

DR J. VAN BAAL

OVER WEGEN  
EN DRIJVEREN  
DER RELIGIE

OVER WEGEN EN DRIJVEREN DER RELIGIE  
EEN GODSDIENSTPSYCHOLOGISCHE STUDIE

OVER WEGEN EN DRIJFVEREN  
DER RELIGIE

EEN GODSDIENSTPSYCHOLOGISCHE STUDIE

DOOR

Dr J. VAN BAAL



1947

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ  
AMSTERDAM

*Voor Hilda  
en onze Kinderen*

## INHOUD

	Blz.
VOORWOORD . . . . .	9
EERSTE BOEK: WEGEN	
HOOFDSTUK I. <i>Het Probleem der Religie</i> . . . . .	13
I. Een definitie van religie . . . . .	15
II. De eenheid van den geest tussen primitieven en modernen mens	20
III. Motieven en problemen der religie uit de vergelijkende godsdienst-	
wetenschap . . . . .	33
IV. De methode . . . . .	53
HOOFDSTUK II. <i>Een moderne Religie</i> . . . . .	64
I. De theologische gedachtengang . . . . .	65
II. De religieuze praktijk . . . . .	75
III. Het gebed . . . . .	86
IV. Het motief . . . . .	98
HOOFDSTUK III. <i>De Religie der Marind-anim</i> . . . . .	102
I. Inleiding . . . . .	103
II. Het karakter der geestenwereld . . . . .	108
III. De mythen der Geb-zé . . . . .	113
IV. De mythen van casuaris-, ooievaar- en kangoeroe-clans . . . . .	119
V. De mythen der Da-Sami . . . . .	126
VI. De mythen van Bragai-zé en Nazr-end . . . . .	132
VII. De initiatie . . . . .	139
VIII. Het koppensnellen . . . . .	149
IX. Het dodenceremonieel . . . . .	152
X. Feesten; magie . . . . .	155
XI. Het motief . . . . .	159
HOOFDSTUK IV. <i>De Religie der Ngad'a</i> . . . . .	166
I. Sociale organisatie en classificatie-begrippen . . . . .	167
II. De mythologie . . . . .	171
III. Goden en geesten . . . . .	181
IV. Heilige plaatsen . . . . .	187
V. Feesten en ceremoniën . . . . .	196
VI. Motieven . . . . .	205

TWEEDE BOEK: DRIJFVEREN

	Blz.
HOOFDSTUK V. <i>Over den Mens, die Gemeenschap zoekt</i> . . . . .	221
I. Het object der religie . . . . .	221
II. De mens als deel en als subject . . . . .	228
III. De verenkeling . . . . .	238
IV. De gevolgen der verenkeling . . . . .	246
HOOFDSTUK VI. <i>Het Christelijk Gebed</i> . . . . .	257
I. De spreker . . . . .	258
II. De toegesprokene . . . . .	261
III. Het gesprokene . . . . .	267
IV. Het antwoord . . . . .	278
V. De voorwaarden van het gebed . . . . .	282
HOOFDSTUK VII. <i>Mythe en Ritus bij de Marind-anim</i> . . . . .	287
I. De houding van den Marind tegenover de werkelijkheid . . . . .	287
II. De disharmonie en haar symbolen . . . . .	298
III. De overwinning van den schrik der symbolen . . . . .	306
HOOFDSTUK VIII. <i>De Magie bij de Marind-anim</i> . . . . .	316
I. De praktijk der magie . . . . .	317
II. Het geloof in magie . . . . .	328
III. De irreflectoire levenshouding . . . . .	333
IV. De vormgeving van het voorvoeld verband . . . . .	345
HOOFDSTUK IX. <i>Over de Doden</i> . . . . .	352
I. Het weten van den dood . . . . .	352
II. De dood en de doden in de primitieve gemeenschap . . . . .	360
III. De voorouderverering bij de Ngad'a . . . . .	368
IV. Het hoogste wezen bij de Ngad'a . . . . .	374
V. De verdringing van het levensconflict bij de Ngad'a . . . . .	383
HOOFDSTUK X. <i>De Schuld</i> . . . . .	390
I. De ongodsdienstige levenshouding . . . . .	391
II. Schuld en geweten . . . . .	399
III. De ernst van de schuld . . . . .	407
IV. De delging van de schuld in de religie . . . . .	417
HOOFDSTUK XI. <i>Besluit</i> . . . . .	426
BIJLAGE. <i>Overzicht van het socio-religieus systeem der Marind-anim met register op de namen in hoofdstuk III.</i>	

## VOORWOORD

Dit boek dankt zijn ontstaan aan een meer dan driejarige internering in Japanse gevangenkampen. Het is de vrucht van hetgeen het enig voorrecht uitmaakt van den gevangene, zolang hij tenminste niet te veel wordt afgebeeld of al te overdreven slecht gevoed: de mogelijkheid namelijk tot overdenking. Zij wordt er niet gestoord door de taken en zorgen van het dagelijks leven. Taken, die de moeite van het overdenken waard zijn, heeft men er niet en zorgen, waarvan het zin heeft, er zich diepgaand mede bezig te houden, zijn er niet. Men is er ongetwijfeld menigmaal bezorgd, maar het zorgen zelf is tot een minimum beperkt. Men kan slechts zorgen voor dingen, die men min of meer in de hand heeft en dat zijn er waarlijk niet veel. Zo wordt de gevangene vrij om de gedachten te richten op hetgeen hij meebracht aan belangstelling en problemen. Wanneer men aldus met zich bracht het vraagstuk van de veelvormigheid der religie en de raadselachtigheid van haar veelszins absurde uitingen, is het daarom niet zo vreemd, dat men er toe komt, zich daarmede intensiever bezig te houden en die te bezien vanuit het gegeven van het naakte bestaan van den mens, vanuit zijn existentie, waaraan men zichzelf in deze omstandigheden op zo bijzondere wijze geconfronteerd weet.

Het spreekt vanzelf, dat deze kamp-overdenkingen allerminst een afgesloten geheel vormden, toen eindelijk de vrijheid daagde. Een langdurig verlof tot herstel van gezondheid opende echter de mogelijkheid tot uitwerking en toetsing aan de literatuur. Wat daaruit is ontstaan, verschilt fundamenteel van de aantekeningen, die ik in den dubbelen wand van mijn ouden koffer aan het oog mijner bewakers onttrokken had. Niettemin denk ik met grote dankbaarheid terug aan de vele kamp-gesprekken, waarmede wij de trage uren kortten en waarin ook deze zaken werden besproken en bekritiseerd. Onder de velen, aan wie ik voor hun vriendschap dank verplicht ben, denk ik in het bijzonder aan Dr. L. Onvlee. Onze omgang is voor mij van grote waarde geweest. Bijzonderen dank ben ik ook verschuldigd aan Pater A. Mommersteeg S.V.D. en zijn confraters Paters van de Orde van het Goddelijk Woord

voor het geduld en de toewijding, waarmede zij mij hebben ingeleid in de wereld der Ngad'a, aan wier religie één der hoofdstukken van dit boek is gewijd.

Zomin als mijn kampgenoten is het mij mogelijk allen met name te danken, die mij hier in Holland door hun kritiek en voorlichting aan zich verplicht hebben. Ik moge alleen een uitzondering maken voor Prof. Dr. H. Th. Fischer, die mijn weg op de meest vriendschappelijke wijze heeft geëffend. Ook is hier een bijzonder woord van dank op zijn plaats aan het Provinciaal Utrechts Genootschap, dat een deel van het aan deze uitgave verbonden risico op zich nam en haar op die wijze aanzienlijk vergemakkelijkte.

De oorsprong van dit boek in gevangenschap noodt tot gedenken. Daarbij gaan mijn gedachten, onder de velen, die wij begroeven of achterlieten, allereerst uit naar wijlen Dr. S. J. Esser, wiens vriendschap ik met grote weemoed gedenk. Boven allen echter rijst voor mij het beeld van mijn vader, wiens plaats ledig was, toen ik na twaalf jaar in Holland weerkeerde. Van hem ontving ik het beste, wat een vader geven kan: het voorbeeld van een man, die leefde in de blijdschap van een oprecht en waarlijk eenvoudig geloof.

Doorn, Juni 1947.

J. VAN BAAL.



EERSTE BOEK

WEGEN



## HOOFDSTUK I

### HET PROBLEEM DER RELIGIE

Er is oneindige verscheidenheid van religie. Zij reikt van de totemriten der Australiërs en de barbaarse mensenoffers der Azteken tot de mystieke contemplatie van den Buddhistischen heilige en het kinderlijk bidden van het Christendom. Is het wel juist, deze zo uiteenlopende houdingen en handelingen alle met den naam religie te bestempelen? Kan men metterdaad spreken van iets, dat in al deze dingen aanwezig is en de kwalificatie religie verdient? En zo ja, wat beweegt dan den mens tot die religie, wat zijn de drijfveren, die hem in haar veelsoortige voorstellingen zijn heil doen zoeken, ze zelfs tot zijn levensgrond doen maken? Het zijn alle oude vragen, maar zij bezitten een nimmer eindigende actualiteit, omdat zij betrekking hebben op den mens en hem aanspreken niet alleen in zijn onverzadiglijk weten willen, maar ook in zijn hart, waar zijn wetenschap als een gewaad van hem afglijdt en hij staat in de hulpeloosheid van het alleen maar mens zijn, hopen, verlangend, lijdend, geworpen tussen angst en vertrouwen. Aan deze oude vragen is dit boek gewijd. De schrijver is zich bewust, dat het op die vragen geen afdoend antwoord geeft. Dat kan het trouwens niet. Elk antwoord wekt nieuwe vragen; alle wetenschap is een oneindige taak. Maar het is ook geen zo volledig antwoord als met erkenning dier principiële onvolmaaktheid mogelijk is in een stelselmatige samenvatting, waarin het geheel van de dit terrein beheersende problematiek een voorlopige oplossing vindt. Het is niet meer dan een verkenningstocht, waarbij een wat andere richting is ingeslagen, om het verschijnsel religie in zijn drijfveren nader te komen. De resultaten van zulk een verkenning kunnen geen andere zijn dan zeer voorlopige. Zij eisen contrôle, kritiek, bevestiging, uitwerking aan steeds nieuw en ander materiaal. Alleen zo zullen zij kunnen bijdragen tot vermeerdering van ons inzicht in die gecompliceerde, maar tegelijk ook zeer persoonlijke vraag, hoe het gesteld is met den mens en zijn religie.

De opzet van het boek is daarom geheel die van een verkenning. Er is

geen poging gedaan, de verschijnselen in hun indrukwekkende verscheidenheid te beschrijven, noch om het theoretisch denken over de religie in zijn volle breedte te omvatten. Er is slechts gevraagd naar het probleem: de eenheid in de gevarieerdheid der religie. Wat is daarin aan gemeenschappelijks, dat het tot religie stempelt en wat zijn de innerlijke drijfveren tot die religie? Zijn die drijfveren telkens andere of schuilt ook daarin iets gemeenschappelijks, dat wijst op een zelfden oorsprong in het wezen van den mens? Om daarin tot een voorlopig inzicht te geraken, werd aan drie in type totaal verschillende religies de vraag gesteld, wat de mens in haar vormen zoekt, wat hem tot haar drijft. Dat antwoord wees telkens in een zelfde richting, op een zelfde grondmotief, dat in het tweede boek nader werd bepaald en omschreven en daarna op zijn juistheid getoetst, door het te bezigen als heuristisch motief ter verklaring van de verschijnselen, die voor deze religies het meest karakteristiek zijn. In hoeverre aan deze verklaringen algemener strekking toekomt, moest keer op keer in het midden blijven. Het ging slechts om de toetsing van het grondmotief aan die drie speciale religies. Een breder uitwerking zou op allerhande zijwegen gevoerd hebben, die de verwerking van een ontzaglijke hoeveelheid materiaal vereisen. De taak van een verkenning zou daarmee onuitvoerbaar geworden zijn. Wanneer het gevonden grondmotief de middelen biedt, de besproken religies in haar voornaamste verschijnselen beter te verstaan, is met de aldus uitgevoerde toepassing van dat motief de taak ener verkenning beëindigd.

De beperktheid van dezen opzet ontslaat ons echter niet van den plicht, vooraf op enige prealabele vragen een duidelijk antwoord te geven. De eerste van die is, wat onder religie verstaan dient te worden. De tweede, of het zin heeft, naar een gemeenschappelijken grond te zoeken voor primitieve en moderne religies. De derde vraag is, wat in hoofdzaak aan algemene motieven der religie naar voren werd gebracht en wat de betekenis is van die motieven, terwijl in de vierde plaats onderzocht dient te worden, op welke wijze het verschijnsel religie het best kan worden benaderd, zo, dat de religieuze werkelijkheid het meest tot haar recht komt. Bezinning op die vragen is te meer vereist, omdat nauwelijks een tweede terrein denkbaar is, waar zo hoge eisen gesteld worden aan de onpartijdigheid van den onderzoeker. Niemand betreedt dit terrein blanco. Wie er komt, heeft zich in eigen levenshouding reeds op één of andere wijze tegenover haar uitgesproken en alleen grote

methodische voorzorg kan hier behoeden voor overstemming van de taal der feiten door het spreken van het eigen hart.

### I. *Een definitie van religie*

Zeer sterk is de invloed van religieuze en wijsgerige a priori's geweest op de afbakening van het terrein der religie. Daarover is een eindeloze pennestrijd gevoerd, die zich ten aanzien van de primitieve godsdiensten vooral toespitste op het vraagstuk der magie. Mag de magie tot de religie gerekend worden of niet? Voor godsdiensthistorici, die den invloed ondergingen van Schleiermacher's opvatting van religie als „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit" moet het antwoord noodzakelijk ontkennend luiden. Otto en Beth sluiten haar uitdrukkelijk buiten het erf der religie. In het bijzonder Beth heeft zich in zijn *Religion und Magie* grote moeite gegeven een strenge scheiding tussen beide begrippen door te voeren. Zijn poging heeft niet kunnen beletten, dat zijn boek, hoewel natuurlijk tweërlei houding wel degelijk blijkt, beter dan enig vertoog bewijst, op welke onoverkomenlijke moeilijkheden de doorvoering dier scheiding in de praktijk stuit. Beide motieven, de afhankelijkheid der religie en de dwingende houding der magie, liggen in den ritus der primitieven onontwarbaar dooreen. Religieus en magisch denken zijn daarin zo weinig te scheiden, dat de ethnoloog Preusz de poging daartoe zonder meer heeft opgegeven en reeds in zijn van 1913 daterend boekje *Die geistige Kultur der Naturvölker* spreekt van een „magisch-religiös" denken, een opvatting, waarin hij door velen is gevolgd.

Bij deze uitsluiting van de magie buiten het erf der religie gaat men uit van een bepaalde houding, die als specifiek religieus geldt. De moeilijkheid haar op primitieve religies toe te passen, wijst erop, dat in de omschrijving dezer houding eigen, Westerse opvattingen over religie de leiding hebben gehad, hetgeen door het traceerbaar verband met Schleiermacher wordt bevestigd. Er zijn echter ook andere definities mogelijk, die minder sterk gebonden zijn aan hetgeen in eigen milieu voor normatief gehouden wordt. Zo Marett's omschrijving: "we may define the religious object as the sacred, and the corresponding religious attitude as consisting in such manifestation of feeling, thought and action in regard to the sacred as is held to conduce to the welfare of

the community or to that of individuals considered as members of the community" 1). Duidelijker is de definitie van Durkheim: „une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent" 2). In beide definities is ruimte gelaten voor de magie. De innerlijke houding van den gelovige staat hier niet op den voorgrond. Geheel losgelaten is die innerlijke houding echter niet. Er is een rest van overgebleven in de beperking, dat het religieus geloof en de religieuze handelingen morele waarde dienen te hebben, de gemeenschap op één of andere wijze ten goede moeten komen. Hier is vastgehouden aan de ethische waarde der religie. Hoeveel daarvoor uit allerlei oogpunt te zeggen valt, toch werpt ook deze bescheiden beperking weer moeilijkheden op. Want wel valt nu een deel der magie binnen het terrein der religie, een ander deel wordt er onverbiddelijk van uitgesloten. De antisociale magie kan op grond van deze definitie niet als religie erkend worden. Dit is misschien wijsgerig bezien volkomen juist, maar het feit ligt daar, dat die boze magie technisch in niets van de witte magie verschilt, dat de primitieven zelf de grens tussen sociale en antisociale magie anders trekken dan wij (in bepaalde gevallen heeft de antisociale magie zelfs een sociale functie, bijv. daar, waar ze door de hoofden wordt gehanteerd ter handhaving van hun gezag) en dat de boze magie vaak als integrerend bestanddeel is opgenomen in het religieus systeem, gewild door de goden, besloten in de wereldorde. Bij de straks te behandelen Marind-anim is zelfs één der clans op zeer bijzondere wijze met deze antisociale magie geassocieerd. Mag men nu zulk een godsdienst in stukken knippen op grond van onze definitie van religie, of moet integendeel die definitie zich richten naar den actuelen vorm dier religies?

Weer een andere oplossing is, dat men zich in zijn definitie geheel houdt aan uiterlijke kentekenen. Zo bijv. Tylor's beroemde minimum definitie van religie als "the belief in spiritual beings". Doch ook op die wijze heeft men zich nog niet bevrijd van de a priori's, die men uit eigen cultuur en religie meebrengt. De kritiek op deze definitie heeft maar al te duidelijk aangetoond, dat zij was ingegeven door Westerse

---

1) Enc. Britt., 14th ed., v. religion.

2) E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 65.

opvattingen van religie. Zij is te nauw en is daarom verre de mindere van de als kritiek daarop door Marett als minimum-definitie voorgestelde formulering: "the belief in something supernatural". Daarin levert echter het woord supernatuurlijk weer allerlei moeilijkheden. Het is te weinig omschreven, terwijl hier ook — evenals in Tylor's omschrijving — het besef zich opdringt, dat met het woord geloof alleen te weinig is gezegd. Het moet toch op zijn minst een geloof zijn, waarmede men iets doet. Onaangevochten is deze ruime definitie trouwens niet gebleven. Het ging er in de kritiek niet alleen om, dat op deze wijze ook de magie tot de religie kwam te behoren, maar dat zij tevens allerlei wijsgerige overtuiging in zich sluit. Dit bijv. werd door den katholieken ethnoloog P. Wilh. Schmidt naar voren gebracht, die daarbij aan het begrip *philosophie grote uitbreiding gaf, zodat het ook het Buddhisme in zich sluit. Religie bestaat voor hem slechts, zo het religieus object een persoonlijke vorm aanneemt.*

Hoe, wat moet men hier kiezen? Zoveel is zeker, dat men, wanneer men zich voorstelt een onderzoek in te stellen naar de drijfveren der religie, beginnen moet met een definitie van religie, waarin al wat naar innerlijke houding of beweegredenen zweemt, is geëcarteerd. Doet men dit niet, dan vervalt men noodzakelijk tot een cirkelredenering, waarin men aan het slot kwasi-verbaasd de motieven weervindt, die men er bij het begin heeft ingelegd. Men zal dus naar uiterlijke kentekenen dienen om te zien, waaraan men het verschijnsel religie herkennen kan en men zal dat zo moeten doen, dat religieuze of wijsgerige a priori's bij de keuze dier kentekenen zo weinig mogelijk gelegenheid krijgen om mede te spreken.

De eenvoudigste wijze om uit de moeilijkheden te geraken is, dat men een aantal termen achter elkander opsomt voor verschijnselen, waarvan het religieus karakter niet of nauwelijks betwist wordt en ziet, wat er in die verschijnselen aanwezig is, dat ze met elkander verbindt. Wij laten hier een serie termen volgen, die allerminst aanspraak maakt op volledigheid: hoogste wezen, godheid, demon, geest, ziel, de voortbestaande dode, zielestof, mana, orenda, wakanda, churinga, karma, brahman, nirvana, tao, bovenwereld, onderwereld, profeet, priester, sjamaan, gebed, offer, ritus, ascese, illuminatie. Termen als magie, tovenaars en wat daarbij behoort zijn hier weggelaten. Sommigen zullen misschien ook bezwaar maken tegen de opname van karma, nirvana en tao als meer filosofisch van karakter; anderen weer zullen er termen als omen,

divinatie en wichelaar aan toe willen voegen. Het doet er alles niet zo heel veel toe, want in de wel genoemde termen laat zich reeds een gemeenschappelijk element ontwaren, dat zeer karakteristiek is en ook aanwezig is in de weggelaten en aangevochten termen. In al die verschijnselen toch is één zaak voorondersteld, die door haar eigenaardigheid onmiddellijk opvalt, n.l. het bestaan van een werkelijkheid of werkelijkheidselement, anders van aard dan de den mens gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid, waarbij tevens is aangenomen, dat deze andere werkelijkheid, c.q. dat andere werkelijkheidselement, met de empirisch bepaalbare werkelijkheid in relatie staat en haar op andere dan natuurlijke <sup>3)</sup> wijze beïnvloedt.

