut voor

Godsdienstwetenschappen: ik ben, zacht gezegd, niet nieuw in uw midden. Ons Instituut is de afgelopen tien jaar in rap tempo veranderd, met nieuwe opleidingen en nieuwe gezichten, maar is als plaats om te werken gelukkig gebleven wat het voor mij altijd geweest is: een inspirerende, verpletterend geleerde en ontzettend plezierige omgeving. Ik wil drie uit uw midden, maar dan ook werkelijk als *primi inter pares*, in het bijzonder danken voor hun vriendschap en de vele dingen die ik van hen geleerd heb en dagelijks nog van hen leer: Johannes Magliano-Tromp, Wim Hofstee en Heleen Murre-van den Berg.

De vraag of dit de leerstoel van C.P. Tiele is of een nieuwe - die mij onlangs een paar keer gesteld is - kunt u zelf naar believen beantwoorden, afhankelijk van de vraag of u in tradities gelooft en dit een plezierige traditie zou vinden of niet. De meningen daarover kunnen uiteenlopen. Maar ik beschouw dit als de leerstoel waaraan de namen van Lammert Leertouwer en Sjoerd van Koningsveld verbonden zijn en ik vind het een voorrecht in die traditie te staan.

Het is niet mogelijk een oratie te wijden aan het mandeïsme zonder aandacht te vragen voor de enorme catastrofe die zich in recente jaren in de mandese gemeenschap in Irak heeft voltrokken. Het feit dat er nu een aanzienlijke mandese gemeenschap in Nederland is, is bijzonder en ik ben heel blij dat verschillende leden van die gemeenschap de weg naar Leiden hebben weten te vinden, maar de reden dat zij hier zijn is een bittere. Wij staan op de drempel van een periode waarin de Mandeëers na achttienhonderd jaar verdwenen zullen zijn uit hun traditionele gebieden in Zuid-Irak en iedere poging die dit kan voorkomen en die de leden van de verstrooide gemeenschap in Syrië en Jordanië kan helpen is zeer welkom.

Het is mij een groot voorrecht hier de namen te noemen van degenen die mij gevormd hebben en wier werk ik nog steeds met ademloze bewondering en voortdurende instemming lees. Ik noem ze in de volgorde waarin ik ze ontmoet heb en dank hen daarbij voor alles wat ze voor mij betekend hebben: Roel

van den Broek, Ger Kreyenbroek, Jan Platvoet, Karel van der Toorn en Shaul Shaked. Met ontroering denk ik terug aan Mary Boyce, die ik pas ontmoette toen zij al hoogbejaard was en met ik wie ik, in het kader van HZ IV, nog vrijwel dagelijks in debat ben.

Dames en heren studenten: U bent mij allen zeer dierbaar. De traditie vereist dat ik in mijn woorden aan u een keiharde grap verwerk, maar ik ga dat niet doen. In plaats daarvan ga ik iets heel ernstigs zeggen: onze samenleving heeft een grote behoefte aan mensen die met kennis van zaken iets kunnen zeggen over religie. De vorming van die mensen, van u dus, is de maatschappelijke opdracht die aan mijn leerstoel verbonden is en ik doe dat met bijzonder veel plezier.

Tot slot kom ik bij degenen die mij het naaste staan. Mijn ouders en mijn kinderen - Sara, Jappe en Ymke - dank ik uit de grond van mijn hart voor hun aanwezigheid, hier en in mijn hele leven. Mijn dank aan Mariken kan slechts worden uitgedrukt in woorden die zij niet zal verstaan, maar die toch heel veel betekenen:

گشته ام در جهان و آخر کار

دلبری بر گزیده ام که میرس

Ik heb gezegd

## Noten

- 1 Een gemakkelijke verzameling voorbeelden is te vinden in R. Stark, 'Secularization R.I.P.', *Sociology of Religion* 60 (1999), 249-273.
- 2 Dit is de belangrijke nuance die de bekendste hedendaagse verdediger van de "secularisatiethese", de Schotse socioloog Steve Bruce, aanbrengt. De secularisatiethese, aldus Bruce, heeft uitsluitend betrekking op de toekomst van religie in de westerse wereld, en voorspelt bovendien *niet* een groei van het atheïsme, maar uitsluitend een groeiende onverschilligheid ten aanzien van religie. Zie S. Bruce, *God is dead. Secularization in the West* (Oxford 2002), 37-43.
- 3 S. Vestdijk (*De toekomst der religie*, Arnhem 1947) voorspelde - en wenste - dan ook uitsluitend een einde aan het christendom, maar zag veel toekomst voor het boeddhisme als de nieuwe religie voor de mensheid. Zie F. Sierksma, *Tussen twee vuren. Een pamflet en een essay* (Utrecht 1979<sup>2</sup>); H. van de Breevaart, *Authority in Question. Analysis of a Polemical Controversy on Religion in the Netherlands, 1948-1998* (Diss. Leiden 2005).
- 4 Hij deelt deze eretitel (die geen enkele moderne godsdienstwetenschapper werkelijk kan waarderen) echter met de Leidse godsdienstwetenschapper C.P. Tiele, tenminste volgens E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History* (London 1975), 35. W.A. Clebsch ('Apples, Oranges and Manna: Comparative Religion Revisited', *Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981), 3-22, p.7) vindt de vraag wie de vader van het vak is "singularly unedifying" en kent de kwestie daarmee veel meer gewicht toe dan nodig is.
- 5 L.P. van den Bosch, *Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities* (Leiden 2002), 398-400.
- 6 F.M. Müller, *On Missions. A Lecture Delivered in Westminster Abbey on December 3, 1873* (New York 1874), 48 (herdrukt in F.M. Müller, *Chips from a German Workshop IV* (London 1875), 264); na kritiek van A.C. Lyall op deze specifieke uitspraak publiceerde Müller een verdediging van zijn interpretatie: 'The Vitality of Brahmanism', in *Chips IV*, 311-332.
- 7 Zie, bijvoorbeeld, de beruchte titel van een paragraaf van het slofhoofdstuk ('Ausklang') van Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965), 349: 'Auswanderung und Aussterben'.
- 8 Schattingen van het aantal Mandeëërs blijven overigens tot op de dag van vandaag uitermate moeilijk.
- 9 R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London 1961). Zie de belangrijke recensies van Shaul Shaked (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (1964), 447-449) en van Mary Boyce (anoniem gepubliceerd; *Times Literary Supplement* 15-09-1961). De meest uitgebreide reactie op Zaehners werk is M. Molé, 'Une histoire du mazdéisme est-elle possible? Notes et remarques en marge d'un ouvrage récent', *Revue de l'histoire des religions* 162 (1962), 45-67; 162-218. Op deze controverse ga ik uitgebreid in in mijn spoedig te verschijnen *Les quatre phases de la religion mazdéenne. Quatre leçons au Collège de France*.
- 10 Zaehner, *Dawn and Twilight* 190-192 ('The Second Decline and Final Fall of Zoroastrianism').
- 11 Zaehner, *Dawn and Twilight* 23: "The Muslim conquest of the Persian Empire in AD 652 really marks the end of Zoroastrianism as a living force".
- 12 Zaehner, *Dawn and Twilight* 23.
- 13 Zaehner, *Dawn and Twilight* 24.
- 14 Zaehner, *Dawn and Twilight* 24.
- 15 Zaehner, *Dawn and Twilight* 23.
- 16 Zie G. Parrinder, 'Robert Charles Zaehner (1913-1974)', *History of Religions* 16 (1976), 66-74 en vooral J.J. Kripal, *Roads of Excess, Palaces of Wisdom. Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism* (Chicago 2001), 156-198.
- 17 Zie bijvoorbeeld J.G. Platvoet & A.L. Molendijk (eds), *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests* (Leiden 1999).
- 18 Het debat over de constructie van het "hindoeïsme" is een belangrijke uitzondering (zie hierna, n. 50). Een verdere belangrijke uitzondering wordt gevormd door de nieuwe categorie "westerse esoterie"; zie W.J. Hanegraaff, 'The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and