Men is wel eens geneigd door vertrouwdheid met deze voorstelling over de eigenaardigheid daarvan heen te lopen. Wanneer men zich er echter een ogenblik bij bepaalt, moet men toch toegeven, dat het op zijn minst een belangwekkend en zelfs verbazingwekkend feit is, dat de mens telkens boven de empirisch bepaalbare werkelijkheid uitgrijpt naar een andere, die hij noch zien noch horen kan, waarvan hij geen enkel tastbaar bewijs kan leveren en dat hij bovendien aan die onbewezen en onbewijsbare realiteit de hoogste en meest beslissende waarde toekent. De grote diversiteit van vormen, welke aan die andere werkelijkheid wordt toegekend, de verbazingwekkende verscheidenheid van houdingen, die de mens tegenover haar aanneemt en de veelsoortigheid van wijzen, waarop hij zijn relatie met haar aanwendt, doen aan het feit niet af, dat al deze vormen en voorstellingen door de hun gemeenschappelijke, in feite absurde suppositie van een andere werkelijkheid dan de empirisch bepaalbare, waarin hij leeft, een eigen, scherp van andere onderscheiden categorie vormen. Daarenboven is deze suppositie, hoe absurd zij ook zijn moge, vrijwel onuitroeibaar. Zelfs onze Westerse gemeenschap gelukt het niet, zich ten volle aan haar te onttrekken. Eerst wanneer men dit gezien heeft, wanneer men er oog voor gekregen heeft, dat de structuur der werkelijkheid zelf het probleem stelt van den oorsprong dier voorstelling ener andere werkelijkheid, die al deze verschijnselen, of men ze nu den naam religie waardig keurt of niet, omvat,

---

<sup>3)</sup> Het woord natuurlijk is hier genomen in den zin, daaraan door ons gehecht, n.l. van causaal bepaald binnen het gehele systeem van de empirisch gegeven werkelijkheid. Of de primitieve mens de andere werkelijkheid al dan niet even natuurlijk acht als de empirisch bepaalbare, kan hier buiten discussie blijven. Het gaat hier om een begrip van ons, niet om één van hen.



kan men de vraag stellen, welke van deze verschijnselen men religie noemen gaat en welke men als magie of wijsbegeerte daarvan gaat uitzonderen.

Voor zulk een onderverdeling van de tot deze categorie behorende verschijnselen zijn natuurlijk tal van argumenten aan te voeren. Onvermijdelijk schijnt het echter, dat men bij zulk een onderverdeling, waarbij men het houvast van uiterlijke kentekenen ontbeert en aan de innerlijke houding een plaats moet ruimen, eigen wijsgerig en godsdienstig standpunt mee binnenhaalt. Men komt weer voor het zoeven genoemde dilemma te staan, dat men de motieven der religie al geformuleerd heeft, voor men zijn onderzoek begonnen is. Bovenal echter verliest men dusdoende de eenheid der verschijnselen, die de groepen bindt, welke men op deze wijze onderscheiden heeft, noodzakelijk weder uit het oog. Waarom zou niet een gemeenschappelijk motief religie en magie kunnen binden? Zij hebben die vooronderstelling van een andere werkelijkheid toch ook gemeen. Begint men nu met een scherpe scheiding tussen beide te maken, dan komt van een onderzoek naar zulk een gemeenschappelijk motief niets terecht. Met die scheiding van religie en magie zou men misschien nog vrede kunnen hebben, zo zij op eenvoudige wijze ware door te voeren. De realiteit toont echter, dat zij telkens op de grootste bezwaren stuit. Het is daarom noodzakelijk zich bij den aanvang van dit onderzoek van deze en andere mogelijke onderscheidingen te distantieeren en zich eenvoudig te houden aan de eenheid, die de werkelijkheid in hen onthult. Het onderzoek zelf moet leren, of er reden is, magie en religie wegens de werkzaamheid van verschillende motieven streng te onderscheiden. Zolang dat niet gebeurd is, geven wij er de voorkeur aan een begrip religie te hanteren, dat weliswaar zeer wijd is, maar dat niet door enig wijsgerig of religieus vooroordeel is bezwaard en zich streng houdt aan de uiterlijke kentekenen, die de werkelijkheid zelf verschaft. Wij definiëren religie daarom als *al die menselijke uitingen, welke bewust of onbewust uitgaan van het bestaan van een werkelijkheid of werkelijkheidselement anders van aard dan de den mens gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid, welke andere werkelijkheid of welk ander werkelijkheidselement met de gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid in relatie staat en haar op andere dan natuurlijke wijze beïnvloedt.*

Deze definitie belet op geen enkele wijze de houdingen te onderscheiden, die de mens binnen de religie aanneemt: de afhankelijkheid van

den bidder, het dwingen van den medicijnman, het gemeenschapsstreven van den mysticus. Doch die onderscheiding kan wachten. De vraag, waar het voor alle dingen om gaat, is, wat den mens tot de aannahme van zulk een andere werkelijkheid drijft.

## II. *De eenheid van den geest tussen primitieven en modernen mens*

Kan men zulk een vraag echter wel met reden stellen? Wanneer zowel moderne als primitieve mens besluiten tot het bestaan van een andere dan deze empirisch bepaalbare werkelijkheid, behoeft dat nog geen aanleiding te zijn in dat feit de aanwezigheid van één of ander gemeenschappelijk grondmotief te vermoeden of zelfs maar voor mogelijk te houden. Moet men niet veeleer elk gemeenschappelijk grondmotief voor uitgesloten houden op grond van de overweging, dat beider mentaliteit zo radicaal verschilt, dat van verstaan over en weer geen sprake zijn kan?

Het is een eigenaardig ding, dat men die vraag nog steeds in het geding moet brengen. Al is zij in haar hier toegespitsten vorm niet actueel meer, de neiging bestaat desondanks nog steeds den primitieven mens (de uitdrukking primitieve mens is zelf al een hoogst aanvechtbare, ofschoon niet in ieder verband te vermijden uitdrukking) een ietwat andere grondstructuur van psyche toe te dichten dan den modernen mens. Zij handhaaft zich ondanks het feit, dat de moderne ethnologie van een dergelijk verschil niet weten wil. Met name de Amerikaanse en Britse beoefenaren van het vak geven nergens blijk, die primitieve psyche van andere structuur te achten dan onze eigene. Zij gaan er integendeel van uit, dat men bij primitieven met mensen te maken heeft, die wel telkens radicaal andere houdingen tegenover het leven en de dingen aannemen dan wij, maar daarin toch blijven binnen de mogelijkheden, welke de variabiliteit van de normale menselijke psyche biedt. Wanneer men daartegenover de betogen van psychologische en godsdiensthistorische zijde stelt, waarin de specifieke andersoortigheid der primitieve mentaliteit besproken wordt, valt het moeilijk daarbij aan iets anders te denken dan aan een overwonnen standpunt. Men kan toch bezwaarlijk aannemen, dat deze wetenschappen meer competent zijn over de primitieve psyche te oordelen dan de ethnologie.

Toch kan met zulk een verwijzing naar de ethnologie alleen niet vol-

staan worden. Dat zou misschien mogelijk zijn, indien de ethnologie erin geslaagd ware van verschijnselen als mythe en magie een duidelijke verklaring te geven. Dat echter is niet het geval. Veeleer heeft de ethnologie in de laatste decennien haar aandacht geconcentreerd op sociale en functionele samenhangen, waarbij de vraag, hoe en waarom de primitieve mens aan zulke zaken als mythe en magie geloof kon en moest hechten, feitelijk buiten beschouwing bleef en men zich geheel spitste op een goede phaenomenologie van het verschijnsel. Typisch hiervoor is o.a. een boek als dat van Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, waarin wel de houding besproken wordt, die de mens tegenover het leven in verschillende culturen inneemt, ook besproken wordt hoe en wat bijv. de tovenaars van Dobu met hun magie doen, eveneens waarom deze lieden van zulke eigenaardige middelen gebruik maken, maar niet hoe het komt, dat ze daaraan ook werkelijk geloof kunnen hechten. Want het is nog iets anders de behoefte aan magische middelen te gevoelen (wij wensden ook wel eens, dat wij toveren konden) dan aan die middelen geloof te hechten. Dat is de vraag, waarvoor zich de godsdienstwetenschap en de psychologie interesseren, de laatste te meer, omdat zij overeenkomstige verschijnselen opmerkt bij lieden met een abnormaal zieleleven in onze maatschappij. Men kan het haar moeilijk kwalijk nemen, dat zij er op haar wijze een antwoord op trachten te vinden en wanneer zij daarbij uitgaan van andere vooronderstellingen, dan de ethnologie voor juist kan houden, is er reden zich in het hoe en waarom daarvan verder te verdiepen. Die reden is er te meer, sinds kort geleden te onzent ook in een ethnologische dissertatie een lans gebroken werd voor de opvattingen van Lévy-Bruhl en de verwerking daarvan in de psychologische theorieën van C. G. Jung c.s. <sup>4)</sup>.

De vraag, waarom het uiteindelijk gaat, is, of de primitieven een structureel van de onze verschillende mentaliteit bezitten. Dat is iets anders dan die, of zij zonder meer een andere mentaliteit bezitten dan wij. Het laatste is buiten kijf. Wij kennen binnen eigen maatschappij ook verschillen in mentaliteit, bijv. tussen een Marxist, een Neo-Kantiaan en een Katholiek. Zulke verschillen zijn echter modaal, i.c. wijsgerig bepaald. Zulk een andere mentaliteit dan de onze is voor ons verstaanbaar, zo wij ons verdiepen in den gedachtengang, die daarin gevolgd

---

<sup>4)</sup> Dr. R. Eysink, *Collectieve voorstellingen in het denken der Natuurvolken*, diss. Utrecht, 1946.

wordt. Die gedachrengang ontsluit ons de houding, die men daar tegenover het leven aanneemt, als echt menselijk, liggend binnen het veld der mogelijke houdingen, die de mens tegenover het leven kan aannemen. Op dezelfde wijze is het verschil in mentaliteit tussen den Griek uit Plato's tijd, den Fransman uit het milieu van Rabelais en den Brit van de Victorian age modaal, i.c. evenwel historisch bepaald. Verdieping in den historischen achtergrond ontsluit ons, hetgeen ons in hun gedrag en denken raadsefachtig voorkomt, als waarlijk menselijk, als mogelijkheden, waarop zich de mens gedragen en waarop hij denken kan. De vraag is nu, of zulk een ontsluiting van het denken der primitieve volkeren eveneens mogelijk is. Het feit, dat het tot op heden eigenlijk nooit volkomen gelukt is, dat er telkens in onze verklaringen belangrijke leemten en onvolkomenheden blijven, heeft ertoe geleid, die vraag ontkenkend te beantwoorden. Van ethnologische zijde heeft men zich tegen die ontkenning steeds verzet om de doodeenvoudige reden, dat die ontkenning leiden moet tot ontkenning van de eenheid van den menselijken geest. Laat men die los, dan verliest tegelijk het ethnologisch materiaal zijn menselijke betekenis. Men kan het niet langer gebruiken ter vergelijking, ter verdieping, tot uitbouw van ons begrip van eigen cultuur en denken.

Nu zou men daar natuurlijk in kunnen berusten, zo zich geen andere feiten tegen die doorbreking van de eenheid van den menselijken geest verzetten. Wij zullen later gelegenheid hebben op belangrijke biologische argumenten tegen die doorbreking te wijzen. Het zijn vooral deze, die de positie der ethnologie in haar afwijzing sterk maken. Zij kan zich trouwens ook beroepen op de parallelie tussen psychopathologische en primitief-religieuze verschijnselen, want ofschoon die ook gebruikt kan worden (of dat bepaaldelijk moet is een geheel andere kwestie) om de mentaliteit der primitieven te déclasseren, ze bewijst toch voor alles het menselijke, het gemeenschappelijke met de mentaliteit van den modernen mens. Vandaar, dat zij terecht handhaaft, dat men de eenheid van den menselijken geest doorbreekt, zodra men beweert, dat de primitieve mentaliteit door ons niet verstaan kan worden. Wanneer dat zo is, moet aan die mentaliteit een andere psychische structuur ten grondslag liggen. Zolang dat niet het geval is, blijft de mogelijkheid bestaan, die andere mentaliteit in haar menselijkheid te ontsluiten door doordringing van de cultuur en de omstandigheden, waarin deze primitieve mensen leven. Wanneer ons dat op het ogenblik niet voldoende gelukt, is dat geen

reden den moed op te geven. De grote afstand tussen hen en ons is reden genoeg, om die ontsluiting moeilijk te maken.

Het merkwaardige in de situatie is evenwel, dat men aldoor weer meent, aan deze eenvoudige conclusies te kunnen ontkomen door de postulering van continuïteit tussen een anders gestructureerde primitieve mentaliteit en de onze. Dat begint reeds bij Frazer, die trouwens het gehele probleem eigenlijk niet gezien heeft. Wanneer hij de magie verklaart als experiment van den primitieven mens met zijn associaties (den aard van de reeks van associaties houdt Frazer nog voor toevallig), waarbij deze langzaam leert de associaties, die causaal-logische waarde hebben, te onderscheiden van de overige, toevallige, is het verre van hem te vermoeden, dat zulk een verklaring de doorbreking betekent van de eenheid van den menselijken geest, daar immers een aldus functionerend bewustzijn fundamenteel van het onze verschilt. Hij heeft zelfs niet bemerkt, dat hij hiermede in scherpe tegenspraak geraakt tot Tylor's leer van het animisme, waarin den primitieven mens een uiterst scherpe logica wordt toegekend. Voor een uitvoerige kritiek op Frazer is evenwel geen aanleiding, daar zijn opvattingen, eens baanbrekend, thans hun betekenis verloren hebben. Terloops moge slechts gewezen worden op het zonderlinge feit, dat de kritiek, v.z.v. mij bekend, er nimmer oog voor gehad heeft, dat de door Frazer veronderstelde ontwikkelingslijn niet een evolutionistische is in Darwinistischen zin, maar onmiddellijk teruggrijpt op het wijsgerig empirisme, verbonden met de namen van Berkeley en Hume <sup>5)</sup>. Wat nog wel actueel is, is de vraag, of het stellen van een afwijkende primitieve mentaliteit, die met de onze door een continu geachte ontwikkelingslijn verbonden is, moeilijkheden oplost en de eenheid van den menselijken geest niet werkelijk doorbreekt. Men meent zulks veelal. Dat blijkt o.a. uit de psychologie van

---

<sup>5)</sup> Het feit, dat de primitieve mens moet experimenteren met zijn associaties houdt in, dat hij leren moet ze te gebruiken. Dat klopt niet met de vooronderstelling van de descententieleer, dat de eigenschappen, waardoor een nieuwe species zich onderscheidt van die, uit welke ze is voortgekomen, i.c. dus het intellect, waardoor homo sapiens zich onderscheidt van zijn nog niet menselijken voorganger, een aanpassing vormen aan, een antwoord zijn op de gewijzigde omstandigheden, waarin exemplaren van die voorafgaande soort zijn geraakt. De opvatting, dat de mens eerst leren moet deze nieuwe eigenschappen, dit nieuw verworven apparaat te gebruiken, is daarvan het volstrekte tegendeel. De primitieve mens, zoals Frazer dien schetst, zit feitelijk verlegen met een apparaat, dat hij niet goed weet te bedienen.

Jung. Men erkent dan, dat de primitieve mens grotendeels is als wij, alleen op bepaalde punten van ons afwijkt. In de praktijk komt dat daarop neer, dat men meent hem een tijdlang te kunnen volgen, om, wanneer dat niet meer gelukt, te verklaren: hier hebt ge nu die speciale mentaliteit. Methodisch is dit natuurlijk ontoelaatbaar. Wil men een wetenschappelijk verantwoordend weg bewandelen, dan dient die continuïteit niet meer te zijn dan een wijsgerige achtergrond. Als werkhypothese is zij onbruikbaar. Dan is het enig verantwoord standpunt, dat die op bepaalde punten andere psyche het gehele verloop der psychische processen onvoorspelbaar maakt. Dit andere kan elk ogenblik zijn invloed doen gelden. De mens is immers een eenheid. Dan moet men uit zijn beschouwingen over primitieven alle elementen, ontleend aan de psychologie van den mens, dien wij kennen, weren en van onderop herbeginnen. Doch dat is juist, hetgeen men niet doet. Men spreekt met het grootste gemak over meerdere emotionaliteit of verhoogde gevoelsambivalentie bij primitieven, alsof dat het gehele psychische beeld niet verandert, alsof dat, indien zij werkelijk aanwezig zijn, ook niet van invloed moet zijn op die geestesuitingen van primitieven, die men meent wel te kunnen verstaan.

Men kan deze dingen echter niet met vrucht bespreken, zonder iets dieper in te gaan op de theorie van Lévy-Bruhl, die, gelijk bekend, den meesten invloed heeft uitgeoefend. Lévy-Bruhl heeft van allen, die zich met deze zaak bezig hielden, het scherpst beseft, wat hier op het spel staat, is daarbij niettemin van mening, dat de primitieven niet te verstaan zijn. Hij slaat echter een geheel anderen weg in om desondanks de eenheid te handhaven. Hij stelt voorop, dat de individuele aanleg van den primitieven mens dezelfde is als de onze. In zijn individuele voorstellingen kunnen wij hem geheel volgen. Doch in zijn collectieve voorstellingen, die hij dankt aan zijn gemeenschap, denkt hij anders. Die collectieve voorstellingen zijn prélogisch (dat is geenszins hetzelfde als onlogisch) van aard, zij zijn mystisch en worden beheerst door de wet der participatie, die zich in haar werking niet stoort aan het principium contradictionis in dien zin, dat de collectieve voorstellingen daar niet noodzakelijk mede behoeven overeen te stemmen, al zullen zij het soms wel doen. De werking der causaliteit is dientengevolge een andere dan bij ons. Wat wij de ware oorzaken der verschijnselen achten, zijn voor hem „causes secondes”. Terwijl de collectieve voorstellingen bij de primitieven in de meerderheid zijn, is ons denken meer geïndividuali-

seerd; ook zijn onze collectieve voorstellingen, ofschoon nog wel mystiek van aard, van met het principium contradictionis strijdige voorstellingen min of meer gezuiverd.

Men ziet, dat de oorzaak van het verschil hier niet langer ligt in de structuur van de menselijke psyche, maar in de sociale categorie. Nergens echter wordt duidelijk, hoe deze sociale categorie zulke gevolgen hebben kan <sup>6)</sup>. Het moet immers principieel mogelijk geacht worden, in dit andere sociale leven zo ver door te dringen, dat die afwijkende denkwijze intelligibel wordt, op dezelfde wijze als dat in de geschiedeniswetenschap gebeurt. Het op deze wijze absoluut stellen van de sociale categorie heeft ernstige consequenties juist voor de beoefening der geschiedenis, die in zo hoge mate is aangewezen op het verstaan der historische situatie. Strikt genomen kan men, van deze beschouwing uitgaande, van de mogelijkheid tot verstaan der gebeurtenissen alleen verzekerd zijn, zo zij zich contemporain afspelen binnen den Noordwest-Europesen cultuurkring. Al is een dergelijke „Konzekwenzmacherei” Lévy-Bruhl en de gehele Franse sociologische richting vreemd, men kan dit toch niet over het hoofd zien. Dit zou slechts dan geoorloofd zijn, zo het onderscheid tussen primitieve en moderne mentaliteit zich liet herleiden tot een verschil in de kwantitatieve verhouding van individuele en collectieve voorstellingen. Tot deze gedachte geeft Lévy-Bruhl in zijn *Fonctions mentales* meermalen aanleiding, zonder daarvan evenwel een meer systematische uitwerking te geven. Een poging daartoe zou trouwens onmiddellijk stranden. Deze bewering is één van de zwakste uit zijn betoog. Men kan, geheel op het standpunt der Franse sociologische richting blijvende, met vrucht bestrijden, dat ons denken meer is geïndividualiseerd. Het is meer gedifferentieerd, wat iets geheel anders is.

Men kan intussen menen, dat Lévy-Bruhl's interpretatie onjuist is en zich toch overtuigd houden, dat hij bewezen heeft, dat de mentaliteit der primitieven een totaal van de onze verschillende is. Daar zijn werken zo groten ingang hebben gevonden in de psychologie, is het nodig hier nogmaals op in te gaan, want het materiaal, waarop hij zich beroept, is in wezen niet zo overtuigend, als niet-ethnologen soms menen. Reeds Bergson heeft de grote eenzijdigheid aangevoeld van zijn

---

<sup>6)</sup> Vgl. ook de kritiek van H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 13me éd., pp. 106 vlgg.

materiaal en daarop gewezen in een kritiek, die uitloopt op zijn scherpzinnige analyse van het toeval als een gebeurtenis, waarin de mens een intentie speurt. Zij is de moeite waard hier breder te worden weergegeven. Frappant is, aldus Bergson, in al de voorbeelden, die Lévy-Bruhl geeft, dat, „dans tous les cas allégués, l'effet dont on parle et qui est attribué par le primitif à une cause occulte, est un événement concernant l'homme. . . . De l'action de l'inanimé sur l'inanimé. . . . il n'est jamais question. On ne nous dit pas que le primitif, voyant le vent courber un arbre, la vague rouler des galets. . . . fasse intervenir autre chose que ce que nous appelons la causalité mécanique.” „Il voit par exemple qu'un homme a été tué par un fragment de rocher qui s'est détaché au cours d'un tempête. Nie-t-il que le rocher ait été déjà pendu, que le vent ait arraché la pierre, que le choc ait brisé un crâne? Évidemment non. Il constate comme nous l'action de ces causes secondes. Pourquoi donc introduit-il une „cause mystique” telle que la volonté d'un esprit ou d'un sorcier, pour l'ériger en cause principale? Qu'on y regarde de près: on verra que ce que le primitif explique ici par une cause „surnaturelle”, ce n'est pas l'effet physique, c'est sa *signification humaine*, c'est son importance pour l'homme et plus particulièrement pour un certain homme déterminé, celui que la pierre écrase. Il n'y a rien d'illogique, ni par conséquent de „prélogique”, ni même qui témoigne d'une „impermeabilité à l'expérience”, dans la croyance qu'une cause doit être proportionnée à son effet et qu'une fois constatée la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent. . . . il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qu'est la mort d'un homme. La cause contient éminemment l'effet, disaient jadis les philosophes; et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale; elle est en tout cas de même ordre: c'est une *intention*” 7).

De door Bergson aangewezen eenzijdigheid is evenwel nog maar een facet van een eenzijdigheid van veel wijder strekking. Lévy-Bruhl heeft van alle collectieve voorstellingen der primitieven slechts één categorie besproken, n.l. de religieuze. De collectieve voorstellingen, welke ten grondslag liggen aan en gebezigd worden in de omgangsvormen, in alle economische en artistieke activiteit, in de verschillende technieken, in de verhoudingen tussen de leden der groep en die van de groep met andere groepen, heeft hij geheel buiten beschouwing gelaten, gedaan zelfs, alsof

7) O.c., pp. 151—153.



zulke collectieve voorstellingen niet bestaan. Had hij zich daarmede bezig gehouden, hij zou ontdekt hebben, dat er gehele categorieën van collectieve voorstellingen zijn, die in het geheel niet mystisch zijn, waarin het principium contradictionis van meet aan wordt geëerbiedigd. Dat hij bij bestudering van alleen maar religieuze voorstellingen tot de conclusie komt, dat deze mystisch zijn, mag waarlijk geen wonder heten. Men kon nauwelijks anders verwachten. Zijn verdienste schuilt dan ook voornamelijk in de voortreffelijke phaenomenologie, die hij van de primitieve religie gegeven heeft. Leest men voor „mentalité primitive” telkens „mentalité religieuse”, dan zal men vele verhelderende inzichten bij de lectuur van zijn werken opdoen. Houdt men den auteur echter aan zijn woord, dan kan daarvan alleen misverstand het gevolg zijn.

Dat gevolg heeft hij dan ook in ruimen kring geogst. De door hem gemaakte onderscheiding van individuele en collectieve voorstellingen heeft men maar zelden op de juiste wijze gewaardeerd. Dat lag trouwens voor de hand, omdat wel niemand bereid is, aan de sociale categorie een dusdanige werking toe te kennen, als hij haar toeschrijft. Men heeft zich derhalve gehaast aan het begrip collectieve voorstellingen een totaal anderen inhoud te geven. Het meest opvallend is dat het geval bij Jung, die er tevens een anderen naam aan geeft, n.l. dien van collectief onbewuste. Dat collectief onbewuste is niet meer een door de gemeenschap gestelde en het individu meegegeven groep van voorstellingen, maar een complex van erfelijke archetypen van het onbewuste, aan alle leden der gemeenschap gemeen. Het is de neerslag van eeuwen geestelijk leven, waarin de ervaringen van het voorgelacht zijn vastgelegd. Het collectief onbewuste verschilt dan ook naar de rassen: „Auf einer frühern und tiefern Stufe seelischer Entwicklung, wo es noch unmöglich ist, einen Unterschied zwischen arischer, semitischer, hamitischer und mongolischer Mentalität aufzufinden, haben alle Menschenrassen eine gemeinsame Kollektivpsyche. Aber mit dem Einsetzen von Rassendifferenzierung entstehen auch wesentliche Unterschiede in der Kollektivpsyche. Aus diesem Grunde können wir den Geist fremder Rassen nicht in globo in unsere Mentalität übersetzen, ohne letztere empfindlich zu schädigen”<sup>8)</sup>). Het grote onderscheid tussen den primitieven en den modernen mens is, dat bij den laatste het bewustzijn een veel groter rol

---

<sup>8)</sup> C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, 4te Aufl., p. 54, noot 1.

speelt. „Man muss aber“, aldus wederom Jung, „die Tatsache berücksichtigende analyse van het toeval als een gebeurtenis, waarin de mens een oorspronkelijke Zustand von Unbewusstheit und daher der Ununterschiedenheit (von Lévy-Bruhl als „participation mystique“ bezeichnet) hervorgeht. Infolgedessen ist das Bewusstsein der Unterschiedlichkeit ein relativ kleiner Ausschnitt aus dem unbestimmbar grossen Feld von oorspronkelijke Identität“<sup>9)</sup>.

Men ziet, waar de misvatting van het denken van den primitieven mens, door Lévy-Bruhl volkomen ten onrechte als een vrijwel steeds met „toveren“ doenden mens voorgesteld (ieder, die dezen mens uit ervaring kent, weet wel beter) toe leidt. Het beperkt zich daartoe echter niet. De opvatting van Jung heeft wijder strekking en men vindt die ook daar, waar men zijn term collectief onbewuste niet gebruikt. De voorstelling, dat het geestesleven der primitieven min of meer identiek is met de onderste lagen van het geestesleven van den modernen mens, is in de psychologie zeer verbreid. Zo bijv. bij Kretschmer, die op de vraag: „Werden wir nun im Seelenleben des erwachsenen Kulturmenschen unter der obersten Kulturschicht noch die Niederschläge seiner früheren Entwicklungsstufen entdecken können? Wird dieses Seelenleben noch die Jahresringe seiner Phylogenese aufweisen?“ het volgende antwoord geeft: „Wir finden unter den seelischen Abbildungsvorgängen des erwachsenen Kulturmenschen hinter den heute vorherrschenden psychologischen Mechanismen nun in der Tat weitere Funktionstypen, die uns, verstreut auf sehr verschiedenartigen Beobachtungsgebieten, doch immer wieder mit einheitlichen Grundzügen entgegentreten: vor allem im Traum, in der Hypnose, im hysterischen Dämmerzustand und in den schizophrenen Denkstörungen. Weil diese Funktionstypen eklatante Analogien zu früheren stammesgeschichtlichen Entwicklungsstufen des Seelenlebens bieten, so werden wir sie mit Wahrscheinlichkeit als erhalten gebliebene phylogenetische Unterstufen ansprechen dürfen“<sup>10)</sup>. De volle maat van misverstand wordt ons geschonken bij de behandeling der schizofrenie: „Im schizophrenen Denken finden wir in manchen Fällen die Abbildungsvorgänge so weit regressiv abgebaut, dass nicht nur einzelne Mechanismen, sondern weite Zusammenhänge des primitiven Weltbildes wieder vor uns lebendig werden können“<sup>11)</sup>.

<sup>9)</sup> O.c., p. 149.

<sup>10)</sup> Ernst Kretschmer, Medizinische Psychologie, 3te Aufl., pp. 88, 89.

<sup>11)</sup> O.c., p. 103.

De wijze, waarop men zich de continuïteit tussen de psyche der natuurvolken en de onze denkt, is hier volkomen duidelijk. De moderne psyche is rijker gestructureerd dan de primitieve. Dat men hierbij niet te denken heeft aan beeldspraak of aan verschillen, die het gevolg zijn van aanleren, blijkt uit Kretschmer's uitdrukking „Jahresringe seiner Phylogenese". Hij laat er trouwens onmiddellijk de opmerking op volgen: „Das Gehirn zeigt klaren entwicklungsgeschichtlichen Aufbau". Een ander argument, dat ten gunste van dezen gedachtengang wordt aangevoerd, is de parallelie, die men meent te kunnen aanwijzen tussen het denken en doen van kinderen, wier geestelijke ontwikkeling gestoord is en het veronderstelde denken der primitieven. Het geheel krijgt bovendien een sterk biologische tint, doordat de op deze wijze zich voltrekende ontwikkeling een toepassing schijnt van de biogenetische grondwet, volgens welke zich de phylogenese in de ontogenese herhaalt. Het verschil, dat deze psychogenetische grondwet met de biogenetische vertoont, schijnt ook volkomen verklaarbaar en strikt in overeenstemming met de descendenteleer. Terwijl de biogenetische grondwet ziet op ontwikkelingen in het embryo, waarin stadia herhaald worden, die de species heeft doorgemaakt in de aan de huidige species voorafgaande vormen, die zelf andere speciës constitueren, ziet de psychogenetische grondwet op ontwikkelingen in het reeds geboren exemplaar, waarin recentere ontwikkelingen van de soort herhaald worden, ontwikkelingen, die liggen binnen het kader van de huidige species zelve, in den tijd dus, dat deze reeds zijn tegenwoordigen verschijningsvorm gekregen had. Die oudere lagen worden waarneembaar (behalve in het afbraakproces der schizofrenie) wanneer de ontwikkeling van het juveniele individu gestoord wordt.

Dit alles schijnt volkomen in orde te zijn. En toch is het biologisch allerminst zo waarschijnlijk, als men het doet voorkomen. Van een hersen-anatomisch verschil tussen primitieven en modernen is nooit iets gebleken. Hoe zou het trouwens moeten blijken, waar het verschil primitief — modern slechts ten dele samenvalt met duidelijke rasverschillen? Daarentegen staat wel vast, bij alle moeilijkheden en tegenstrijdigheden, die de menselijke rassen opleveren, dat men op grond van zijn somatische kenmerken geen enkel ras voor uitgesproken primitiever houden kan dan het andere. Het enige, dat daar misschien een uitzondering op maakt, is het Australische ras. Doch juist aan het Australische ras heeft Lévy-Bruhl slechts een zeer gering deel van zijn

materiaal ontleend. Hij steunt in hoofdzaak op materiaal van Afrika en Amerika. Van deze rassen kan men echter verklaren, dat zij bij vergelijking met de Europese rassen misschien wel enkele primitiever kenmerken opleveren dan deze, doch dat zij op andere punten weer hoger ontwikkeld, meer gespecialiseerd zijn. Van een hoger of lager is bij geen dezer rassen als zodanig sprake. En moet men nu maar gaan aannemen, dat, terwijl de somatische verschillen daartoe geen aanleiding geven, het blanke ras — want dat is toch de bedoeling — in geestelijk opzicht veel verder is geëvolueerd en beschikt over een rijkere gestructureerde psyche? Hoe verklaart men dan, dat primitieven algemeen voor Westerse educatie vatbaar blijken?

De waarheid is, dat men met deze veronderstellingen het veilig terrein der wetenschap volkomen verlaten heeft. Men heeft een afgrond gesteld tussen het denken der primitieven en het onze, zonder ook maar één ogenblik rekening te houden met hetgeen andere wetenschappen zoals ethnologie en anthropologie over deze verschillen leren. De diepte van het verschil is daarbij min of meer aan het oog onttrokken, doordat men de denkwijze der primitieven gebruikt om er onverstanebare psychische verschijnselen bij den modernen mens mee te verklaren. In hoge mate is dat het geval bij Jung. Het schijnt alsdan, alsof de eenheid van den menselijken geest in werkelijkheid gehandhaafd werd. Wat gehandhaafd is, is alleen een continuïteitsprincipe, dat hier gebruikt wordt om de ene moeilijkheid met de andere te verklaren. De biologische grond voor de hantering van dat continuïteitsprincipe is echter volkomen ongenoegzaam. De overeenkomst tussen bepaalde psychopathologische verschijnselen en sommige uitingen van primitieve religie (in geen geval van primitieve mentaliteit: dat is de vervalsing van het beeld, waaraan men zich met een beroep op Lévy-Bruhl continu schuldig maakt) is ongetwijfeld een belangrijk probleem. Men zal daarvoor evenwel slechts een oplossing kunnen vinden, zo men ernst maakt met de opgave, den primitieven mens te verstaan. Wanneer men achter de geheimzinnige vormen van zijn religie de noden heeft leren begrijpen, die hem drijven, is het wellicht mogelijk ook een oplossing te vinden voor de vraag, waarom die religievormen juist die speciale vormen vertonen.

Dat verstaan wil niet zeggen, dat men van de psychologie, waarvan hiervoor enkele stellingen bestreden werden, geen gebruik zou mogen maken. Het tegendeel is waar. Juist wanneer men vasthoudt aan de eenheid van het menselijk geslacht, wordt een vruchtbaar gebruik van

de resultaten der psychologie eerst recht mogelijk. Het feit, dat de psychologie zich in hoofdzaak baseert op materiaal, waargenomen aan tot het leucoderme hoofd ras behorende individuen, is dan niet langer een onoverkomenlijk bezwaar. Wel maant deze eenzijdigheid in het psychologisch materiaal ertoe, voorzichtigheid te betrachten, daar rasverschillen van geestelijken aard waarschijnlijk zijn en ongetwijfeld accentverschuivingen opleveren, maar men mag zich tegelijkertijd verzekerd houden, dat deze verschillen niet van dien aard zullen zijn, dat zij het echt menselijke onherkenbaar zouden maken. De vergelijking met de somatische rasverschillen doet juist een grote eenheid vermoeden.

Dat houdt echter wel in, dat men zich onthoudt van gemakkelijke veronderstellingen, zoals die van verhoogde emotionaliteit e.d. Dat lijkt misschien een klein verschil, maar als men onderzoekt, wat daar het gevolg van zijn moet, kon men wel eens tot de conclusie komen, dat dan allerlei zaken in het primitieve leven, die nu goed verklaarbaar zijn, daardoor totaal onbegrijpelijk worden. Wat nodig is, is veelmeer een consciëntieus zich verdiepen in het cultuurleven dezer primitieven, waarbij men de verschijnselen niet maar lukraak vergelijkt, maar ze stelt in het levend verband van de cultuur, die ze draagt. Dan voorkomt men tevens, dat men in de groepering der feiten eigen vooroordelen het materiaal binnendraagt. Het levend verband der cultuur heeft namelijk zijn eigen wijze van groepering der feiten. Nodig is ook de uiterste kritiek bij het gebruik van allerlei termen. Maar al te veel termen zijn zwaar van vooroordeel. Men dient zelfs bij het gebruik van nieuwe termen uiterst voorzichtig te zijn en zich op hun inhoud keer op keer te bezinnen. Een interessant voorbeeld van onvoldoende bezinning op den inhoud van het woord, dat men gebruikt, vindt men in Beth's Religion und Magie. Hij leidt daar de religie en de magie in hun ontstaan af uit het symbiotisch-sympathetisch levensgevoel, dat de primitieve mens aan zijn jagersbestaan dankt. Nu is die term in menig opzicht een gelukkige. Ieder begrijpt, waarom het hier gaat. Er is een belangrijk stuk zieleleven mee aangeduid. Of dat nu voor alle primitieven zo is, moge voor een ogenblik in het midden blijven. Beth verzuimt echter één belangrijk ding, n.l. dezen term, dit levensgevoel te onderzoeken op zijn religieuze waarde en zo ontgaat het hem, dat dit levensgevoel zich kwalitatief moeilijk onderscheiden laat van het geborgenheidsgevoel, dat hij als het specifiek religieuze gevoel beschouwt en hij dus op deze wijze de religie en de magie uit zichzelf laat ontstaan.

Van alle gevaren, die men loopt, is voor een goed verstaan van den primitieven mens de term primitieve mens wel de grootste. Over het woord primitief zal zo dadelijk nog gesproken worden. Hier gaat het om het feit, dat hij in deze uitdrukking wordt voorgesteld als een vaststaande grootheid. Niets echter is minder waar. De verschillen tussen primitieve culturen onderling zijn dermate groot, de tegenstellingen zo diep, dat deze term slechts zin heeft, zolang hij antithetisch wordt gebruikt tegenover den modernen mens. Wie begint, zich een bepaald type als *den* primitieven mens voor ogen te stellen, is fout. Er is een oneindige verscheidenheid van primitieve mensen. Alleen door die verscheidenheid te aanvaarden, heeft men kans enkele gevallen van primitieve mensen te leren verstaan. Ook hier geldt, dat verstaan slechts mogelijk is, zo men niet tracht, zich den weg daartoe door ongeoorloofde abstractie te vereenvoudigen.

Een andere mogelijkheid tot ongeoorloofde bekorting van dien weg is het gebruik der historische conjectuur, wanneer men verschijnselen van algemene aard verklaren moet. Terwijl deze voor de verklaring van speciale verschijnselen, die met bijzondere omstandigheden verband houden, geheel op haar plaats is, daar zelfs belangrijk bij kan dragen tot beter verstaan der dingen, is zij ter verklaring van algemene verschijnselen ongeoorloofd, tenzij historische gegevens zulk een uitleg min of meer opdringen. Dat echter is niet licht het geval. Het gaat hier immers om zulke hypothesen als Freud's verklaring van het totemisme (en van de religie in het algemeen) uit een geval van patrophagie in den oertijd, een wel uiterst smalle basis om de religie op te funderen. Nu is dit ongetwijfeld een extreem geval (dat bovendien niet zo extreem is, als het in dezen afgekorten vorm lijken moet) maar even onbevredigend is het, wanneer men rouwgebruiken verklaart uit dodenvrees en de tot op onzen tijd gebruikelijke rouwdracht afleidt uit de daardoor vroeger bestaande noodzaak zich voor den dode te vermommen. Hier is het element van rouw, dat hoofdmoment ter verklaring zijn moest, opgeofferd aan een pseudo-historische reconstructie, die buitendien op zichzelf meer dan onwaarschijnlijk is; meermalen ziet men zulke „vermommen” weken achtereen op het graf rouw dragen.

Het woord primitief werkt ijverig mede tot het ontstaan van zulke historische speculaties. Nog al te veel ziet men er een aanduiding in van het in den tijd het verst verwijderde, het oudste en langst geleedene. Er is ook een ander begrip van primitief mogelijk, dat Bergson als volgt

omschrijft: „D'une manière générale nous hésitons à considérer comme primitive, nous voulons dire comme naturelle, une représentation que nous ne formerions pas, aujourd'hui encore, naturellement. Nous estimons que ce qui fut primitif n'a pas cessé de l'être, bien qu'un effort d'approfondissement interne puisse être nécessaire pour le retrouver" <sup>12)</sup>. Zulk een betekenis heeft het reeds in belangrijke mate gekregen in de moderne beschouwingen over primitieve organisatietypen als matri-lineaat, clans e.d. Daarin staat op den voorgrond, dat deze vormen direct teruggrijpen op de natuurlijke gegevens van gezin en bloedverwantschap <sup>13)</sup>. Zo dient ook in de studie der primitieve religie niet de historische ontwikkeling (al is daar ongetwijfeld sprake van, evengoed als de sociale organisatie haar historische ontwikkeling heeft doorgemaakt) maar het verband met het direct gegevene van het mens-zijn voorop te staan. Het doel van dit alles is niet, de mogelijkheid van historische beschouwing te ontkennen of het nut ervan in twijfel te trekken, maar wel duidelijk te maken, dat het voor alle dingen gaat om den mens en om het menselijke in deze verschijnselen. De historische conjectuur kan daarbij alleen hulpmiddel zijn.

### III. *Motieven en problemen der religie uit de vergelijkende godsdienstwetenschap*

Met dit laatste zijn wij gekomen tot de derde vraag, die gesteld werd, n.l. welke algemene motieven der religie eerder reeds naar voren werden gebracht en wat de betekenis is van die motieven. Het is dezelfde vraag als die naar het menselijke in deze verschijnselen.

Het spreekt vanzelf, dat wij ons voor een antwoord op die vraag niet wenden tot wijsbegeerte of psychologie, van welke immers slechts in uitzonderingsgevallen enig begrip van den wezenlijken vormenrijkdom der religie verwacht kan worden. Hier dient in de eerste plaats gevraagd te worden, welke antwoorden de ethnologie en de godsdienstwetenschap geven op de problemen, die die vormenveelheid stelt. Daar kan men kennis van die problemen verwachten. Dat wil uiteraard nog niet zeggen, dat men er het probleem gesteld vindt, zoals het hier gesteld

---

<sup>12)</sup> Les deux sources, p. 141.

<sup>13)</sup> Vooral dank zij den arbeid van R. H. Lowie in zijn Primitive Society.

is. De definitie van religie, van welke men uitgaat, varieert en vaak zijn het ook speciale problemen, die hier tot een min of meer algemene uitspraak leiden. Maar dat neemt niet weg, dat men hier toch tal van antwoorden vindt, waarin belangrijke motieven, die zowel op moderne als op primitieve religie van toepassing zijn, naar voren werden gebracht. Een summier exposé van de voornaamste dier antwoorden en beschouwingen zal ons tevens in aanraking brengen met de problemen, die zich hier voordoen. Van volledigheid kan daarbij geen sprake wezen; het gaat er slechts om een meer omlijnde voorstelling te krijgen van hetgeen op dit terrein aan door de feiten gestaafde resultaten werd bereikt (met welke resultaten wij straks ook rekening zullen hebben te houden) en om enig inzicht te verwerven in de moeilijkheden en tegenstrijdigheden, waartoe deze theorieën voeren. Daarbij zal de ene opvatting soms een onevenredig uitgebreider behandeling ten deel vallen dan de andere, hetgeen echter noodzakelijk is in verband met het gebruik, dat in het tweede boek van deze beschouwingen zal worden gemaakt.