- Secular Culture', in: P. Antes, A.W. Geertz & R.R. Warne (eds), *New Approaches to the Study of Religion I: Regional, Critical, and Historical Approaches* (Berlin/New York 2004), 489-519.
- 19 Zie voor het leven van Riccoldo M. Mérigoux, 'L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe s. Le *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce', in: *Fede e controversia nel '300 e '500* (Pistoia 1986), 1-144, pp. 13-27; E. Panella, 'Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce', *Archivum Fratrum Praedicatorum* 58 (1988), 5-85, pp. 5-18.
- 20 Om deze werken, vooral zijn veel vertaalde en wijdverbeide *Contra Legem Sarracenorum*, is Riccoldo vooral bekend. Zie voor edities en context T.E. Burman, 'Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading the Qur'ān in Latin Christendom', *Journal of Islamic Studies* 15 (2004), 181-209; id., *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560* (Philadelphia 2007); J. Tolan, "'Saracen Philosophers Secretly Deride Islam'", *Medieval Encounters* 8 (2002), 184-208; idem, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York 2002), 245-254.
- 21 Zijn voornaamste, maar nauwelijks originele, werk over het oosters christendom is *Libellus ad Nationes Orientales*, dat gepubliceerd is als webeditie door Kurt Villads Jensen: <http://www1.sdu.dk/Hum/kvj/Riccoldo/index.html>.
- 22 Hierover schreef hij vijf beroemde brieven; zie D. Weltecke, 'Die Macht des Islam und die Niedergang der Kreuzfahrer: Zum Verständnis der Briefe an die himmlische Kurie des Riccoldo da Monte di Croce OP', *Saeculum* 58 (2007), 265-295.
- 23 Uitgegeven en vertaald door R. Kappler, *Riccoldo de Monte Croce, Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre. Traduction* (Paris 1997). J. Schiel, 'Der "Liber Peregrinationis" des Ricoldus von Monte Croce', *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55 (2007), 5-17 biedt niet veel nieuws.
- 24 Riccoldo da Monte di Croce, *Peregrinatio* 202-205 Kappler.
- 25 E. Lupieri, *I Mandeï. Gli ultimi gnostici* (Brescia 1993), 87-92 (= E. Lupieri, *The Mandaeans. The Last Gnostics* (Grand Rapids/Cambridge 2002), 63-67).
- 26 In die zin dat de gegevens corresponderen met wat we "weten" over het mandeïsme uit de Mandese bronnen en uit de studie van het mandeïsme als levende godsdienst sinds de negentiende eeuw. Zie voor de (lange) voorgeschiedenis van de studie van het mandeïsme S.A. Pallis, *Essay on Mandaean Bibliography: 1560-1930* (London/Copenhagen 1933).
- 27 Zie, voor een overzicht van die gegevens, S. Gündüz, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians* (Oxford 1994), 15-52 (in dit boek probeert Gündüz de oude these van D. Chwolssohn, *Die Sabier und der Sabismus* (St. Petersburg 1856), dat de Sabiërs uit de Koran te identificeren zijn als de Mandeëers min of meer te bevestigen).
- 28 De belangrijkste uitzondering op dit patroon - maar niet uit pre-islamitische tijd - is Theodorus Bar Koni, *Liber Scholiorum* XI.86 (R.Hespe & R. Draguet, *Théodore bar Koni. Livre des scolies (recension de Séert) II: Mimrè VI-XI* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 432/Scriptores Syri 188; Leuven 1982), 257-259); zie hiervoor D. Kruisheer, 'Theodore bar Koni's *Ktaba d-Eskolyon* as a Source for the Study of Early Mandaic', *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 33 (1993/1994), 151-169.
- 29 Deze worden uiteraard nooit als zodanig gepresenteerd, maar meestal met de afkeurende term "polytheïsten" (*mušrikūn*). Zie voor dit taalgebruik G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge 1999).
- 30 F. de Blois, 'The 'Sabians' (Sābi'ūn) in Pre-Islamic Arabia', *Acta Orientalia* 56 (1995), 39-61, p.40.
- 31 Bijvoorbeeld in de Perzische tekst *Bayān al-adyān* van Abū-'l-Ma'ālī Muhammad b. Nī'mat 'Alavī (ed. M.T. Dāniš-Pažūh, Tehran 1376/1997), p.34: "Sommigen (nl. van de Arabieren) waren christenen, zoals de Banī Ghassān en de Banī Taghlib, sommigen waren zoroastriërs, zoals de Banī Tamīm en de Banī 'Abs, en anderen waren toekomstvoorspellers (*kāhin*),