Opvallend is in de oudere theorieën over de religie de weinige ernst, die men er met het begrip religie maakt. Religie schijnt bij herhaling het product van een vergissing, een misverstand. Heel typisch is dat het geval in de mythen-theorie van Max Müller. De figuren der mythologie houdt hij voor oorspronkelijke natuur-heroën, wier natuur-karakter is verduisterd door het onbegrijpelijk worden van hun aanvankelijk doorzichtige namen in den loop van het ontwikkelingsproces der taal, waardoor deze figuren ten prooi vielen aan een thans niet langer door de werkelijkheid in toom gehouden fantasie. Het inzicht, dat de mythe heilige geschiedenis is, ontbreekt hier. De theorie van Max Müller heeft thans volledig afgedaan. Het door hem gestelde probleem der mythe is echter nog altijd levend. Ofschoon wij weten, dat zij rijk is aan symbolen, waaronder die van de natuur en het kosmisch gebeuren een belangrijke plaats innemen, is de vraag, waarom zich de religieuze voorstelling niet in klare gedaante aan ons vertoont (gelijk in de dogmatische uiteenzetting) maar zich achter allerlei fantastische figuren verbergt, nog steeds niet met zekerheid te beantwoorden. Veel van die mythische figuren zijn trouwens volkomen duister. De wetenschap, dat de mythe onmiddellijk verband houdt met den ritus, dat zij rekenschap geeft van de maatschappelijke structuur en dat zij tevens stamgeschiedenis bevat, stelt ons niet in staat de mythologie der primitieven volledig



te verklaren. Er blijven steeds belangrijke hiaten, waarvoor men ook op de psychoanalyse tevergeefs een beroep doet.

Eenzelfde gebrek aan ernst met de religie vindt men in den grond der zaak bij Tylor. Dat werd hem trouwens reeds door Durkheim verweten. Dat neemt niet weg, dat zijn conceptie van het animisme veelszins geniaal was en zijn beschouwing van de religie als wereldverklaring en product van de causaliteitsbehoefte — ook al ziet men in religie vrij wat anders en meer dan een wereldverklaring — een onmiskenbaren grond van waarheid bevatte. Steeds weer wordt ook de causaliteitsbehoefte in de religie bevredigd. Men kan dit wel als een vaststaand resultaat van het volkenkundig onderzoek aannemen.

De kritiek op Tylor heeft vooral het emotioneel karakter van de religie belicht, inzonderheid het gevoel van onzekerheid en nietigheid, dat den mens bevangt tegenover de machtige, hem omringende natuur. Een eerbiedige huiver vervult hem, "a notion of awe", waaruit het religieus afhankelijkheidsgevoel geboren wordt, dat zich substantialiseert in het begrip bovennatuurlijke macht, dat onder namen als mana, orenda, wakanda, churinga in de religie van tal van volken een rol speelt. Deze macht, die den mens van stap tot stap begeleidt, die de natuurmens overal waarneemt, vormt den grondslag van zijn tabu-gebruiken enerzijds, van zijn cultus, waarin hij die macht in zichzelf te sterken zoekt, anderzijds.

Hoewel nu aan de betekenis van dit afhankelijkheidsgevoel voor de religie geen twijfel bestaan kan en het er metterdaad in werkzaam is, brengt deze herleiding van de religie tot afhankelijkheidsgevoel toch twee zeer belangrijke problemen met zich. Het eerste daarvan ontmoetten wij reeds. Het is dat der magie. Ook de magie hanteert die bovennatuurlijke macht. Marett heeft daarom niet gearzeld te erkennen, dat de magie aan de vorming van het begrip mana heeft bijgedragen, moest echter voor het ontstaan der magie een anderen wortel aanwijzen dan dat afhankelijkheidsgevoel. Hij zocht die in de expressie-bewegingen, welke het gevolg zijn van motorische reflexen, in het gevoel van opluchting, dat optreedt na psychische ontladingsreacties en in het succes, dat de boze magie heeft als intimidatie-middel<sup>14)</sup>. Overtuigend zijn deze verklaringen niet. Zij worden het ook niet, wanneer men daarbij massa-suggestie te hulp roept of een beroep doet op de

---

<sup>14)</sup> Zie zijn opstel „From spell to prayer” in „The Threshold of Religion”.

mogelijkheid van rationele toepassing van het mana-begrip voor supernaturele manipulaties te eigen behoefte <sup>15</sup>). De dwingende houding van de magie blijft altijd in tegenspraak met de afkomst van het mana-begrip uit het gevoel van afhankelijkheid. Slechts waar deze afkomst van het mana-begrip een andere is (gelijk in feite het geval is bij Hubert en Mauss) doet zich dit bezwaar niet gevoelen. Maar de moeilijkheden ter verklaring van de magie zijn daar niet minder om. Zij verleiden telkens weer ertoe, een beroep te doen op een speciale mentaliteit, die zelf niet nader wordt verklaard.

Het tweede probleem, dat de verklaring van de religie uit afhankelijkheidsgevoel met zich brengt, is het volgende. Wanneer dit gevoel de kern is, wat dan, zo vraagt men, beweegt den mens zich zo uitvoerig met het supernaturele bezig te houden? Zo lang men alleen van afhankelijkheidsgevoel spreekt, lijkt deze vraag niet zo moeilijk op te lossen. Zij wordt echter een reële moeilijkheid, wanneer men dit afhankelijkheidsgevoel verklaard vindt uit "a notion of awe" tegenover de omringende natuur (Marett) of uit het tremendum van het numinose (Otto), dat den mens huiveren doet van ontzag. Er steekt in deze motieven, hoe men ze ook omschrijft, een element van vrees, dat wel geschikt is om tabu-gebruiken te verklaren, maar verder in volkomen tegenspraak is met het zoeken van en naar het supernaturele, dat zich alom in de religie openbaart. Hoe kan de ziel hijgen naar God, „zoals het hert hijgt naar de stromende wateren" (Ps. 42), wanneer de ervaring van het tremendum aan het begin van alle religie staat? Men kan hier natuurlijk tegen aanvoeren, dat het gevaarlijke de nieuwsgierigheid prikkelt of, om met Otto te spreken, dat naast het tremendum ook het fascinans één der elementen van het numinose is, maar tussen nieuwsgierigheid, men noeme het desgewenst fascinans, en het religieuze verlangen naar het supernaturele, dat in tal van godsdiensten niet schroomt zich in de sterkste superlatieven te uiten en meer dan iets anders subjectieve beweeggrond schijnt te zijn voor den gelovige tot zelfopoffering, bestaat een afstand, die niet met goeden wil alleen te overbruggen valt.

Het is deze afstand, die twijfel wekt aan de juistheid der veronderstelling, dat religie voor alles op afhankelijkheidsgevoel gebaseerd is en diezelfde twijfel rijst ook van geheel andere zijde, n.l. van die der

---

<sup>15</sup>) Vgl. o.m. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année Sociologique* VII.

mystiek. Hoe komt het, dat de mystici, die altijd de religieuze naturen bij uitnemendheid geacht zijn, dit gevoel der „schlechthinnigen Abhängigkeit” en zijn correlaat, de nederigheid, zo weinig typisch vertegenwoordigen? Men houde wel in het oog, dat hier niet beweerd wordt, dat de mystici geen blijken hebben gegeven van nederigheid of van afhankelijkheidsgevoel; alleen, dat deze nederigheid en dat afhankelijkheidsgevoel hen niet typeren. Immers vindt men juist onder hen naast vele voortreffelijke zaken bewijzen van hoogmoed en zelfverheffing, die alles overtreffen, wat een mens op dit gebied bereiken kan: het bewustzijn n.l. van de identiteit met en het op bijzondere wijze uitverkoren zijn door de godheid. Men vindt dit niet slechts in zuiver pantheïstische mystiek; zelfs het geloof aan een almachtig opperwezen vermag voor dien hoogmoed niet altijd te bewaren, getuige de geschiedenis van al-Hallâdj.

Zijn met het bovenstaande, v.z.v. in dit bestek mogelijk, de waarde van en de bezwaren tegen de macht-theorie in hoofdzaak aangegeven, wij kunnen daarvan toch geen afscheid nemen zonder met een enkel woord melding gemaakt te hebben van de door P. Wilh. Schmidt op haar uitgeoefende kritiek, die een positief element bevat, dat voor ons van belang is. Hij richt zich n.l. in het bijzonder tegen het onpersoonlijk karakter van de macht en spreekt daarbij de mening uit, dat religie alleen bestaan kan in een persoonlijke verhouding en het object der religie dus steeds persoonlijk karakter hebben moet. Hoewel dit te ver gaat en er geen genoegzame grond is, om geloof in bovennatuurlijke macht of een religie als het Buddhisme onder de wijsgerige beschouwingen te rekenen, enkel omdat er geen persoonlijke verhouding in gerealiseerd wordt, schuilt er in deze kritiek toch dit belangrijk element, dat religie te allen tijd de neiging heeft, haar object te personificeren. Aan dit verschijnsel is in de godsdienstwetenschap betrekkelijk weinig aandacht besteed. Men vindt eigenlijk nergens, dat men zich afvraagt, waarom dit zo is, waartoe deze voorkeur voor personificatie en persoonlijke verhoudingen dient. Het is van belang, hierop de aandacht gevestigd te houden.

Van geheel andere zijde is het probleem aangepakt door de Franse sociologische richting onder de leiding van Emile Durkheim<sup>16)</sup>. Deze wees erop, dat alle religieuze voorstellingen sociaal bepaald zijn en meende het religieuze vanuit het sociale te kunen verklaren. In de religie

---

<sup>16)</sup> Zie vooral zijn *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

vereert de mens de gemeenschap, in welke hij is opgegroeid, die de milde geefster is van al, wat hem het leven aan goeds bieden kan, die hem opvoedt en beschermt van zijn geboorte tot zijn dood. De gestalten, die hij in zijn religie vereert, zijn in wezen de symbolen der gemeenschap onder haar verschillende aspecten. De gehele gemeenschap neemt aan deze verering deel en realiseert aldus doende haar eenheid en haar volheid. De beleving daarvan wekt in de deelnemers een geest van altruïsme en liefde voor de medeleden der gemeenschap en voor de gemeenschap zelf, zij roept in allen een wil tot eenheid wakker, zonder welke de gemeenschap niet bestaan kan. Deze reële werking van den cultus ervaart de mens als iets sacraals, d.w.z. iets, dat afgezonderd staat, iets uitzonderlijks, tevens iets, dat met macht vervuld is en die macht (welke in wezen niet anders is dan de macht der gemeenschap) duidt hij als bovennatuurlijke macht, als mana. De oorsprong dier macht of beter de oorsprong van den macht-ontplooienden cultus projecteert hij in de stamvaders zijner groep. Zo wordt de geschiedenis van zijn groep een heilige geschiedenis, die rekenschap aflegt van de grote dingen dezer wereld. Van hieruit laten zich de diverse categorieën van de religieuze werkelijkheid verstaan tot het hoogste wezen toe, dat als representant van de alle clans omvattende stameenheid de totaliteit vertegenwoordigt en daarom niet door enig dier of ding, dat binnen den kosmos is besloten en van dien kosmos deel uitmaakt, kan worden vertegenwoordigd of gesymboliseerd, maar als opperste samenvatting aller dingen slechts als Alvader begrepen en aangeduid kan worden. De magie, v.z.v. geen antisociale magie, is een consequente toepassing van de macht der gemeenschap, die in den haar eenheid schragenden en uitbeeldenden ritus het eerst ervaren is als bovennatuurlijke, in de handen der mensen berustende macht.

In deze conceptie is aan verschillende moeilijkheden een oplossing gegeven. De religie heeft zin gekregen als dienst en zelfverwerkelijking van de gemeenschap. De magie, als toepassing van de macht, die zij den mens ter beschikking stelt, van de macht, die hij als lid dier gemeenschap zelf is en heeft, vindt hier een bevredigende verklaring, al schijnt zij ons soms te cerebraal van aard en onmachtig de eeuwige spontaneïteit, waarmede de magie telkens weder optreedt, afdoende te verklaren.

Het primaat, hier aan het sociale verleend, heeft echter ook bezwaren. Het leidt de aandacht af van het — overigens onbestreden — feit, dat dit sociale in zijn vorm en grenzen mede is bepaald door de menselijke

natuur. De nadruk valt hier op het sociaal bepaalde en aangezien de mens alleen als sociaal wezen bestaat, opent zich de mogelijkheid, dien nadruk zo sterk te leggen, dat dit gefundeerd zijn in de menselijke natuur op den achtergrond geraakt. Nu is dit laatste minder het geval geweest dan een overaccentuering van het sociale in het object der religie. Ook de kosmos is object en binnen dezen gedachtengang kan hij dit alleen zijn als symbool der gemeenschap. Dat echter vindt in de werkelijkheid geen bevestiging. Men kan den kosmos soms zo duiden, maar in vele gevallen ontbreekt daarvoor iedere aanwijzing. De kosmologie der primitieven legt hier trouwens ook moeilijkheden in den weg. Durkheim zelf heeft in een in samenwerking met M. Mauss geschreven verhandeling <sup>17)</sup> de aandacht gevestigd op deze kosmologieën met hun merkwaardige classificaties. Hij leidt die daar af uit de structuur der gemeenschap. Het aantal kosmische richtingen wordt bepaald door het aantal clans. Sedert wij echter hebben leren inzien, dat de primitieve classificaties in hoge mate worden beheerst door de tegenstelling bovenwereld-onderwereld, is een dergelijke redenering moeilijk meer vol te houden. Zij blijkt zich van het aantal clans vaak weinig aan te trekken. Zo schijnt deze binding van de religie aan het sociale een te nauwe. Zij omvat meer, richt zich op iets wijders. Zij kan op twee wijzen die grenzen te buiten gaan: door zich te richten op een het totaal der dingen omvattend Al en door te worden tot de gemeenschap schadelijke boze magie.

Terwijl Durkheim de psychologie als ontoereikend ter verklaring van sociale verschijnselen van de hand wees, vinden wij haar bij Freud als enig middel tot doorgronding van haar problemen voorgesteld. Hoewel men van een psychologische theorie anders verwachten zou, is Freud's verklaring een oorsprongshypothese met sterk historischen inslag. De vadermoord en patrophagie van de door hun vader uit de oerhorde uitgedreven zoons vormt het uitgangspunt van zijn beschouwingen, die hier wat breder weergegeven zullen worden dan andere theorieën, aangezien wij later meermalen op de psychoanalytische denkwijze moeten teruggrippen. De zoons, die den vader hadden opgegeten, om zich met hem te identificeren, krijgen later berouw, hetgeen bevorderd wordt door het feit, dat de identificatie met den vader mislukt. Zij hebben in combinatie den vader gedood en niemand is nu in staat de alleenheer-

---

<sup>17)</sup> De quelques formes primitives de classification, Année Sociologique VI.

serspositie van den gehaten en bewonderden vader in te nemen. De tedere gevoelens jegens hem nemen de overhand en het dier, waarmede zij hem in hun haat hadden geïdentificeerd, wordt nu totem. Het wordt ontzien en in zekeren zin vereerd. In hun „nachträgliches Gehorsam” gaan zij zelfs zo ver, dat zij afzien van zijn zo begeerde vrouwen en zich van omgang met hen onthouden. Zo vormen zich de beide tabu's van het totemisme, het spijsverbod en de exogamie. Daarmede is de ontwikkeling echter nog niet afgelopen, want de ambivalentie der gevoelens jegens den vader is blijven bestaan en periodiek verheft zich de trots der zoons opnieuw. Dan wordt de vader in den vorm van het totemdier opnieuw gedood en opgegeten, waarbij de identificatie met den vader wederom voltrokken wordt.

De consequenties dezer opvatting zijn vele en Freud gaat er geen één uit den weg. De vadermoord uit den oertijd is de erfzonde der mensheid, die haar steeds opnieuw tot religieuze handelingen uitdrijft. De godvader heeft overal de gedaante van den lijfelijken vader en altijd opnieuw tracht de mens zich met hem te verzoenen. In het Christendom voert dit tot boete door den dood van den zoon, waarmede opnieuw de identificatie met den vader bereikt wordt. De zoons-religie lost de vaderreligie af. Het totemmaal wordt vervangen door de ceremonie, in welke men zich met den zoon identificeert.

Het is onnodig hier stil te staan bij de commoties, die deze theorie met haar vergaande conclusies heeft gewekt. Ook zonder dat rijzen hier allerlei bedenkingen. In de eerste plaats dient hier een kritische opmerking geplaatst te worden ten aanzien van een punt, waar deze theorie het sterkst schijnt te staan, n.l. van het vadercomplex in de religie. Dit heeft inderdaad een geweldige verbreiding en de conclusie ligt voor de hand, daarin, behalve dan het voortleven van den primaireren vadermoord, een weerspiegeling te zien van de relatie tot den lijfelijken vader, welke zich immers ook door sterke ambivalentie onderscheidt. Toch bestaat hier nog een andere mogelijkheid: het zou even goed kunnen zijn, dat dit vadercomplex zelf weer symbool is van iets anders, dat m.a.w. het beeld van den vader wordt aangegrepen om uitdrukking te geven aan de ambivalentie van een verhouding van wijder strekking, in welke de mens geplaatst is. Men kan het aldus uitdrukken: wanneer de mens in een ambivalente relatie staat tot het supernaturele en de ambivalentie dier relatie tot uitdrukking brengt door middel van het beeld van het vaderschap, bewijst dit geenszins, dat een ambivalente

relatie tot zijn lijfelijken vader of tot een vermoorden oervader de bron is van die religieuze voorstellingen; het bewijst alleen, dat de ambivalentie der gevoelens in de relatie tot den vader die vaderrelatie geschikt maakt, om als symbool van ambivalente betrekkingen te dienen. De ambivalentie in de relatie tot het supernaturele kan dus evengoed haar oorsprong danken aan een ambivalente relatie van wijder strekking dan die tot den vader; zij zou evengoed kunnen weerspiegelen, dat de mens tot zijn totale buitenwereld in een betrekking staat, die gekenmerkt is door het optreden van elkander weersprekende gevoelens. Men heeft met deze mogelijkheid veel te weinig rekening gehouden. Zij zal ons later nog van nut blijken.

Er zijn intussen meer bedenkingen tegen Freud's theorie. Een der grootste bezwaren is ongetwijfeld het uitgangspunt van zijn ontwikkelingsschema. De hordenmens is zowel biologisch als sociologisch een onwaarschijnlijkheid. Noch in de structuur der primitieve maatschappij noch in het sexuele leven der primaten en anthropoïden zijn feiten aanwijsbaar, die deze opvatting steunen. Men heeft er wel vele aangevoerd: matriarchaat, groepshuwelijk, leviraat, sexuele promiscuïteit, het classificatoir stelsel van verwantschapstermen hebben er alle voor moeten dienen, doch zijn sinds lang als argument daarvoor weerlegd. Het heeft geen zin de in dit dispuut naar voren gebrachte gezichtspunten hier te herhalen; ze zijn voor ieder toegankelijk <sup>18)</sup>. De basis van Freud's ontwikkelingsschema is daarmee evenwel uiterst wankel geworden. Maar er is meer. Ook de opvatting van het totemisme, van welke hij uitgaat, is een vrij speciale. In feite gaat Freud uit van enkel diertotems; dit blijkt uit het gewicht, aan het spijsverbod gehecht, dat slechts zelden aan planttotems verbonden is. Dit verwringt reeds het beeld van het totemisme. Nog veel meer geschiedt dat, wanneer hij aanneemt, dat het ritueel opeten van den totem, wat een uitzondering is, integrerend deel uitmaakt van het totemisme. Dit alles geeft aan het geheel een sterk speculatief cachet.

Ernstiger nog is een ander bezwaar. Gesteld, dat inderdaad het totemisme ontstaan is op de door Freud beschreven wijze, hoe komt het dan, dat deze praktijken zich de eeuwen door hebben kunnen handhaven? Het gaat hier om cultuur-verschijnselen, niet om erfelijke eigen-

---

<sup>18)</sup> Men zie hierover o.m. R. H. Lowie, *Primitive Society*; J. P. B. de Josselin de Jong, *Cultuurtypen en Cultuurfasen*; Ralph Linton, *Study of Man*.

schappen als het bezit van een speciaal soort tanden en kiezen. Wanneer de door hun voorouders begonnen totemistische offerpraktijk duizenden jaren door opvolgende generaties van mensen wordt voortgezet, moeten die elkander opvolgende generaties daar elk opnieuw een reden voor hebben gehad. Ook Freud ziet blijkens zijn methode het menselijk handelen als zinvol handelen, d.i. als handelen met een doel. Het probleem, dat hierdoor ontstaat, heeft hem dan ook wel degelijk bezig gehouden. Dat blijkt op de laatste bladzijden van zijn Totem und Tabu. Hij is er alleen niet lang genoeg mee bezig gebleven. Hij spreekt daar van psychische continuïteit, waarmede klaarblijkelijk zowel continuïteit van cultuurbezit als van gevoelstoestanden wordt bedoeld, een vermenigving van begrippen, die weinig geschikt is, om tot vermeerdering van ons inzicht bij te dragen. Het wordt er niet eenvoudiger op, wanneer Freud over de opgave tot verzorging der continuïteit van het zieleven (bedoeld is wel cultuurbezit) schrijft: „Ein Teil der Aufgabe scheint durch die Vererbung psychischer Dispositionen besorgt zu werden, welche aber doch gewisser Anstösse im individuellen Leben bedürfen, um zur Wirklichkeit zu erwachen”<sup>19)</sup>. Elders blijkt Freud zich wel bewust, dat voor het optreden van tabu-verschijnselen een hoge mate van gevoelsambivalentie noodzakelijk is en stelt hij uitdrukkelijk, „das dem Gefühlsleben der Primitiven ein ähnlich hohes Masz von Ambivalenz zukomme, wie wir es nach den Ergebnissen der Psychoanalyse den Zwangskranken zuschreiben”<sup>20)</sup>. Welnu, hetzelfde laat zich stellen voor de bewaring en culturelen uitbouw van de symbolen, die met het totemisme verband houden. Ware de mentaliteit der primitieven een gezonde, dan zouden zij de producten ener ernstige neurose als voor hen volmaakt zinledig eenvoudig opzij zetten. Wij komen hiermede op het begrip pathologie. Dat de complexen, welke het gevolg zijn van de in den oertijd bedreven patrophagie, nog vallen binnen de grenzen van de „Psychopathologie des Alltagslebens”, beweert ook Freud niet. Ofschoon men voor de instandhouding van de producten dier neurose wellicht een minder ernstigen aard van nerveuze stoornis aan mag nemen dan noodzakelijk is voor het ontstaan, bewijst het feit der instandhouding en verdere culturele verwerking daarvan de aanwezigheid van een nog steeds niet te veronachtzamen morbiditeit van het zieleven. Waar

---

19) Totem und Tabu, p. 146.

20) *ibid.*, p. 56.



komt die vandaan? Waaruit blijkt die nog meer? Het antwoord op deze vraag zal men vergeefs zoeken bij Freud en zijn aanhangers; men zal het ook moeilijk kunnen geven. De begeleidende verschijnselen ener ernstige neurose zoekt men onder primitieven vergeefs. Niet, dat onder hen geen neurotici zouden voorkomen <sup>21)</sup>, maar v.z.v. valt na te gaan niet meer dan onder ons en voor een vader-complex bieden de sociale verhoudingen er in vele gevallen minder aanleiding dan de moderne samenleving. Van een asociaal gedrag, gelijk voor de meeste neurotici typisch is, bespeurt men onder hen eer het tegendeel.

Tenslotte dient hier gewezen te worden op een merkwaardige anti-nomie, waartoe de door Freud geschetste situatie voert. Vanuit een positivistisch standpunt — tegen welk standpunt Freud geen bezwaren kan hebben — dient hetgeen universeel is, als normaal te worden beschouwd <sup>22)</sup>. Religie is om die reden een normaal verschijnsel. Het berust evenwel op een ernstige neurose en is uit dien hoofde abnormaal, daar deze vorm van pathologie die van het „Alltagsleben” te buiten gaat.

Wanneer er in Freud's theorie geen waardevoller elementen gestoken hadden dan zijn oorsprongsschema vermoeden doet, hadden wij er korter bij stil kunnen staan. Men heeft wel eens de neiging over het hoofd te zien, dat Freud meer gegeven heeft dan een onbevredigende theorie en hij op zaken heeft gewezen, die ook voor de godsdienstwetenschap een probleem moeten vormen, een probleem tevoren niet opgemerkt, maar desniettemin voor haar van belang, n.l. dat van de overeenkomst, die er in drieërlei opzicht bestaat tussen primitief-religieuze verschijnselen en psychopathologische. De eerste overeenkomst (die wij reeds memoreerden) is het optreden van het vadercomplex beide in de religie en in de neurose, wat echter voor meer dan één uitlegging vatbaar is. De tweede is die van tabu-bepalingen en magische handelingen met phobieën en dwanghandelingen, bekend als symptomen der dwangneurose. De derde is de overeenkomst van de symbolen der mythologie met de droom-symbolen en de symbolen der schizofrenie. Deze overeenkomsten zijn geen theorieën maar feiten en het is van groot belang deze feitelijkheden

---

<sup>21)</sup> In dit verband zij herinnerd aan de opvatting van Ruth Benedict, dat psychische abnormaliteit samenhangt met het feit, dat elke cultuur bepaalde karaktertrekken privilegieert en andere onderdrukt. Wie door aanleg verhinderd wordt de begunstigde karaktertrekken te produceren, is voorbestemd om voor abnormaal gehouden te worden en vervalt licht in een neurose. Vgl. *Patterns of Culture*, ch. VIII.

<sup>22)</sup> Vgl. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ch. III.

wat nader te bezien, ontdaan van al wat daar omheen is geweven aan theorie en beschouwing. Wij kunnen ons daarbij beperken tot de onder ten tweede en ten derde genoemde overeenkomsten, aangezien de eerste reeds hiervoor besproken werd.

De parallelie tussen magie en tabu enerzijds en dwangneurotische verschijnselen anderzijds heeft in brede kring aanleiding gegeven tot interpretatie dier overeenkomst als identiteit, ofschoon Freud nadrukkelijk op de verschillen wijst, welke z.i. vooral daarin bestaan, dat in de neurose de sexuele driften, in de instelling van den primitieven mens de sociale overheersen. Hij heeft echter dat onderscheid niet verder uitgewerkt, er integendeel mee volstaan daaraan toe te voegen, dat de sociale driften door combinatie van egoïstische en erotische componenten ontstaan zijn <sup>23)</sup>, waardoor hij het onderscheid tegelijk weer vervlakte, daar men van andere zijde ook egoïstische motieven voor het ontstaan van neurosen aansprakelijk pleegt te stellen en er op die wijze van enig onderscheid niet veel overblijft. Toch vallen er zeer belangrijke verschillen op te merken. In de eerste plaats zien wij, dat de dwangneuroticus zijn symptomen ontwikkelt in tegenspraak met zijn milieu, terwijl de natuurmens magie bedrijft en tabu's in acht neemt in volkomen overeenstemming met zijn omgeving. Dit komt hieruit voort, dat de dwangneurotische symptomen het onmiddellijk product zijn van het eigen zieleleven van den neuroticus, waarin een conflict tussen hem en zijn milieu, resp. de regels van zijn milieu zich openbaart, terwijl de door den primitieven mens gevolgde regels codices zijn, die hem door opvoeding zijn bijgebracht. Terwijl de laatste naar die codices behoort te leven, behoorde de neuroticus juist niet naar die door hem zelf geproduceerde regels te leven. Immers volgt een normaal mens de regels, waarin zijn milieu hem door opvoeding onderwijst en wat dat betreft, reageert de primitieve mens normaal, de neuroticus abnormaal. Herinnert men zich, hetgeen hiervoor werd opgemerkt, n.l. dat de primitieve mens om de dwangneurotische producten van zijn voorgelacht gedurende milleniën te handhaven en zelfs uit te breiden, ook zelf neuroticus moet zijn, dan blijkt opnieuw, tot welk een ingewikkelde antinomieën deze hypothese voert, want het feit, dat de primitieve mens deze symptomen continueert op dezelfde wijze als een normaal mens

---

<sup>23)</sup> Totem und Tabu, p. 67.

zijn cultuurbezit, wijst op het tegendeel ener neurose en daarmee op een gezonder zin dezer verschijnselen, dan Freud veronderstelt.

Men ziet dit bevestigd in een ander belangrijk onderscheid tussen natuurmens en dwangneuroticus. De laatste is een beschadigd individu, de eerste niet. Hij mist alle overige symptomen van den neuroticus, n.l. zijn nerveuzen toestand en zijn asociaal gedrag. Hij doet zich aan ons kennen als normaal rustig, een gezonde slaper, vaak uiterst inschikkelijk en sociabel in den omgang. Alleen zo kan hij het volhouden in hetzelfde kleine en bekrompen milieu een heel mensenleven te slijten. Wanneer zijn symptomen met die van den neuroticus overeenkomen, is de psychische achtergrond bij beiden toch wel een zeer verschillende, hetgeen ons herinnert aan het gezegde, dat, wanneer twee hetzelfde doen, dat nog niet altijd hetzelfde is.

Dit wordt bevestigd, wanneer men magische handeling en dwanghandeling naast elkander stelt. Nemen wij als voorbeeld het door Freud in zijn Vorlesungen beschreven geval van het meisje, dat, voor zij slapen ging, o.m. steeds haar hoofdkussen vrij legde van het opstaande houten hoofdeinde van haar ledikant. Psychoanalytisch onderzoek bracht aan het licht, dat het hoofdkussen voor haar haar moeder, het opstaande houten hoofdeinde haar vader voorstelde. Door deze te scheiden beoogde zij (onderbewust) den bijslaap harer ouders te verhinderen en enig kind te blijven. Een handeling als deze is typisch magisch. Toen het meisje echter leerde inzien, wat de ware zin was van deze handeling, hield ze ermede op en verdween het symptoom. Dat is nu het verschil met echte magie, zoals die door den medicijnman wordt uitgeoefend. Wanneer men dezen zou gaan uitleggen, wat hij met zijn handeling najaagt, zou hij zeer vergenoegd antwoorden: „Maar dokter, dat weet ik ook wel; dat had ik U direct kunnen vertellen. En gelooft U gerust, het helpt uitstekend”. Onze medicijnman zou ongeschokt met zijn magie doorgaan. Tussen hem en dat meisje bestaat dan ook groot verschil. Haar handelwijze is het resultaat van een verdrongen wens, die uit haar bewustzijn gebannen is en zich nu in het onderbewuste doorzet in door haar onbegrepen handelingen, die de realisering van dien verdrongen wens symboliseren. De handelwijze van den medicijnman daarentegen vloeit voort uit een volslagen bewusten wens, dien hij zoekt te realiseren met hem welbewuste symbool-handelingen, wier strekking en betekenis hem geheel duidelijk zijn.

Van identiteit van dwangneurotisch symptoom en magische handeling

kan daarom geen sprake zijn. Ofschoon voor het verschil tussen tabu en phobie zulk een doorslaand bewijs niet kan worden aangevoerd, is de overeenkomst tussen die beide er door dit alles niet groter op geworden, daar het verschil tussen dwangneurotische en magische handeling opnieuw duidelijk gemaakt heeft, dat ook phobie en tabu uit geheel verschillende mentaliteit voortkomen. Wanneer wij thans afzien van hetgeen rondom deze vragen aan onbedachtzaam is gedebiteerd<sup>24)</sup> en de vraag stellen, wat voor overeenkomst dan wel bestaat tussen het dwangneurotisch symptoom en de verschijnselen van tabu en magie, dan vinden wij die in werkelijkheid dus hiertoe beperkt, dat zowel de neuroticus als de primitieve mens daarin een bepaald doel nastreeft met gebruikmaking van daartoe niet geëigende middelen, welke middelen zich doen kennen als symbolen van het nagestreefde doel en de tot bereiking daarvan voerende adequate middelen.

De overeenkomst van tabu en magie met de symptomen der dwangneurose is hiermede dichter gebracht bij die andere overeenkomst, die wij noemden, n.l. die tussen de symbolen der primitieve religie en de symbolen van den droom, van de neurotici en van de schizofrenie. Er geheel mee samenvallen doet ze echter niet. De strekking van de symbolen, waarvan zich de primitieve mens in zijn magie bedient, is bewust. Dit kan men van de symbolen der mythe zeker niet zeggen. Hoewel een marge van inzicht daarin veelal niet ontbreekt en die marge zelfs vrij groot kan zijn, vergist men zich bepaald, wanneer men menen zou, dat dat inzicht bij den primitieven mens een klaar inzicht is. Het is zeer de vraag of de mythe zich dan als geloofswaarheid zou kunnen handhaven. Deze overeenkomst gaat dus verder dan die, welke in het geval van magie en tabu werd opgemerkt. Een verklaring van dat verschijnsel ontbreekt, terwijl het feit zelve voldoende vaststaat. Verrassend is het bijv.

---

<sup>24)</sup> Dat is heel veel. Een juweel onder deze talrijke lichtvaardigheden, te vinden in F. Künkel, Karakter, Ziekte en Genezing, p. 130, zij hier vermeld ter illustratie van het optimisme, waarmede psychologen met het ethnologisch materiaal omspringen. Men stelle zich voor een Zuidzee-eiland, prachtig gelegen, een blijde zon glanzend over het loof der talloze klappers, waaronder onschuldige wilden een paradijsachtig bestaan voeren. Plotseling echter wordt al deze blijdschap verstoord door een ontzettende vulkanische uitbarsting, gevolgd door een vloedgolf, waarbij het gehele eiland verdwijnt. Door den schok dezer gebeurtenis is het volgens Künkel zeer verklaarbaar, dat deze eertijds zo onbezorgde lieden grijpen naar magie en andere middelen, waarmede de dwangneuroticus zich redt. Wij menen hierin alleen een ander staal van Künkel's optimisme te zien en houden het voor zeker, dat al deze lieden verdrongen zijn.

slang, krokodil en draak bijna overal ter wereld aan te treffen als religieus symbool van de onderwereld <sup>25)</sup> en een overeenkomstige functie dezer dieren op te merken als droomsymbool. Nog typischer is de overeenkomst tussen de sexuele symbolen der mythe <sup>26)</sup> en die, bekend uit de psychoanalyse. De enige verklaring, daarvoor tot nu toe gegeven, is die van Jung, welke zich beroept op het door hem verondersteld collectief onbewuste. De bezwaren daartegen zijn in de vorige paragraaf besproken en zo blijft er niets anders over dan deze overeenkomst te voegen bij de overige onopgeloste problemen der ethnologie. Daarbij dient echter erkend te worden, dat dit probleem der symboliek een probleem is met een belofte. De droom is in dit alles betrokken en dit heft het gehele complex van verschijnselen uit het direct verband met de pathologie van het zieleleven, waarin het de overeenkomst met dwangneurotische verschijnselen stelde. Wel blijft deze pathologie ermede verbonden, doch lossen, veel meer op de wijze, waarop alle pathologie met het gezonde, het normale verbonden is. De droom is immers een normaal verschijnsel. De overeenkomst van de religieuze symbolen met de droomsymbolen wijst meer dan iets anders op de diepe menselijkheid der religie. Hier ligt het belang van Freud's werkzaamheid op ethnologisch gebied. Hij wijst het onderzoek een nieuwe richting, die echter zichzelf nog nader vinden moet.

Hiermede hebben wij de voornaamste oorsprongshypothesen zeer kort en onvolledig de revue doen passeren. Buiten beschouwing bleven de theorieën, welke den nadruk leggen op historische ontwikkeling, zoals de cultuurhistorische hypothese, die verbonden is met den naam van P. Wilh. Schmidt. Historische vragen worden voor ons eerst van belang, wanneer de geestelijke instelling, waarop de diverse religies berusten, klaarder geworden is. Het gaat hier in de eerste plaats om die geestelijke houding, niet om historische samenhangen.

Evenzeer gaan wij voorbij aan die opvattingen, welke natuurverering en heldenverering als motieven der religie aanvoeren. Het woord verering is een veel te weinig omschreven begrip, om ter verklaring te kunnen dienen. Waarom „vereert” men eigenlijk? Bedoelt men er iets meer mee dan een romantische phrase, dan komt men bij natuurverering

---

<sup>25)</sup> Vgl. G. W. Locher, *The serpent in Kwakiutl religion*, laatste hoofdstuk.

<sup>26)</sup> Een groot aantal daarvan is verzameld door Winthuis in zijn boeken *Das Zweigeschlechterwesen en Vorstellungswelt der Primitiven*.

noodzakelijk terecht bij het afhankelijkheidsgevoel, bij heldenverering bij de zelfverheerlijking van de gemeenschap, zoals ze ontvouwd werd door Durkheim.

Daarentegen dienen wij wel stil te staan bij de phaenomenologische richting, die zich van het oorsprongsdenken, dat toch geen wetenschappelijke zekerheid omtrent het ontstaan der dingen brengen kon, heeft afgewend. Zij stelt in de plaats van de historische verklaring de gedetailleerde analyse en is daarin voor ons doel van grote betekenis.

Dat houdt niet in, dat deze richting al dadelijk veel nieuws bracht voor het verstaan van de primitieve religie. Rudolf Otto's boek *Das Heilige*, waarin deze gedachtengang het meest principieel werd uitgesproken en de religie zelfs als categorie a priori werd opgeëist, bracht het op dit gebied althans niet. Het oriënteert zich geheel aan het „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit” als wezen der religie en onder de talrijke kenmerken van het als het „Numinose” onderkend object der religie, die alle als varianten op het tremendum kunnen worden beschouwd, maakt het element van het fascinans een min of meer verweesd figuur. Het blijft bovendien onverklaard. Dat laatste kan echter de bedoeling van de phaenomenologische richting niet zijn, al zou men aan de erkenning der religie als categorie a priori misschien de gedachte kunnen ontleen, dat verder graven nutteloos is.

Veel belangrijker is de door analyse van het materiaal gewonnen overtuiging, dat al wat in mythe, ritus, sociale organisatie en magie van een bepaald volk zich als een los conglomeraat van cultuurelementen aan ons voordoet, een onderling samenhangend geheel van geloofsvoorstellingen vormt. Deze gedachte, die door de Franse school werd ingegeven, die door Preusz in het eerste hoofdstuk van zijn in 1926 verschenen boekje *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens* op klemmende wijze betoogd werd, vond te onzent vooral verbreiding door Prof. De Josselin de Jong. De juistheid dezer gedachte werd o.m. in onder zijn leiding tot stand gekomen dissertaties gedemonstreerd, waarin tevens enige algemene trekken van de phaenomenologie der primitieve religie naar voren werden gebracht, die als karakteristiek dezer religievormen van belang zijn <sup>27</sup>). Uitgangspunt is

<sup>27</sup>) Vgl. J. P. B. de Josselin de Jong, *De oorsprong van den goddelijken Bedrieger* (1929); G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl-religion* (1932); G. J. Held, *The Mahabharata* (1935); H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak* (1946); J. van Baal, *Godsdienst en Samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea* (1934).

daarbij de tegenstelling onderwereld — bovenwereld, die steeds terugkeert en geassocieerd wordt met de tegenstellingen dag — nacht, goed — kwaad, man — vrouw en vele andere. Deze tegenstellingen vinden uitdrukking in de sociale structuur, die eventueel als leidraad dient bij de opsporing van de het geheel beheersende gedachten. In de tegenstelling van boven- en onderwereld doet het goddelijke zich kennen als een ambivalente macht, die zowel ten goede als ten kwade werken kan en leven en dood in één hand houdt. Deze goddelijke macht is echter ook een éénheid en deze doorbreekt en verbindt de tegenstelling telkens weer. Zij is beurtelings dualistisch en monistisch en omvat in deze steeds wisselende gestalten den gansen kosmos en het gehele stamleven. Zij openbaart zich daarbij niet in theoretisch-dogmatische beschouwingen, maar in een menigte van symbolen, die de verschillende aspecten van het goddelijke representeren en wier onderlinge relaties, eventueel ook verwisselbaarheid, hun samenhang en functie in het geheel kenbaar maken. Zo blijkt de nauwkeurige bestudering der mythologie, gecombineerd met de gegevens van ritus en sociale structuur, te voeren tot de ontdekking van religieuze systemen, die alle kenmerken vertonen van een wereldbeschouwing. Deze ontdekking van een stelsel van centrale gedachten achter het ogenschijnlijk zo bizarre geheel der primitieve cultuur toont aan, dat ook hier de mens vanuit een geheel van samenhangende voorstellingen en gedachten leeft. Die ontdekking stelt echter tegelijk voor de vraag, hoe systemen van wereldbeschouwing bestaan kunnen, die zich hullen in symboolvormen, welker betekenis hun dragers ontgaat, terwijl die dragers toch niet als geesteszieken kunnen worden beschouwd.

Deze samenhang van de cultuurelementen tot een geordend geheel werd eveneens betoogd in het reeds eerder genoemde, in 1934 in Amerika verschenen werk van Ruth Benedict, *Patterns of Culture*. Haar zienswijze is in het bijzonder van belang door den nadruk door haar gelegd op de integrering als dezen samenhang bewerkenden factor. Zij bestaat daarin, dat bepaalde doeleinden, gedachten of houdingen tot dominanten voor het gehele cultuurleven worden, welke het eigen vorm en kleur geven. Zij wijst er daarbij op, dat die integrering niet altijd even volledig is. Er zijn zelfs culturen, die zich onderscheiden door een "lack of integration". Als voorbeelden noemt zij stammen, die wonen op de grens van scherp onderscheiden cultuurgebieden en stammen, welke in een ander cultuurgebied zijn geïmmigreerd. Voor de hantering

van het begrip religieuze systemen is deze door haar gestelde beperking van den integreringsfactor van grote betekenis, daar zij hiermede aan de toelichting op het ontstaan van systemen een verklaring toevoegt van hun onvolkomenheid.

Binnen het raam van de phaenomenologische wending valt ook de verdieping van de vraag naar den psychischen achtergrond der verschijnselen. Als een poging in die richting kan men de werken van Winthuis beschouwen, die in zijn „Zweigeslechterwesen” trachtte aan te tonen, dat het grootste deel van de religieuze voorstellingen der primitieven op sexualiteit teruggaat. Zijn geschriften zijn theoretisch zeer onvoldoende gefundeerd, maar de conclusie, waartoe hij komt, is des te merkwaardiger, omdat ze geheel buiten de psychoanalyse om tot stand gekomen is. Phaenomenologisch belangrijk is deze demonstratie van de betekenis van het geslachtsleven voor de religie der primitieven ongetwijfeld, in het bijzonder om de daarin gesignaleerde voorstelling van het bisexuele, de vereniging van de symbolen van beide geslachten tot een eenheid, die de kosmische en sociale totaliteit uitdrukt. Zij is wederom typisch voor de eenheid in de dualiteit van het goddelijke.