- zoals Satīh en Šiqq”.
- 32 De Blois, ‘The Sabians’, 50-51.
- 33 Maar zie voor de juridische praktijk Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge 2003).
- 34 S. Wasserstrom, ‘Islamic History of Religions?’, *History of Religions* 27 (1988), 405-411.
- 35 Een onmisbaar werk is G. Monnot, *Islam et Religions* (Paris 1986).
- 36 Zie vooral de complete vertaling en uitvoerige studie van dit werk door D. Gimaret, J. Jolivet & G. Monnot, *Shahraṣṭānī. Livre des religions et des sectes* (Leuven 1986-1993).
- 37 Lange tijd werd aangenomen dat Shahraṣṭānī een Sunnitische moslim was, maar verschillende auteurs hebben onafhankelijk van elkaar vastgesteld dat dit niet juist kan zijn; zie D. Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahraṣṭānī (m. 548/1135)* (Ste. Foy/Québec 1997), 298-307; ‘The Divine Word (*kalīma*) in Shahraṣṭānī’s *Majlis*’, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25 (1996), 335-352.
- 38 Maar zie A. Gaiser, ‘Satan’s Seven Specious Arguments: al-Shahraṣṭānī’s *Kitāb al-mīlāl wa-l-nihāl* in an Isma‘īli Context’, *Journal of Islamic Studies* 19 (2008), 178-195.
- 39 Voor een derde intern-islamitische factor (namelijk de invloed van twee dominante islamitische stromingen), zie K. Lewinstein, ‘The Azāriqa in Islamic Heresiography’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (1991), 251-268.
- 40 Zie bijvoorbeeld Fakhr al-Din Rāzī’s beschrijving van islamitische stromingen en niet-islamitische godsdiensten in Monnot, *Islam et Religions*, 33-37, p. 37: “De grote sektes van de Gabrs (d.w.z. de zoroastriërs, A.J.) zijn de Daysaniten, de Manicheeërs, de Zoroastriërs, de Marcioniten en de Mazdakiten”.
- 41 Gündüz, *The Knowledge of Life* 42-43.
- 42 Zie voor dit onderwerp S. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton 1995) en vergelijk de opmerkingen van M.A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton 1996), 80-84, voor het gebruik (of misbruik) van dit soort biologische termen in de godsdienst- en cultuurgeschiedenis.
- 43 De literatuur is haast niet meer te overzien en loopt uiteen van groots opgezette detailstudies over de semantische ontwikkeling van het begrip “religie” (E. Feil, *Religio* (Göttingen 1986-2007 (4 delen)) tot congresbundels en overzichtswerken. Zie bijvoorbeeld A.L. Molendijk & P. Pels (eds), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden 1998); J.G. Platvoet & A.L. Molendijk (eds), *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests* (Leiden 1999); H.G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton 2002).
- 44 Zie in het bijzonder J.Z. Smith, ‘Religion, Religions, Religious’, in *idem, Relating Religion. Essays in the Study of Religion* (Chicago 2004), 179-196 en vele andere artikelen in diezelfde bundel.
- 45 H. Adams, *A Dictionary of All Religions and Religious Denominations, Jewish, Heathen, Mahometan, and Christian, Ancient and Modern* (New York/Boston 1817); D. Benedict, *History of All Religions, as Divided into Paganism, Mahometism, Judaism, and Christianity* (Providence 1824). Zie T.A. Tweed, ‘An American Pioneer in the Study of Religion. Hannah Adams (1755-1831) and her *Dictionary of All Religions*’, *Journal of the American Academy of Religion* 60 (1992), 437-464; en L.E. Schmidt, ‘A History of All Religions’, *Journal of the Early Republic* 24 (2004), 327-334.
- 46 Dat goede bedoelingen achter dit programma lagen wordt luidruchtig betwijfeld door T. Masuzawa, *The Invention of World Religions, or: how European Universalism was preserved in the Language of Pluralism* (Chicago 2005).
- 47 Een selectie: N. Janowitz, *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians* (London 2001); M. Edwards, M. Goodman & S. Price (eds), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians* (Oxford 1999); D.R. Edwards, *Religion and Power: Pagans, Jews and Christians in the Greek East* (New York/Oxford 1996); K. Hopkins, *A World full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*