Van veel meer belang zijn twee werkjes van Preusz, het hiervoor reeds aangehaalde *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens* en zijn *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, dat in 1930 verscheen. In het eerste had hij er reeds op gewezen, dat de mens zich zijn geloof scheidt als „übernatürliche Ergänzung seiner nicht ausreichenden kausal-logischen Fürsorge”, zodat alle onderzoek naar dat geloof beginnen moet met de vraag „wie gewinnen die Naturvölker Kraft im Unglück, und wie ist ihr Glauben beschaffen, dasz sie stets ein gleichmäsziges Wohlergehen oder ein Anders- und Besserwerden im Unglück erwarten und herbeizuführen hoffen?”<sup>28)</sup> Hij wijst erop, dat de bovennatuurlijke macht, die de primitieve mens rondom zich ontwaart, niet overal zonder meer aanwezig is, maar juist daar, „wo er sie gerade braucht, wo die logisch-kausale Lebensfürsorge nicht ausreicht und ihn innerlich zwingt, seine Erfahrungswelt zu einer übernatürlichen durch Annahme einer Macht zu erweitern”<sup>29)</sup>. Van hieruit verklaart hij de conceptie van het hoogste wezen onder de primitieven als de noodzakelijke synthese van de diverse manifestaties der macht tot een

---

<sup>28)</sup> *Glauben und Mystik*, pp. 12 en 16.

<sup>29)</sup> *Ibid.*, p. 20.



„Harmonie des Weltgeschehens als Ganzes, soweit das eigene Gedeihen der Menschen in Frage kam”. Het hoogste wezen vormt zodoende den grondslag voor het vertrouwen in de individuele machten, den ritus en de magie, die alle daarop als hun bron en oorsprong worden teruggevoerd en in dat hoogste wezen als de personificatie der wereldorde de garantie vinden van hun zin en betekenis. Aangezien de wereldorde in de eerste plaats ten behoeve van de mensen daar is, is het hoogste wezen ook groot, goed en rechtvaardig, hoewel het anderzijds als afsluiting der wereldorde den dood en het lot in zijn hand houdt <sup>30)</sup>.

Ofschoon hier nog allerlei te vragen overblijft (Preusz handelt hier ook over de mystiek en den mystieken band, dien de primitieve mens tussen de verschijnselen legt) en van een afgeronde theorie geen sprake is, is het toch duidelijk, dat in deze stellingname tegenover het phenomenon religie zich wederom een belangrijke wending heeft voltrokken en wel één in existentialistischen zin. Hier geen poging de religie te herleiden tot een bepaalde menselijke functie of een afgestemd element van het zieleleven, maar voor het eerst een herleiding tot de positie van den geheelen mens in zijn existentiële bepaaldheid in de wereld.

Duidelijker nog is deze wending in het tweede hierboven genoemde boekje, waar hij aantoonde, dat het in het onsterfelijkheidsgeloof der primitieven niet gaat om onsterfelijkheid in den zin, dien wij daaraan hechten, noch ook om het voortbestaan ener ziel, zoals wij die ons denken, maar simpel om het voortbestaan van den dode, die na zijn dood overeenkomstige gestalte heeft als daarvoor en dat zelfs niet altijd voor goed, maar soms slechts gedurende een bepaald aantal generaties, voor zo lang n.l. als men meent, in het leven behagen te kunnen scheppen. Dat leven na den dood is slechts tot op zekere hoogte aantrekkelijk; het is nimmer meer dan een schaduw van het aardse leven. Vraagt men zich af, waarop dat geloof berust, dan kan het antwoord, aldus Preusz, alleen luiden, „dass der Mensch gar nicht anders als an ein weiterleben nach dem Tode — freilich in etwas anderer Form — glauben konnte” <sup>31)</sup>.

Deze zelfde wending naar het existentiële vindt men, doch dan principiëler, voltrokken in Bergson's in 1932 verschenen boek *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*. Uiteraard bestaat tussen dit boek

---

<sup>30)</sup> Ibid., p. 42.

<sup>31)</sup> *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

en de hiervoor besproken werken een grondig onderscheid, doordat Bergson geen ethnoloog is en deze zaken vanuit een geheel anderen hoek benadert. Maar zijn beschouwingen zijn daarom niet minder de moeite waard. Hij wijst daarin op tweeërlei ontwikkeling van sociaal leven, dat van de bij en dat van den mens, het eerste op basis van het instinct, het tweede op basis van het intellect. Het intellect biedt grote mogelijkheden, maar ook grote gevaren. In de eerste plaats bedreigt de vrijheid, die er het gevolg van is, de menselijke samenleving met onsociaal handelen en daarmee met ontbinding. In de tweede plaats onthult het den mens, dat hij sterven moet, hetgeen zijn „*élan de vie*” nadelig beïnvloedt. En ten derde openbaart de distantie, die de mens schept tussen zichzelf en de objecten zijner handelingen, hem de mogelijkheid van het *échec*, waar het dier niet onder lijdt. In al deze gevallen moet hem het „*élan vital*” te hulp komen en door middel van de „*fabulation*” over het dode punt heen helpen. De religie is voor hem een „*réaction défensive*” tegen drieërlei gevaar, n.l. de door het intellect ontsloten mogelijkheid tot ontbinding der gemeenschap in de asociale handeling, het drukkende bewustzijn van de onvermijdelijkheid van den dood en de vrees voor het *échec* <sup>32)</sup>. Het is alles nog weinig positief, de wijze, waarop deze „*fabulation*” werkt, blijft geheel in het duister, doch in de verwijzing naar den existentiëlen nood van den mens ligt een heel wat dieper begrip van de religie besloten dan in de gedachte, waarmee het onderzoek zijn loop begon, n.l. dat zij uiteindelijk berust op een grondig misverstand van de natuur der dingen.

Resumerende kunnen wij de vraag, wat alzo aan algemene motieven in de religie is onderkend, als volgt beantwoorden: de causale behoefte aan wereldverklaring; het gevoel van afhankelijkheid en de ervaring van een oppermachtig *tremendum*; het sociaal-ethisch motief van onderlinge verbondenheid en deelgenootschap aan de mensengemeenschap; de werking van door nog niet duidelijk aan te geven oorzaken uit het onderbewuste opstijgende symbolen; het ten gevolge van integrering optreden van gedachtencomplexen, die zich het best laten omschrijven met den naam wereldbeschouwing; het existentieel motief van het te kort schieten van de causaal-logisch werkende intelligentie voor de zelfhandhaving van den mens, waardoor deze gedwongen wordt naar andere dan causaal-logische middelen om te zien, welk laatste motief

---

<sup>32)</sup> O.c., pp. 127, 137, 147.

een verdieping betekent van de voorwetenschappelijke overtuiging, dat de mens in zijn religie hulp zoekt.

De werking dezer motieven is veelal verre van duidelijk; zij zijn omgeven van problemen: de zin der mythe, de raadselachtige werking der magie gecombineerd met het geloof aan voortekenen en divinatie, de drang naar contact met het zo gevreesde goddelijke, het element der personificatie in de religie, de overeenkomst van de symbolen der religie met die van den droom en van schizofrenen en neurotici, de overeenkomst tussen tabu en magie enerzijds en dwangneurotische symptomen anderzijds, het symboolkarakter der primitieve wereldbeschouwing, het ambivalent karakter van het goddelijke, dat ook in hogere godsdiensten zijn analogieën heeft in de verpersoonlijkingen van het radicaal boze. Dit zijn er nog maar enkele. Ze zouden gemakkelijk uit te breiden zijn met andere, ontleend aan hogere godsdiensten, zoals de antinomieën van het gebed, die van de theodicee en dergelijke. Ook uit de problematiek der primitieve religie is trouwens nog heel wat buiten deze bespreking gebleven, de *rites de passage* van Van Gennep, de theorie van het offer, het vraagstuk van het hoogste wezen, de functionele betekenis van mythe en magie. Voorwetenschappelijke overtuigingen werden eveneens buiten beschouwing gelaten. Dit alles niet, omdat zij van geen betekenis zijn, maar omdat zij ter oriëntering overbodig zijn. Het ging er slechts om, iets te laten zien van de lijnen, waarlangs het denken zich bewogen heeft, van de motieven, die men als in alle religie werkzaam heeft opgespoord en van de problemen, die daarmee samenhangen en door die partiële verklaringen van het verschijnsel gewekt worden. Daarin wordt duidelijk, hoe weinig eenstemmigheid er bestaat omtrent de vraag, wat den mens tot religie beweegt en hoe ingewikkeld deze vraag is, zowel door de verscheidenheid der onmiskenbaar in de religie werkzame motieven als door de eigenaardige structuur van de verschijnselen zelf. Men kan deze moeilijkheden niet oplossen, door aan elke theorie iets ter verklaring te ontleenen. Zij zijn te zeer tegenstrijdig, dat een dergelijke methode succes zou kunnen hebben. De eis wordt gesteld zich opnieuw op de methode te bezinnen.

#### IV. *De methode*

Op welke wijze dient men de religie te benaderen, wanneer men enig

begrip wenst te krijgen van hetgeen den mens tot haar beweegt? Het is niet alleen een vraag van methode, maar ook van instelling. Is religie alleen maar een illusie, of is zij, ook al zou blijken, dat men haar voor een illusie houden moet, een verschijnsel van zo veel betekenis, dat het dwingt er groten ernst mee te maken? Kennelijk het laatste. Religie is een vrijwel universeel verschijnsel, hetgeen, gevoegd bij het absurde van haar vooronderstelling, het bestaan namelijk van iets zo eigenaardigs als een andere dan deze empirisch bepaalbare werkelijkheid, bewijst, dat daarin diep in het mensenhart wortelende motieven werkzaam zijn. Dat blijkt ook wel uit de bewogenheid, welke de religie kenmerkt, de kracht, waarmede zij den mens aangrijpt en aanspoort, den hartstocht, waarmede hij haar aanhangt, uit den troost, dien hij beweert uit haar te putten, uit de verbrijzeling, die hij in de confrontatie met die andere werkelijkheid ondergaat, uit de hardnekkigheid ook, waarmede zulk een voorstelling van een andere werkelijkheid steeds weer opduikt, zelfs binnen de werkingssfeer van het Christendom nog telkens nieuwe gestalte aanneemt. Men zal de religie slechts recht kunnen doen geschieden, zo men haar beschouwt als een phenomeen, dat voor den mens van de hoogste betekenis is en dat, waar of onwaar, een beslissende functie in zijn leven vervult.

Het is daarom noodzakelijk, haar waarlijk zo goed mogelijk te leren kennen. Hoe echter zal men dat doen? Moet men zich daartoe begeven tot de bekentenissen van personen met een sterk religieus leven? Zoiets is ongetwijfeld nuttig, doch dat verlegt het accent naar de sterk religieuze personen. Hoe zit het met de religiositeit van hen, die wel een religie belijden, maar er niet zo sterk in hebben geleefd als zij? De laatsten vormen verreweg de meerderheid in aantal. Zij zijn veel meer typisch voor de religieuze werkelijkheid dan deze heroën der religie. Ook zijn de bekentenissen der laatsten niet zonder meer te gebruiken. Zij zijn onderworpen aan allerlei zelfbedrog, dat men juist hier in hoge mate aanwezig mag achten. De religie is immers een terrein, dat den mens tot diep in zijn ziel aangrijpt; dat blijkt wel uit de rol, die de symboliek er speelt. Meer dan aanvullend materiaal kunnen deze bekentenissen niet geven; de religieuze werkelijkheid als zodanig omvat de groep in haar geheel. Meestentijds ontbreken bovendien zulke persoonlijke mededelingen; bij primitieven behoeft men ze niet te zoeken en ook in de moderne maatschappij zijn ze niet zo dik gezaaid, als het beroep, dat men erop doet, zou doen vermoeden.

De hier naar voren komende tegenstelling tussen de religieuze ervaring van het individu en de religie van de groep onthult, dat het nog zo eenvoudig niet is, uit te maken, waar zich de religieuze werkelijkheid het meest typisch uit. Moet de nadruk vallen op de belevenissen van het individu of op hetgeen er binnen de gemeenschap aan voorstellingen leeft en aan handelingen verricht wordt?

De oudere ethnologie heeft zich over deze dingen het hoofd niet gebroken en is met al den ijver van het optimisme der vorige eeuw begonnen het materiaal te verzamelen, dat zij vond. Zij maakte zich op om het te schiften en te rubriceren, het te vergelijken en aldus toegankelijk te maken. Zo ontstond de comparatieve methode, die haar feiten van over de gehele wereld verzamelt, indeelt en vergelijkt, om aldus een overzicht te kunnen geven van hetgeen zich binnen het religieus bestel op de wereld voordoet. De bezwaren tegen deze methode zijn echter vele. Behalve onvoldoende kritische behandeling van het materiaal en het ontbreken van waarborgen tegen de hantering van eigen vooroordelen in de wijze, waarop dat materiaal wordt uitgesteld, is het vooral het uiteenrukken van de verschijnselen, die bijeen horen in het verband van een wereldbeschouwing, van een cultuurpatroon, om ze onder te brengen onder schematische gezichtspunten als animisme, totemisme, dynamisme e.d., die niet het denken der primitieven weergeven, maar ons oordeel over de feiten en onze systematiek.

Wil men de religieuze werkelijkheid benaderen, dan zal men haar nimmer, gelijk bij toepassing der comparatieve methode geschiedt, rubricerende uit elkander mogen trekken tot een zielloos geheel van her en der verspreide elementen, die in telkens andere hoofdstukken worden ondergebracht, maar dan zal men moeten beginnen met de religie van een groep als een geheel te beschouwen, de honderden splinters materiaal bijeen te brengen en in hun onderling verband te beschouwen. Alleen zo, uit het geheel van voorstellingen en gebruiken, is het mogelijk de daaraan ten grondslag liggende gedachten te leren kennen en eerst waar men die kent, kan men nader tot die religieuze werkelijkheid komen, die bestaat uit het totaal der voorstellingen omtrent een andere werkelijkheid en de reacties, waartoe deze voorstellingen voeren bij gemeenschap en individu. Eerst in dezen „weltanschaulichen” samenhang krijgen de verschijnselen hun zin, hun gerichtheid op een totaal. Pas vanuit dien zin kunnen persoonlijke bekentenissen van belang worden. De hoofdzaak blijft het geheel van verschijnselen. Het is immers niet het individu,

maar de groep, die draagster is van wat men als *een* religie pleegt aan te duiden. Eerst binnen de groep constitueert zich het geheel der voorstellingen en der praktijken. De levende werkelijkheid der religie bestaat dan ook niet in de bijzondere religieuze ervaringen van het individu, doch in dat geheel van voorstellingen en praktijken ener als religieuze gemeenschap zelfgenoegzame groep, d.w.z. als stam-religie of als groeps-religie. De ervaringen van het individu behoren als onderdeel van die stam- of groepsreligie te worden gezien. Zij zijn slechts mogelijk binnen die groep en direct afhankelijk van haar voorstellingswereld.

Zulk een stam- of groepsreligie zal in het vervolg worden aangeduid met den term *individuele religie*, waarmede dus in tegenstelling tot de religie van een individu bedoeld wordt de religie van een groep in haar eigen specifiek en van andere religies onderscheiden karakter, welke specifieke eigenheid haar individualiteit uitmaakt. De beschrijving daarvan, welke aan de benadering vooraf gaat, betekent allerminst een vereenvoudiging van de taak der godsdienstwetenschap. Zij eist, dat men alle ter beschikking staande gegevens beziet in het licht der gehele cultuur en ze nauwlettend analyseert, speurend naar de lijn, die het één met het ander verbindt. Gemakkelijk is die taak niet. Het vinden van die lijn, van zulk een spoor van centrale gedachten heeft iederen keer weer iets van een ontdekking. Dankbaar is die taak echter wel, want zij toont, hoe het schijnbaar onsamenhangende zich geleidelijk ordent tot een groot geheel van eigen individualiteit.

Deze methode — men zou haar de monografische kunnen noemen — sluit een de gehele wereld omvattende kennis, gelijk de comparatieve methode belooft, uit. Daarentegen biedt zij waarborgen, die elke andere methode mist. Het begrip monografie dwingt tot het zoeken van afgeronde kennis. Men wordt gedwongen ook te letten op feiten, waar men anders aan voorbij zou gaan. Juist omdat het niet zo gemakkelijk is, de centrale gedachten op het spoor te komen, wordt men intensiever aan de werkelijkheid geconfronteerd dan anders het geval is. Ook het ogenschijnlijk niet passende is hier van belang. Het kan een aanwijzing zijn van gebrekkige integrering of van zich voltrekkende veranderingen naar een volgend organisatie-type. Daardoor is men niet in de gelegenheid gedeelten van het materiaal te negeren, wat bij de comparatieve methode waar men zijn materiaal op soevereine wijze uitkiest, zo gemakkelijk gebeurt ten gunste van eigen *a priori's*.

Men kan hier natuurlijk tegen inbrengen, dat de veronderstelling, dat

elke religie op een tezamen een wereldbeschouwing vormend geheel van gedachten berust, op een soort systeem dus, ook een a priori is. Dit verwijt is niet juist; de mogelijkheid, dat de verschijnselen door gebrek-kige integrering weinig samenhang vertonen, blijft geheel open. Ook in dat gebrek aan verband vormt zulk een religie een individuele religie en in haar ongewoon karakter zelfs een zeer interessant geval van religie. Waar echter integrering de regel schijnt te zijn, zal men goed doen, steeds naar zulk een systeem te zoeken en dat te meer, omdat het de bestudering der werkelijkheid alleen maar ten goede komt.

Wil men dus weten, wat de motieven zijn, die den mens tot religie bewegen, dan zal men bij elke religie, die men aldus geanalyseerd heeft, de vraag moeten stellen: wat beweegt den mens tot haar? Of, beter, men dient te vragen: wat drijft den mens tot haar? Alleen zo immers voorkomt men het misverstand, dat deze vraag stelt met het accent van „hoe komt hij zo kinderachtig!“. De religie is een diep ernstige zaak voor den mens en men dient zich voortdurend indachtig te houden, dat alleen zeer sterke drijfveren een mens kunnen brengen tot een zo grote waardering van een voor het gemene mens verstand zo absurde zaak als het bestaan ener andere werkelijkheid dan deze empirisch bepaalbare.

Dat houdt niet in, dat met deze formulering „Wat drijft den mens tot haar?“ elke mogelijkheid tot misverstand uitgesloten is. Zulk een misverstand zou bijv. de opvatting zijn, dat met deze vraag bedoeld is, welke innerlijke behoeften van den mens door de religieuze praktijk zijner religie bevredigd worden. Want dat is niet de volle strekking van de vraag. Die bedoelt, wat den mens gedreven heeft, om zich zulke vormen te scheppen. Wat is zijn levenshouding, dat hij zich zulk een andere werkelijkheid vormen en in haar bestaan geloven moest, om zich als mens te kunnen realiseren en handhaven, daarom gaat het. Het is dus niet alleen een vraag naar de levenshouding van een individu, maar naar die van een groep. Hoe staat deze in het leven en tegenover het leven, dat deze speciale religievorm voor haar een noodzakelijk deel van haar levensvorm werd?

Een ander hier dreigend misverstand is, dat men het systeem der religie, dat men zo moeizaam heeft blootgelegd, gaat houden voor de religie zelf, terwijl het niet meer is dan de langs den weg van abstractie onderkende samenhang. De actuele vorm der religie is anders. Die is, v.z.v. primitieve religie betreft, mythisch van aard (men kan dit in

zekeren zin ook zeggen van moderne religie; wij willen hier echter niet treden in de vraag of religie zonder mythe denkbaar is) en men mag dit onder geen beding uit het oog verliezen. De kennis van den samenhang is onontbeerlijk voor het verstaan van het geheel, maar zij is het geheel zelf niet. Het is hetzelfde misverstand, wanneer men meent, moderne religie te kunnen identificeren met haar theologie. Niets is minder waar. Ook de theologie is niet het religieus geloof zelf, maar de bezinning daarop en de verantwoording daarvan. Zij behelst als zodanig de norm van dat geloof, maar wil men de religieuze werkelijkheid leren kennen, dan mag men bij die reflectie op dat geloof niet blijven staan, doch moet voortschrijden tot de religieuze praktijk zelf, tot wat de mens doet. Alleen zo kan men te weten komen, wat zijn religie werkelijk voor hem betekent, kan men antwoord krijgen op de vraag, wat hem werkelijk drijft.

Het is dus de taak van de psychologie der religie op deze wijze de verschillende godsdiensten te benaderen en ze vanuit het antwoord op de vraag, wat den mens tot haar drijft, te verstaan als voor den mens noodzakelijke levensvormen, die rechtstreeks voortvloeien uit zijn centrale instelling tegenover het leven. Die taak is een oneindige taak. De vraag rijst daarom, of het niet mogelijk is in afwachting van die nimmer complete vervulling der opgave een voorlopig idee te krijgen van de voornaamste drijfveren, die tot de vorming van het phenomeen religie leiden. Zou men niet aan de hand van een analyse van enkele religies een aanwijzing kunnen krijgen van de krachten, die hier werkzaam zijn?