- (London 1999); J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt: Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des römischen Reiches* (Berlin 2004).
- 48 De oorsprong van deze term wordt algemeen toegeschreven aan C.P. Tiele, de eerste en belangrijkste Leidse hoogleraar Godsdienstwetenschap. Zie A.L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden 2005), 150-153.
- 49 Zie de terechte opmerkingen van S. Pollock, 'Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World', *Critical Inquiry* 35 (2009), 931-961, p. 946: "The story has been told often enough in the case of the European national literature programs and, more partially, but to more devastating effect, for Oriental philology, a phrase that in the wake of Edward Said's critique now carries a hint of criminality. While a political project of one kind or another - from the Peisistratean recension of Homer to the philology wars inside the Franco-Prussian war - has always informed and cannot but inform philology, Said's demonstration of the noxious colonial epistemology that lay at the core of Orientalism paralyzed a field that, by 1978, was already in jeopardy". In zijn *magnum opus* betitelt Pollock de jaren negentig van de twintigste eeuw in dit verband als "the era of excess": Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (Berkeley/London 2006), p. 7. Veel van de opmerkingen die volgen in deze oratie zijn gebaseerd op het werk van Pollock.
- 50 Zie bijvoorbeeld R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'* (London 1999); D.N. Lorenzen, 'Who Invented Hinduism?', *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999), 630-659; W. Sweetman, "Hinduism" and the History of "Religion": Protestant Presuppositions in the Critique of the Concept of Hinduism', *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2003), 329-353; B.K. Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion* (Oxford 2005).
- 51 J.G. Dunn (ed.), *The Parting of the Ways: A.D. 70 to 135* (Tübingen 1992); A.H. Becker & A. Yoshiko Reed (eds), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tübingen 2003); D. Boyarin, 'Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category', *Jewish Quarterly Review* 99 (2009), 7-36.
- 52 A. de Jong, 'Historians of Religion as Agents of Religious Change', in: W.B. Drees & P.S. van Koningsveld (eds), *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe. Academic and Religious Freedom in the 21<sup>st</sup> Century* (Leiden 2008), 195-218.
- 53 A. de Jong, 'Zoroastrian Religious Polemics and their Contexts: Interconfessional Relations in the Sasanian Empire', in: T.L. Hetteema & A. van der Kooij (eds), *Religious Polemics in Context* (Assen 2004), 48-63.
- 54 M. Bakhtin, 'Forms of Time and of the Chronotope in the Novel', in: M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination by M.M. Bakhtin. Four Essays* (Austin 1982), p.84.
- 55 G. Quispel, 'Mani', in: G. Trompf (ed.), *Mehregan in Sydney* (Sydney 1998), 53-57, p.53: "Mani was not an Iranian [...]". Mani was a Jewish boy, who grew up in Babylonia, which strictly speaking was under "the occupation" of Persia."
- 56 Voor dit beeld, zie J. Neusner, 'How Much Iranian in Jewish Babylonia?', *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 184-190, p.184; *id.*, *A History of the Jews of Babylonia I. The Parthian Period* (Leiden 1969), 16; 31. Deze gedachte gaat uiteindelijk terug op het werk van G. Rawlinson, *Parthia* (London 1893), 35: "[...] they never to any extent amalgamated with the subject peoples, but continued for centuries an exclusive dominant race, encamped in the countries which they had overrun" (= *id.*, *The Sixth Oriental Monarchy* (Chicago 1887), p.26).
- 57 Zie voor het gebruik van de notie van "oorspronkelijke" bewoners (of beschavingen) de kritische opmerkingen van Pollock, *Language of the Gods* 525-565, p.533: "Indigenism is to the history of culture what creationism is to the history of the cosmos."

- 58 Dit is gedeeltelijk te wijten aan het feit dat de namen die beschikbaar zouden zijn al zijn gereserveerd voor andere identiteiten, meest uit oudere periodes (Arameeër, Babyloniër, Assyriër), of te vaag (d.w.z. te breed) zijn gebleken om bruikbaar te zijn (Syriër, Arabier).
- 59 Dat is voor de joden het Hebreeuwse alfabet, voor de mandeeërs het Mandese, voor de overigen (christenen, manicheeërs, “heidenen”) het Syrische.
- 60 H.H. Schaefer, ‘Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems’, *Vorträge der Bibliothek Warburg* 4 (1924-1925), 65-157 (opgenomen in H.H. Schaefer, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte* (Darmstadt 1968), 15-107).
- 61 De meest uitgewerkte versie hiervan is G. Widengren, *Mani and Manichaeism* (London 1965).
- 62 Bijvoorbeeld N.A. Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra’s Contra Manichaeos. The Work’s Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology* (Leiden 2004), 6-13.
- 63 M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte* (Wiesbaden 1992).
- 64 E. Waldschmidt & W. Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Berlin 1926); M. Franzmann, *Jesus in the Manichaean Writings* (London 2003).
- 65 Zie het *Dictionary of Manichaean Texts I. Texts from the Roman Empire* (Turnhout 1998), p.67 s.v. *ekklēsia*.
- 66 In deze uitgebreide vorm slechts eenmaal in het Middel-Perzisch (M 543 R 3; zie D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Texts III.1: Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Turnhout 2004), p.227 s.v. *m’zdys*), maar heel vaak in de “verkorte” vorm “de religie”: Durkin-Meisterernst, *Dictionary*, 150-151 s.v. *dyn*. Zie W. Sundermann, ‘Zarathustra der Priester und Prophet in der Lehre der Manichäer’, in: M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context* (Leiden 2004), 517-530, pp.518-519.
- 67 Belangrijke studies op dit terrein zijn: K. Rudolph, *Die Mandäer I. Das Mandäerproblem* (Göttingen 1960); R. Macuch, ‘Anfänge der Mandäer’, in: F. Altheim & R. Stiehl (eds), *Die Araber in der alten Welt II* (Berlin 1965), 76-190; id., ‘The Origins of the Mandaeans and their Script’, *Journal of Semitic Studies* 16 (1971), 174-192; C. Müller-Kessler, ‘The Mandaeans and the Question of their Origin’, *ARAM* 16 (2004), 47-60; J.J. Buckley, *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History* (Piscataway 2005), 297-341.
- 68 Zie E.S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore* (Leiden 1962), 30-40; K. Rudolph, *Die Mandäer II. Der Kult* (Göttingen 1961), 48-61; id., *Mandaeism* (Iconography of Religions 21; Leiden 1978), Pl. XIII; M. Fandi al-Mubarak, Z. al-Mubarak & B. Mubarak, *The Mandaean Rasta. Its Making and Wearing* (Sydney 2000).
- 69 Rudolph, *Die Mandäer II*, 331-339; B. Burtea, *Das mandäische Fest der Schalittage* (Wiesbaden 2005).
- 70 Drower, *Mandaeans of Iraq and Iran*, 48-50; 137; Rudolph, *Die Mandäer II*, 297-300.
- 71 A. de Jong, ‘Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and its Interpretations’, in: A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience* (Leiden 2002), 127-148, pp.138-140 (met verwijzingen naar verdere literatuur).
- 72 De enige belangrijke uitzondering is Drower, *Mandaeans of Iraq and Iran*, waarin teksten slechts een bescheiden rol spelen. Dit wordt verklaard in de inleiding van dat boek (op p. xv), waar Drower schrijft: “Their cults, which are regarded by them as more sacred than their books, and older, have been tenaciously retained.” Aan de opdracht die hierin vervat is, is door latere geleerden geen gehoor gegeven; nog steeds menen de meesten dat de rituelen door middel van de teksten moeten worden uitgelegd en niet andersom.
- 73 Zie vooral K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie and Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen 1965).
- 74 K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen 19772), 379.
- 75 Zie ook G. Ahn, “Zwei Prinzipien und drei Zeiten”: Divergerende Modelle von Religionsgeschichtsschreibung