Er zijn hier twee mogelijkheden: of men krijgt bij verschillende religies ook totaal verschillende antwoorden op de vraag, wat den mens tot hen drijft, of dat antwoord wijst iederen keer in een zelfde richting, op een zelfde grondmotief. In het eerste geval moet men van de mogelijkheid van een aanwijzing, van een voorlopig idee als zoëven bedoeld, afzien en voortgaan met steeds meer analyses. In het tweede geval echter dient men zich te vergewissen, of de onderzochte religies misschien tot eenzelfde type behoren, dan wel geheel van elkander afwijkende typen van religie constitueren. Alleen wanneer dit laatste het geval is, kan men aannemen, een spoor gevonden te hebben, dat mogelijkerwijze enig houvast geeft. Men dient het echter nader te controleren. Wanneer blijkt, dat het voor de verschillende bijzonderheden, waardoor deze religies zich onderscheiden, eigenlijk niets zegt, is met zulk een grondmotief nog niet veel gewonnen. Blijkt daarentegen, dat het bijdraagt tot het ver-



staan van de speciale verschijnselen, waardoor deze religies zich kenmerken, dan is wel degelijk iets gewonnen en mag men aannemen met een motief te doen te hebben, dat voor de religie van grondleggende betekenis is. Het feit, dat het als heuristisch motief bruikbaar is, bewijst dat.

Dit is ook de werkwijze, in deze verkenning gevolgd. Een drietal religies werd uitgekozen, om op deze wijze te worden onderzocht. Het aantal is minimaal, doch daar staat tegenover, dat zij inderdaad volkomen aan elkander tegenover gestelde typen vertegenwoordigen, n.l. een moderne religie, ontdaan van al wat naar archaische godsdienstvormen zweemt, die alleen het gebed als cultusvorm kent; een primitieve religie van uitgesproken magisch karakter en een animistische godsdienst, waarin het magische weder een minder belangrijke rol speelt, maar daarentegen het offer de centrale plaats inneemt als cultusmiddel en achter de veelheid van goden en geesten een hoogste wezen staat als uiteindelijke samenvatting of schepper van het heelal.

Om de tegenstelling zo scherp mogelijk te maken, dienen wij als type van moderne religie het Christendom te kiezen en wel zulk een vorm van Christendom, dat omtrent de moderniteit van dien vorm noch omtrent zijn werkelijk religie-zijn twijfel kan bestaan. Dit laatste toch is meermalen het geval ten aanzien van bepaalde typen van modernistisch <sup>33)</sup> Protestantisme. Het gaat er daarbij niet om, of wij dien twijfel delen, maar of die twijfel bestaat. Wanneer men zich tot een drietal voorbeelden van religie beperkt, dient alle dispuut omtrent die vraag uitgesloten te zijn. Gelukkig is het niet moeilijk hier een leidraad te vinden voor het maken van een keuze. In het voorgaande is reeds meermalen de tegenstelling magie en religie ter sprake gekomen. Zij is door de theologen onder de godsdiensthistorici sterk naar voren geschoven, waarbij als kenmerk van religie vooral het gevoel „der schlechthinnigen Abhängigkeit“ op den voorgrond werd gesteld, waarvan men dan tevens het Christendom (uiteraard op een bepaalde wijze beleden) als ideaal voorbeeld stelde. Dit is o.m. de strekking van Otto's *Das Heilige* en soortgelijke uitlatingen kan men vinden in de werken van Prof. Van der Leeuw te onzent. Wil men zeker zijn van een scherpe tegenstelling, dan

---

<sup>33)</sup> De term modernistisch geeft hier een bepaalde theologische richting aan. Het woord modern in de uitdrukking moderne religie heeft een wijder betekenis, die met dit theologisch modernisme niets te maken heeft.

behoeft men slechts den vorm van Christendom ter hand te nemen, die door deze theologen wordt vertegenwoordigd, juister nog, den vorm, waarop zij mede hun stempel hebben gedrukt, waarin de theologie van Schleiermacher doorwerkt, zoals zij doorwerkt in hun opvatting van het wezen der religie. Te onzent is dat de ethische richting in de Nederlands Hervormde Kerk, als wier woordvoerder Van der Leeuw enige malen optrad. Deze invloeden doen haar werking ongetwijfeld ook buiten haar gevoelen, men kan ze ook waarnemen in sterker vrijzinnig georiënteerde stromingen, doch wanneer wij ons wenden tot deze, staat van andere zijde het verwijt te vrezen, dat wij ons bewegen in het grensgebied der wijsbegeerte. Zouden wij ons omgekeerd willen oriënteren aan meer orthodox Christendom, dan rijst weer de vraag, of wij daarmede nog wel een typisch modernen vorm van religie beschrijven, doordat het te zeer aan traditie gebonden is. Men kan zowel voor een bevestigend als een ontkennend antwoord goede gronden aanvoeren, maar het is niet ons doel daarin te treden. Het gaat er ons slechts om, een type van religie te kiezen, dat noch als religie noch als modern verschijnsel disputabel is en dat bovendien in een zo scherp mogelijke tegenstelling staat tot archaische, primitieve religie-typen. Aan die vereisten voldoet de ethische richting. Dat zij als groep minder gemakkelijk te omschrijven valt en dat zij thans terrein verliest aan de dialectische theologie zijn bezwaren, die tegenover dit voordeel van geen betekenis zijn. Zij is trouwens vele jaren zeer invloedrijk geweest in het bijzonder onder het intellectuele deel van het kerkgaand publiek. Waar zij een lange geschiedenis achter zich heeft, willen wij ons in deze beschrijving, om zo concreet mogelijk te kunnen blijven, beperken tot den tijd omstreeks het jaar dertig van deze eeuw.

Ofschoon misschien ten overvloede willen wij er nog den nadruk op leggen, dat met deze keuze niet is bedoeld, de ethische richting voor te stellen als representatief voor het Christendom, als de ideale vorm van Christendom in dezen tijd. Zulk een uitspraak ligt ons ver, want zij is een theologische uitspraak. Zij hoort in dit boek niet thuis. Hier kan slechts het gezichtspunt gelden, dat elke richting binnen het Christendom (zo goed als daarbuiten) haar recht heeft. Zij zijn feitelijkheden, gegevens en één van deze gegevens is hier gekozen als voorbeeld. Met heimelijke voorkeur of afkeer heeft deze keuze evenmin iets te maken. Zij is bepaald door het verlangen een tegenstelling te poneren en daarin

tevens de juistheid te onderzoeken van de uitspraak, dat religie gekwalificeerd wordt door het gevoel „der schlechthinnigen Abhängigkeit” op zulk een plaats, waar men dat gevoel het sterkst aanwezig mag achten. Ook wanneer de daarvan te geven beschrijving verderop in dit boek aanleiding zal zijn om enkele dingen meer in het algemeen over het Christendom te beweren, geschiedt dat niet, omdat wij die ethische richting representatief achten voor het Christendom, maar omdat zij ons in aanraking brengt met verschijnselen binnen het Christendom van meer algemenen aard, verschijnselen, van welke zij een speciaal facet vertegenwoordigt. Hadden wij een andere richting binnen het Christendom gekozen, dan zouden wij het gevaar lopen van precies hetzelfde misverstand als het hier aangegevene. En kiezen is noodzakelijk, daar men niet het Christendom als zodanig beschrijven kan. Het vertoont zich steeds in de gedaante van een speciale richting of kerk. Alleen zo, in verbijzonderden vorm, bestaat het en alleen zo leent het zich tot vergelijking. Voor het doel, dat wij nastreven, biedt echter geen andere richting of kerk zo goede aanknopingspunten als juist deze ethische richting met haar prominente leiders in de godsdienstwetenschap en haar sterke overtuiging van het eigen recht van het religieus geloof.

De keuze ener magisch-rituele religie kost ons minder moeite, daar zulk een religie in hoge mate het uitgangspunt heeft gevormd voor deze beschouwingen, n.l. *die der Marind-anim met haar uitgesproken symboliek*, haar sterk emotioneel karakter, haar opulente riten en haar vast geloof in de werking der magie. De voorlopige ordening van het verwarde materiaal, in mijn dissertatie ondernomen, noch de daarop na een tweejarige werkzaamheid als bestuursambtenaar in hun woonstreken aangebrachte correcties, gaven antwoord op de vraag, wat hen uiteindelijk tot deze zaken bewoog. Ofschoon hun cultuur bepaaldelijk een pathologischen inslag heeft, vertegenwoordigt zij tegelijkertijd een bepaald type van primitieve, kosmologisch georiënteerde religie zo pregnant, dat zij als steunpunt voor onze beschouwingen in hoge mate bruikbaar is. Daarenboven is het gebed, de klassieke vorm der afhankelijkheidsreligie, hier onbekend; de nasporingen, naar het gebed gedaan door de Paters Missionarissen van het Heilige Hart, hebben alleen negatief resultaat opgeleverd, tenzij de door Wirz aangehaalde geschiedenis van den man, die de zon aanriep, om hem zijn met de boot naar Ambon wegvarende vrouw terug te brengen, juist is weergegeven en

geïnterpreteerd. Daarom trent bestaat echter geen zekerheid<sup>34)</sup> en ook wanneer dit het geval is, blijft het gebed hier een zo uitzonderlijke zaak, dat men het niet als een voor dit type van religie enigermate belangrijk verschijnsel beschouwen kan. Het ene geval van gebed in de omvangrijke literatuur doet het te meer als uitzondering kennen.

De keuze van de derde religie is meer van toeval afhankelijk geweest; hoewel een keuze uit Indonesisch materiaal voor de hand lag vanwege den rijkdom van vormen, waarin zich animistische religies hier openbaren, is zij toch in hoofdzaak bepaald door het feit, dat de voor deze studie uitgekozen religie, n.l. die der Ngad'a, de enige was, waarover in het kamp, waar dit boek ontstond, voldoende materiaal beschikbaar was. Het kon er bovendien worden aangevuld uit de kennis van hen, die jarenlang als missionaris onder dezen bergstam in Midden-Flores gewerkt hadden. Uit dit materiaal kwam, ondanks zijn onvolkomenheid, een beeld naar voren, dat op essentiële punten typisch Indonesisch is en tegelijk zulke radicale tegenstellingen met de beide vorige religies vertoont, dat die keuze, ook toen gelukkiger omstandigheden een andere mogelijk maakten, gehandhaafd bleef.

Door de keuze van deze drie religies is bereikt, dat men in geconcretiseerden vorm in aanraking komt met al die aan het slot der vorige paragraaf geresumeerde houdingen en motieven, die in de religie een rol spelen en als drijvende krachten daarin onderkend zijn. Ook de problemen, die de religie stelt en daar werden genoemd, zullen hier in concreten vorm weerkeren. Die gehele diversiteit van mogelijkheden, vraagstukken en gezichtspunten vindt uiteindelijk in de werkelijkheid haar eenheid. Wanneer het gelukt die eenheid, dat verband vast te houden vanuit het gezichtspunt, dat het grondmotief, dat zich in al deze religies zal blijken te herhalen, biedt, is daarmee zeer zeker nog geen algemene theorie bereikt van het totemisme, de mythe, de magie of wat dan ook. Daarvoor is nodig een onderzoek naar die verschijnselen in hun grote verscheidenheid, welk onderzoek wel eens aan het licht zou

---

<sup>34)</sup> Dr. P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, II, p. 18. Wirz citeert daar Vertenten, maar de aangehaalde plaats klopt niet en ik heb ze niet kunnen terugvinden, mede door het verloren gaan van de indertijd voor mijn dissertatie gebruikte aantekeningen. Mij staat echter voor den geest, dat dit citaat met het oorspronkelijke niet geheel overeenstemt en de voorstelling, dat de man bad, een veronderstelling was van Vertenten en niet als vaststaand feit door hem werd medege-deeld. Ik ben daarvan echter niet zeker.

kunnen brengen, dat onze -ismen veel te grove algemeenheden zijn, om waarlijk tot ons inzicht te kunnen bijdragen, daar de werkelijke religie niet uit algemeenheden bestaat, maar alleen in concrete, individuele religies. Wanneer echter het aldus opgespoorde gezichtspunt in staat blijkt die verschijnselen in hun daar gegeven concreten vorm beter te doen verstaan, heeft dat gezichtspunt, die beschouwing van den mens in zijn specifieke aard, zijn waarde genoegzaam bewezen en is de hier ondernomen verkenning niet vergeefs geweest. In hoeverre het daartoe in staat is, zal straks moeten blijken.

## HOOFDSTUK II

### EEN MODERNE RELIGIE

De moderne religie, die hier beschreven zal worden, is een Christelijke religie. Dat houdt in, dat veel van hetgeen van dit ethisch Christendom gezegd zal worden, waarlijk niet alleen voor die speciale richting geldt, maar veel wijdere strekking en verbreiding heeft. Men zal zich in het vervolg meermalen afvragen: maar is dat nu speciaal ethisch? In vrijwel al die gevallen zal men moeten antwoorden, dat zulks allerminst het geval is en hetzelfde voor andere richtingen binnen het Christendom evenzeer geldt. Men bedenke daarbij, dat het er in deze beschrijving niet om gaat, de ethische richting af te perken tegenover andere Christelijke richtingen. Zulk een min of meer theologisch doel is het onze niet. Het gaat erom, een bepaald soort Christelijke religie te beschrijven, niet als voorbeeld van Christendom, maar als voorbeeld van moderne religie tegenover enige voorbeelden van primitieve religie. Daartoe moet onze beschrijving tot op zekere hoogte het model volgen van een ethnologische beschrijving en ingaan op tal van zaken, die in een theologische beschrijving eenvoudig als bekend verondersteld of als irrelevant beschouwd worden. Zij moet daarom zelfs in hoofdzaak dingen omvatten, die in het geheel niet specifiek ethisch zijn, maar behoren tot de algemene trekken van de meeste verschijningsvormen van Christelijke religie. Aan den anderen kant zal dat specifiek ethische er echter ook niet in ontbreken, omdat alleen dat er een eigen kleur aan geeft, de individualiteit, welke de ene religie van de andere onderscheidt en structuur verleent. Ook in het gebed zullen wij dat specifiek ethische terugvinden, terwijl het daarbij toch meest beschrijving zal blijven van Christelijk gebed, d.w.z. van een gebedstype van veel wijder verbreiding.

Deze beschrijving dient aan te vangen met een behandeling van de theologie der ethische richting. Ofschoon de theologie het religieuze leven zelf niet is, mag men hier in de eerste plaats verantwoording verwachten van hetgeen haar geldt als het wezen der religieuze werkelijkheid, een schets ook van de hoofdlijnen harer voorstellingswereld.

Welke zijn die hoofdlijnen? Zulk een vraag te beantwoorden is voor den niet-theoloog te allen tijde een hachelijk ondernemen: er liggen hier voetangels en klemmen van hem onbekende makelij, de begrippen, die hij te hanteren krijgt, zijn zwaar van velerlei betekenis, het discours, waarin hij betrokken wordt, appelleert op een ver verleden en is vol scherpszinnigheden, die hem keer op keer een verrassing zijn. Daarenboven raakt de theologische discussie zelf het doel niet, waarheen wij ons hier richten. Zij dient vermeden te worden, zonder te worden genegeerd. Zij kan voor ons slechts van belang zijn, zover ze het religieus phenomeen belicht. Wat wij behoeven is een schets, waarin in enkele, desnoods ruwe maar in elk geval duidelijke lijnen een beeld gegeven wordt van den gedachtengang, die in dit geloofsleven tot uiting komt. Niet de variabiliteit en differentiatie, die binnen dezen kring mogelijk is, dient hier voorop te staan, maar de algemene gedachtengang. Wij willen trachten daarvan in het volgende de hoofdpunten aan te geven, zoals die tot ons komen uit het theologisch geschrift en uit de gevolgde religieuze praktijk.

### I. *De theologische gedachtengang*

In het theologisch denken der ethische richting is niets, dat het den buitenstaander gemakkelijk maken kan. Hij staat van meet aan voor de mogelijkheid van misverstand. Reeds de naam ethisch is er vol van. Wie daaruit concluderen mocht, dat men hier te maken heeft met een gedachtengang, die het wezen van het Christendom zoekt in de daad en het geloof als alleenlijk ethisch gekwalificeerd beschouwt, vergist zich en verwacht deze richting met het ethisch modernisme, waarvoor „het geloof aan God is de zedelijke overtuiging of onmiddellijke verzekerdheid aangaande het allerhoogste recht van het goede”<sup>1)</sup>. Zo iets is hier allerminst bedoeld. Men staat integendeel sterk in de overtuiging, dat het religieuze categorie sui generis of zelfs (met Otto) categorie a priori is, weliswaar op soortgelijke wijze in den mens gefundeerd als het zedelijke, maar daarvan toch door eigen aard zeer wezenlijk onderscheiden. Men mag het woord ethisch dan ook alleen in dezen zin opvatten, dat

---

<sup>1)</sup> Hooykaas, geciteerd bij K. H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland*, V.U.B. 1922, p. 153.

de religie gelijk de ethiek den mens grijpt in zijn geweten, hem in dat geweten overtuigt van (in algemenen zin) het bestaan ener hogere macht en in zeer bijzonderen zin door de confrontatie aan de persoon van Jezus Christus van de liefde Gods en van Christus als de openbaring dier liefde Gods en zelfs van Gods wezen, den mens daardoor dwingende den Christus te erkennen als zijn Heer. Men ziet: van samenvallen van het ethische en het religieuze is geen sprake. Er is alleen een samengaan in het dringend appèl van het geweten, dat dwingt, dat waarschuwt en weerhoudt. Het geweten staat daarom in het middelpunt der belangstelling, niet alleen theologisch maar ook godsdiensthistorisch; men denke slechts aan wijlen Is. van Dijk's Socrates-studiën, in welke het *daimonion* zulk een belangrijke rol speelt <sup>2)</sup>.

Geweten is intussen niet een ding zonder inhoud, het is geen vormloze categorie, maar integendeel in hoge mate sociaal en cultureel bepaald. Wil men den inhoud van het geloof in kwestie benaderen, dan kan dat alleen, wanneer men zich duidelijk maakt, vooreerst de speciale geconditioneerdheid van dat geweten en in de tweede plaats de specifieke eigenaardigheid van de voorstellingswereld, die in de „confrontatie aan de persoon van Jezus Christus” op dat geweten appelleert. Allereerst dan de speciale geconditioneerdheid van dat geweten: wat voor mens is de drager van dat geweten?

Bij deze vraag „wat voor mens?” kan het uiteraard niet gaan om zijn speciale psychische geconditioneerdheid, want binnen een groep zijn mensen van allerlei karakter samengebracht. Deze psychische geconditioneerdheid verdeelt hen; het gaat hier om hetgeen hen verenigt, n.l. om hun gemeenschappelijke culturele geconditioneerdheid, die men het best aanduidt met den term „de moderne mens”. Aan dezen, als ideaaltype van al wat in onze moderne beschaving leeft en streeft (of beter leefde en streefde, want wat voor de jaren vóór den laatsten oorlog geldt, is thans naar het schijnt al weer een weinig verouderd en in deze schets gaat het om dat voor-oorlogse) aan dezen modernen mens hebben al de leden dezer groep in en met hun individuele bijzonderheden deel; hij werkt in hen en doordringt hun denken, zo goed als hij het de leden van andere groepen doet. Die moderne mens is de autonome mens, die

---

<sup>2)</sup> Wanneer Aalders in de voorrede van zijn boek *Het Geweten* klaagt over het gebrek aan literatuur over dit onderwerp, ziet dit wel op de weerbarstigheid van het begrip geweten voor theoretische doordringing.



het ganse leven en den totalen kosmos gemaakt heeft tot object van zijn kritisch kennen, dat zijn maat uitsluitend ontleent aan zichzelf. De normen, die de autonome mens erkent, zijn logische, ethische en aesthetische normen zo goed als zijn juridische en economische, zijn normen, die hij zelf gesteld of aan eigen wezen ontleend heeft. In het beeld van het wereldbestel, dat deze mens zich opgebouwd heeft, heerst niet God als wetgever, maar de causaliteit. Wel is het er verre van, dat zijn causaliteitsbegrip met het oude determinisme zou samenvallen (aan het indeterminisme is zelfs in de physica een plaats ingeruimd) maar er is geen sprake van, dat die geïndetermineerdheid de causaliteit doorbreken zou, laat staan ruimte bieden voor het ingrijpen Gods in deze wereld. Voor zover deze geïndetermineerdheid niet valt onder de wetten, welke de kansrekening kennen leert, is het de eigenwettelijkheid der individualiteit en haar structuur, die regeert. Ook wanneer de beschouwing der totale levende natuur voert tot verwerping van het toeval als regulerenden factor in evolutie en descendentie, kan er voor den modernen mens geen sprake van zijn, dien bepalenden factor te zoeken in een bovenkosmische intelligentie, maar hij tracht dien als iets onpersoonlijks te verstaan, hetzij holistisch, hetzij als entelechie of *élan vital*. Hij blijft op deze wijze factor, object van voortgezet onderzoek, mogelijkheid biedend tot latere nauwkeuriger omschrijving en doordringing van en door den souverainen menselijken geest, voor welchen de erkenning van een ingrijpen of leiding door een boven den kosmos staand wezen als heteronomie regelrechte bedreiging zijner autonomie betekent. Slechts voor een immanenten God, die deze orde der autonomie niet doorbreken kan en gebonden is aan de kosmische wetmatigheid, kan in dit wereldbeeld plaats worden ingeruimd, om als samenvatting van het wereldgeheel in continuïteit met den mens en met den menselijken geest voorwerp te worden zijner religie en mystieke contemplatie, wanneer hem de last des levens te zwaar wordt en hem zoeken doet naar een rustpunt voor het vermoeide hart.