- am Beispiel von Manichäismus und Zoroastrismus', in: W. Gantke, K. Hoheisel & W. Klein (eds), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit* (Wiesbaden 2002), 49-62.
- 76 A. de Jong, 'A quodam Persa exstiterunt: Re-Orienting Manichaeen Origins', in: A. Houtman, A. de Jong & M. Misset-van de Weg (eds), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (Leiden 2008), 81-106, pp. 95-104.
- 77 G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition* (Leiden 1985).
- 78 A. de Jong, 'The Peacock and the Evil One: Tawusi Melek and the Mandaean Peacock', in: C. Allison, A. Joisten-Pruschke & A. Wendtland (eds), *From Daēnā to Dīn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden 2009), 303-320, pp. 312-315.
- 20 79 N. Deutsch, *Guardians of the Gate. Angelic Vice-Regency in Late Antiquity* (Leiden 1999).
- 80 S. Shaked, 'Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran', in: J. Assmann & G.G. Stroumsa (eds), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Leiden 1999), 65-86.
- 81 A. Panaino, *Tessere il cielo: Considerazioni sulle tavole astronomiche, gli oroscopi e la dottrina dei legamenti tra induismo, zoroastrismo, manicheismo e mandeismo* (Roma 1998).
- 82 Veel schalen zijn uitgegeven in losse artikelen, maar er zijn ook enkele grotere corpora: H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khoubir* (Paris 1898); J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (Philadelphia 1913); C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (Missoula 1975); E.M. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts* (New Haven 1967); J.B. Segal, *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum* (London 2000); D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity* (London 2003); C. Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen* (Wiesbaden 2005).
- 83 Een voorbeeld is te zien in S. Shaked, 'Parole des anges, parole des démons: à propos des coupes magiques de la Babylonie sassanide', *Compte Rendu de la soixante-treizième session annuelle du Comité* (Union Académique Internationale), Bruxelles 1999, 17-33, Fig.3 op p.21.
- 84 Levene, *Corpus of Magic Bowls*, 18-21.
- 85 S. Shaked, 'Manichaeen Incantation Bowls in Syriac', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), 58-92 (met op Pl.3 nogmaals een Middel-Perzische gebruiksaanwijzing).
- 86 Het is te betreuren dat de belangrijkste synthetiserende studie dat nu precies doet: S. Shaked, 'Popular Religion in Sasanian Babylonia', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997), 103-117.
- 87 S. Shaked, 'The Science of Religion in Israel. With Notes on Interlocking Circles of Traditions', in: G.A. Wiegers & J.G. Platvoet (eds), *Modern Societies & the Science of Religions. Studies in Honour of Lammert Leertouwer* (Leiden 2002), 258-271, pp.268-269; J.Z. Smith, *Relating Religion*, 14.
- 88 R. van den Broek, 'Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation', in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Leiden 1996), 3-21, pp.4-10.
- 89 M. Roberge, *La Paraphrase de Sem* (NH VII, 1) (Québec/Louvain 2000).
- 90 *Yašt* 10.31.

## PROF.DR. AB DE JONG (KRIMPEN AAN DE LEK, 1966)



- 1990 Doctoraal Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht
- 1990 Doctoraal Nieuw-Perzisch, Universiteit Utrecht
- 1990-1991 Studie Oud- en Middel-Iraans, SOAS London
- 1996 Promotie Universiteit Utrecht (*Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*)
- 1996-1997 Golda Meir Post-Doctoral Fellowship, the Hebrew University of Jerusalem
- 1997-1998 Post-doc Universiteit Leiden
- 1998-2008 Universitair docent Antieke Godsdiensten & Vergelijkende Godsdienstwetenschap Universiteit Leiden Godgeleerdheid/ Godsdienstwetenschappen
- 2008 Gasthoogleraar Collège de France
- 2008 Benoeming tot hoogleraar Vergelijkende Godsdienstwetenschappen, Universiteit Leiden, Faculteit der Geesteswetenschappen, Leids Instituut voor Godsdienstwetenschappen

De manier waarop de religies van de wereld gewoonlijk worden ingedeeld - in religieuze “tradities” en “types” godsdienst - is niet een neutraal classificatiesysteem, maar een theologische erfenis die op gespannen voet staat met de historische en hedendaagse werkelijkheid. Dit systeem wordt, tegen beter weten in, in stand gehouden door allerlei hulpclassificaties in verdacht vocabulaire, zoals “magie”, “syncretisme” en “volksgodsdienst”. Het doel hiervan is het bewaren van de notie van een religie als een herkenbare traditie, die bij de gelovigen bekend is, door hen wordt onderschreven en wordt vertaald in ritueel en levenswijze. Aan de hand van een concrete historische casus - Sasanidisch Mesopotamië, de kraamkamer van een aantal zogenaamde “wereldgodsdiensten” - wordt betoogd dat dit geleid heeft tot een systeemcrisis. De enige uitweg hieruit is een fundamentele herbezinning op het hele systeem