Deze karakteristiek van den modernen mens zou zeer onbillijk worden, wanneer men het hierbij liet. Men maakt hem zo gemakkelijk tot den hoogmoedigen mens bij uitstek en dat is een wel wat erg simpel verwijt. Het verwijt van *hybris* is altijd raak en de zijne, hoe groot ze dan wezen moge, heeft in ieder geval haar deugden, want deze moderne mens is een moedig mens en hij is dit te meer, naarmate het optimisme, waarmede

hij zijn leidinggevende taak op de wereld aanvaardde, hem ontzinkt in de toenemende ontredde-ning, in het al sterker wordend daemonisme, dat, zich op hem beroepend, zich van de wereld meester maakt. In al deze dingen is er één hem tot hartstocht geworden deugd, die hem staande houdt en drijft, n.l. zijn niets ontziende zucht naar waarheid. Om waarheid heeft hij het oude wereldbeeld met zijn kritiek vernietigd, hij heeft er alles voor over gehad, waarheid ook belet hem dingen te laten bestaan, die hij als heilzaam waardeert, doch om harentwil niet verdragen kan. Wat men dezen modernen mens verwijten moge, hij heeft een geweten en op dit punt zelfs een nauw geweten. Daarom moet de ontmoeting met een religieuze werkelijkheid of wat hij daarvoor houdt, hem juist bijzonder in dat geweten aangrijpen.

Hiermede komen wij tot het tweede punt, de specifieke eigenaardigheid van de voorstellingswereld, die in de confrontatie met Jezus Christus op dat geweten appelleert. Wat betekent dat eigenlijk: confrontatie aan Jezus Christus? Men vindt die uitdrukking herhaaldelijk gebruikt, maar is zij niet in dubbelen zin een onmogelijkheid, allereerst om het tijdsverschil, daarna om het feit, dat de bijbelkritiek met Hem heeft afgerekend? Doch dit laatste gaat te ver; zo min als men strikt genomen de historiciteit van Jezus kan bewijzen, zo min laat zij zich met enige zekerheid ontkennen. Wel verre van erin geslaagd te zijn, de figuur van den Christus tot een sprookje of, zo men wil, tot een „legende van adembenemende schoonheid” te vervluchtigen, leidt het kritisch onderzoek tot de overtuiging, dat deze Jezus, hoe dan ook, heeft bestaan en een onvergelykelijken indruk heeft gemaakt op zijn tijdgenoten, op hen, die de oudste Christelijke gemeente stichtten. Wanneer hier gesproken wordt van confrontatie met Jezus Christus, dan is hier bedoeld, dat uit deze stuk gekritiseerde verslagen van zijn wandel en bedrijf op deze wereld, deze Christus-figuur ondanks alles weer levend te voorschijn komt en, wonderbaar genoeg, naar voren treedt op dezelfde wijze als Hem zijn tijdgenoten ontmoetten, n.l. met gezag. Hij blijft ondanks alles boeien, Hij laat niet meer los en brengt den mens steeds weer onder zijn beslag. Welke echter is de voorstellingswereld van den bijbel, waaruit Hij tot ons komt?

Zij is een gans andere dan die van den modernen mens. Niet autonomie is hier het beginsel, maar de heteronomie van God, den Schepper van hemel en aarde, die den mens schiep naar zijn beeld en gelijkenis.

God is hier de Heilige, de mens de ongehoorzame, die van God afviel en voorwerp is van den toorn Gods, tegelijkertijd echter ook van Gods liefde, die zich openbaart in Jezus Christus. In Hem komt God tot de wereld, wanneer Hij als Zoon Gods en Mensenzoon geboren wordt uit de Maagd Maria en in zijn lijden en sterven den toorn Gods tegen de zonde op zich neemt. Hij is het Lam, dat geslacht wordt voor de zonden der wereld. In zijn opstanding wordt de boodschap, die Hij de wereld brengt, eerst waarlijk blijde boodschap: Hij neemt niet alleen de zonde weg, maar Hij overwint ook den dood, die de straf der zonde is en wordt de eersteling dergenen, die herrijzen. Hij roept, ook na zijn dood, de mensen tot zich. Wie zich bekeert en Hem in het geloof als Heer aanneemt, vindt verzoening met God, vindt rust voor zijn ziel, vindt troost in alle wederwaardigheden, vindt leiding in zijn leven door den Heiligen Geest en ontvangt, over den dood heen, het eeuwige leven, dat is weggelegd voor allen, die in Christus tot kinderen Gods zijn geworden. In Christus is de tegenstelling tussen God en mens verzoend en een nieuwe toekomst geopend voor het mensdom, dat reikhalzend uitziet naar de vervulling van Christus' koningschap, wanneer Hij zal wederkomen om te oordelen de levenden en de doden, waarbij Hij degenen, die zich niet tot Hem hebben bekeerd, straffen zal met eeuwige straf, doch allen, die in Hem geloofd hebben, tot zich nemen zal in zijn eeuwig koninkrijk van een nieuwen hemel en een nieuwe aarde.

De tegenstelling met de gedachtenwereld van den modernen mens is eclatant en zodra de persoon van Jezus Christus tot dat moderne geweten begint te spreken, moet dat tot een gewetensconflict voeren. Wat in Hem boeit en bekoort is duidelijk: zijn gave menselijkheid, zijn heiligheid, zijn zichzelf volkomen opofferende liefde spreken tot den mens. De radicale ethiek van de bergrede, die geen transigeren kent, het ideaal der volmaaktheid in Hem belichaamd, de majesteit van zijn woorden (wie ontkomt eraan in zulke uitspraken als: „Leert van mij, dat Ik zachtmoedig ben en nederig van hart en gij zult rust vinden voor uw zielen“?), dit alles trekt en het trekt te meer, wanneer de mens meer en meer moede begint te worden van den last der ganse wereld, die op zijn autonome schouders drukt. Wanneer men begint te beseffen, hoe velen troost en rust gevonden hebben in het geloof, worden de woorden van Matth. 11 : 28 meer en meer onweerstaanbaar: „Komt herwaarts tot Mij, allen die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven“. Alleen, Christus komt hier met een pretentie, de pretentie van

zijn absoluteitheid. Zonder deze zou Hij trouwens ook nimmer rust kunnen geven. Daartoe is de macht nodig, waarvan zijn zelfgetuigenis gewaagt. Maar de pretentie is tegelijkertijd een crux voor het modern gemoed. Hoe is deze moeilijkheid hier opgelost?

Er zijn uiteraard tal van antwoorden op dit conflict mogelijk. Men kan het bijbels Christusbeeld zonder meer aanvaarden en de moderne wereld met haar wetenschap laten voor wat zij is. Doch daartegen protesteert het geweten. Men kan het moderne wereldbeeld niet zo maar laten varen. Het gaat daarbij nog niet zozeer om het mede geïmpliceerde geloof in wonderen, waar een vroegere generatie zoveel bezwaar tegen had. Het gaat veelmeer tegen de heteronomie, tegen het werken Gods in deze wereld, waarvan men niets waarneemt; tegen de veronderstelling van den toorn Gods over en zijn bestraffing van den mens, die toch tot het goede niet capabel is; tegen het geloof aan een voortbestaan na den dood, dat men als product van het eigen wensleven heeft leren kennen en verwerpen; tegen de aanvaarding van een wereldbeeld op grond van een bijbel, die onderworpen is aan zoveel kritische bedenkingen. Het is niet zo eenvoudig het bijbels Christendom te accepteren. Men kan ook omgekeerd in stede van dit beeld het eigen wereldbeeld primair stellen. Dan wordt de Christus een nobel mens, een voorbeeld, over wien men gaarne in verheven bewoordingen spreekt. Maar hij wordt nimmer Kurios, Heer, en daarmee wordt zijn roep: „Komt herwaarts tot Mij en Ik zal u rust geven”, een ijdele roep. Alleen wie waarlijk Heer is, kan rust geven; slechts aan hem kan men zich toevertrouwen. Troost, sterking, kracht gaat er van den 2000 jaar geleden gestorven mens niet uit; die is slechts te vinden bij den opgestanen Heiland, die leeft en werkt tot nu toe, die ook nu nog trekt en tot de gemeente spreekt. Slechts in het geloof aan dien Christus is de volmaakte overgave en liefde mogelijk, welke, naar men beweert, het prerogatief zijn van het Christendom, omdat zij de persoonlijkheid niet opheffen, maar vervullen, die den mens niet met gevouwen handen neer doen zitten, maar hem uitdrijven tot arbeid voor den naaste.

Dat men den troost van het Christendom niet genieten kan, dat men niet waarlijk Christen wezen kan zonder erkenning van den bijbels Christus als Heer, heeft de ethische richting zeer wel gezien. Maar niet minder duidelijk is haar het conflict geweest met het waarheidsideaal, wanneer die erkenning impliceert het kritiekloos aanvaarden van al, wat men in den bijbel geschreven vindt. Vandaar, dat het voor haar een

gewetenszaak wordt. De bijbelse Christus appelleert op dat geweten zo goed als het waarheidsideaal. Daar, in dat geweten, moet uitgemaakt worden hoe en wat men geloven zal. Wordt het geweten hiermede opperste rechter en uiterste subjectiviteit dus hoogste regel? Men kan die vraag niet zonder meer bevestigend of ontkennend beantwoorden, want de erkenning van Christus als Heer door het geweten sluit een onderwerping aan zijn autoriteit in zich, waardoor het getuigenis, dat de Heilige Schrift van Hem aflegt, een wel niet onbeperkt maar evenmin te onderschatten gezag krijgt. Een subjectief element is hiermede zeker binnengekomen; het is echter door de onderwerping van het geweten aan de heerschappij Christi beperkt, daar deze erkenning een bepaalde mate van affirmatie van het bijbelverhaal in zich sluit. Dat die mate niet vast staat, is duidelijk genoeg. Wanneer men de geschriften naast elkander legt van mannen als Is. van Dijk, Kohnstamm, Van der Leeuw en Riemens, zal men telkens verschillen opmerken. Vooral bij Van der Leeuw valt het zwevende in de beschouwingwijze op, een gebrek aan klaarheid en vastheid als men bij Van Dijk niet vinden zal. In de kritiek van den laatste op Harnack's Wesen des Christentums is van geen aarzeling sprake in hetgeen ook de orthodoxie als de kern van alle Christelijk geloof beschouwt. De onderwerping aan de Heilige Schrift gaat hier zeer ver. Bij Van der Leeuw is dat anders. In zijn geschrift *Ethisch, Modern of Orthodox?*, een boekje, dat kennelijk niet de vrucht is van rijpe bezinning en daardoor de hier werkende tendenzen in hun onderling conflict duidelijker tot uitdrukking brengt dan anders wellicht het geval ware geweest, vindt men aan het slot zelfs de mogelijkheid overwogen, dat Jezus niet bestaan heeft en het commentaar, op die mogelijkheid gegeven, is merkwaardig genoeg, om het met de inleidende beschouwingen geheel over te nemen. „Zoo zien wij in de groote orthodoxen, in Augustinus en Luther, in Calvijn en Pascal onze geestelijke vaders. En, wanneer een conflict ontstaat tusschen de resultaten van het autonome denken, het vrije onderzoek en den inhoud van ons geloof, dan is onze keuze reeds gedaan, met die „der gansche Christenheid”. Dat beteekent niet, dat wat waar is dus minder waar wordt, maar, dat in de spanning tusschen de eischen der verschillende waardegebieden voor ons de religieuze eisch gebiedend is, — zonder dat wij aan andere eischen hun recht daarmede ontzeggen. Om een voorbeeld te nemen: wanneer men zou ontdekken, dat Jezus waarschijnlijk nooit bestaan had,

zouden wij geenszins uit ons geloof tot de onjuistheid van die ontdekking mogen besluiten; maar evenmin zou ons geloof in Hem erdoor aan het wankelen worden gebracht. De spanning bleef dezelfde. Immers ook nu geeft ons onderzoek ons geen volstreekte wetenschappelijke zekerheid. Misschien ware de tegenstelling van het geloof tot een negatieve uitkomst van het onderzoek voor sommigen nog gemakkelijker te dragen" <sup>3)</sup>).

Is hier bedoeld, dat men alsdan in de studeerkamer geloven gaat, dat Jezus niet, en in de huiskamer, dat Hij wel bestaan heeft? Is hier bedoeld, dat men ondanks alles toch geloven zal? Of is hier aangekondigd, dat men alsdan in Jezus zal geloven als verpersoonlijking van een idee, op soortgelijke wijze als men gelooft in de idee van het goede of schone? Het blijft een gesloten boek; het feit echter, dat men na de erkenning van het geestelijk vaderschap van Augustinus, Luther, Calvijn en Pascal het bestaan van Jezus in dispuut betreft, toont duidelijker dan enig commentaar, welk een weinig stabiel evenwicht hier in het geweten is bereikt en hoezeer de religieuze zekerheid bedreigd wordt door de wetenschap. Slechts door sterke religieuze beleving kan het geloof zich in dezen strijd handhaven. De prediking is dan ook typisch daarop gericht. Zij spreekt een krachtig woord tot het hart en wordt zoveel mogelijk door het gezang van den eredienst ondersteund. Men maakt daarom gaarne gebruik van de middelen ener uitgebreider liturgie. De prediking zelf bedient zich bij voorkeur van de oude theologische terminologie. De gevoelswaarde, aan die termen voor den gemiddelden kerkganger verbonden, maakt hun gebruik noodzakelijk om hem zijn geloof te doen beleven. De religieuze voorstelling wint echter op die wijze niet aan helderheid en het is geen wonder, dat men van orthodoxe zijde tegen de theologie der ethischen groot wantrouwen koestert en zich met zorg afvraagt, wat men met al die vertrouwde klanken eigenlijk wel bedoelt. Men vindt dit wantrouwen op scherpe wijze tot uitdrukking gebracht in Brunner's kritiek op Ritschl en Otto in *Der Mittler*. Men kan ze ook lezen in de scherpe afwijzing van Riemens' Christelijke Dogmatiek door de gereformeerde Heraut: „als dit christelijk is vallen wij buiten het christendom" <sup>4)</sup>).

Het kan de bedoeling niet zijn, dat wij ons mengen in dit dispuut.

---

<sup>3)</sup> O.c., *Practisch Christendom*, serie IV, nr. 10, pp. 22, 33.

<sup>4)</sup> Heraut van 22 Maart 1925.

In stede daarvan dienen wij de hoofdpunten te beschrijven van dezen vorm van Christelijk theologisch denken. Wij vinden die, v.z.v. de Heilige Schrift aangaat als kenbron van het Christelijk geloof, in haar erkenning als document, menselijke weergave van goddelijke openbaring, waarbij het de taak der kritiek is zowel aan de hand van hermeneutische methode als van het getuigenis des gewetens vast te stellen, wat daarin als waarlijk Gods woord kan worden geaffirmeerd. In de godsidee staan vooral Gods schepper-zijn, Gods heiligheid en Gods liefde voorop, terwijl bijzondere nadruk wordt gelegd op het feit, dat deze God een persoonlijk God is en niet een gedachte-abstractie. De ontmoeting van den mens met God is een persoonlijke ontmoeting van overweldigenden aard, omdat ze den mens overtuigt van zijn onreinheid en volstreekte afhankelijkheid, maar tevens, in het feit, dat hij God ontmoeten mag, van zijn eindeloze liefde en barmhartigheid. Vooral Kohnstamm in zijn boek *De Heilige* heeft op dit persoon-zijn Gods groten nadruk gelegd. Juist daardoor is Hij een levend God, die tot zijn kinderen in relatie treedt en zich met hen bemoeit. De liefde Gods, die in dit alles blijkt, zijn zorgen voor den mens, die zulks onwaardig is, komt in het bijzonder tot uiting in den Godmens, door wiens lijden en sterven de mens met God verzoend wordt, in wien de kloof tussen de heiligheid en de liefde Gods wordt overbrugd. Uit dit lijden weten wij, dat God, die als Schepper zonde en smart in zijn schepping heeft toegelaten, met den mens medelijdt en tot hem komt. De wijze intussen, waarop deze Godmens begrepen en zijn lijden theologisch gezien wordt, wijkt van de traditie sterk af. De ethische theologie begint a.h.w. overnieuw en stelt wederom de vragen aan de orde van de twee naturen in Christus en van de Drieëenheid, waarop zij een ander antwoord zoekt. Het is vooralsnog zoeken, want geheel duidelijk is dat andere antwoord zeker niet. Riemens spreekt van Christus' goddelijkheid, een term, die in de theologie op zijn best een diminutivum is voor de Godheid van Christus, hier echter gepaard gaat met vasthouden aan de maagdelijke geboorte, welke Kohnstamm verwerpt, die weer wel spreekt van de Godheid van Christus en op dit punt zeer positief is. Niettemin stemmen beiden overeen in de verwerping van Anselmus' satisfactieleer als te juridisch, in de plaats waarvan Kohnstamm de goeddeels patripassiaanse leer stelt van het lijden Gods. Riemens lost de Drieuldigheid op door van den Zoon en den Geest te spreken als de beide Levensmachten, waarin God de Vader ingaat in het geschapene; Kohn-

stamm is ook hier de orthodoxe, die wel met Riemens het *tres personae* ongelukkig vertaald acht door drie personen, maar toch aan de zaak zelve wil vasthouden, al stelt hij min of meer aarzelend voor, liever te spreken van drie stemmen in het Goddelijk wezen.

Men ziet, hoe weinig vast dit alles is, hoe men zich aarzelend beweegt op de scheidslijn tussen orthodoxie en modernisme. Het heeft geen nut dat op nog meer punten te demonstreren. Uit dit alles is wel duidelijk, dat men op één punt althans een beslissende stap heeft gedaan: de heteronomie Gods is in principe erkend. In principe, want al heeft God de Schepper onwrijfbaar de macht tot ingrijpen in zijn schepping, voorop staat, dat Hij een scheppingsorde heeft ingesteld, welke de wetmatigheid is, die deze schepping beheerst en waarvan men in het algemeen geen afwijken verwachten mag. De werking Gods, die hier beleden wordt, is er bovenal één in het geweten van den mens, dat het aangrijpingspunt is in zijn relatie tot God; men kan daarover lezen in Aalders' boek over het geweten. Ook al vindt men bij Kohnstamm veel, dat boven deze beperking van Gods bemoeienis uitwijst, in de praktijk blijft men zich toch tot deze werking in de consciëntie beperken. Van een mirakel-geloof is zonder meer geen sprake; al wat daarnaar zweemt wordt als magie verworpen. De autonome mens is met deze vrijwillige onderwerping dan ook niet geheel uitgebannen. In de behoefte den Christus opnieuw vanuit eigen geweten te waarderen en theologisch in zijn betekenis te doorgronden los van de beslissingen der grote concilies, openbaart zich de behoefte zelf en zelfstandig te oordelen. Het ganse geloof wordt opnieuw aan het eigen geweten getoetst en dit komt wel het sterkst uit in een zaak, die tot nu toe onbehandeld bleef, in de betrekkelijke onverschilligheid voor het hiernamaals. Hier werkt de Kantiaanse ethiek door: men ziet in het hiernamaals een soort beloning en zelfs al is dat theologisch misschien niet vol te houden, men heeft er behoefte aan er den nadruk op te leggen, dat het daarom niet gaat en niet gaan kan. Van een eeuwige straf in den zin van eeuwige pijniging is natuurlijk zonder meer geen sprake, nog veel minder dan van geloof in het bestaan van den duivel. Doch ook het eeuwige leven, dat volgens den bijbel voor den gelovige is weggelegd, vindt slechts aarzelend geloof. Kohnstamm gelooft er slechts aan voor op zeer bijzondere wijze uitverkorenen; Riemens in zijn *Christelijke Dogmatiek* spreekt er zelfs met geen woord over. Niet op het „Jenseits” is de aandacht gericht, maar op het hier en nu. Hier heeft men behoefte aan Gods leiding en troost,



hier zoekt men religieuze beleving en kracht voor de gebeurtenissen van vandaag. Men vraagt noch verwacht loon in den hemel.

Of men op deze wijze niet ver verwijderd raakt van het Evangelie, dat als boodschap des levens, dat den dood overwint, zijn loopbaan begon, is een vraag, die ons niet behoeft bezig te houden. Het feit zelf stelt met des te meer klem de vraag: wanneer dat alles zo is, wat zoekt men dan eigenlijk in die religieuze beleving? Men kan dat zo maar niet afdoen met de woorden troost en leiding; dat is, wat men er zelf van zegt en zulke uitlatingen verdienen methodisch wantrouwen. Wat doet men, hoe doet men om tot die beleving te komen? Dat ontmoeten van God en van den Christus, waarover men spreekt, onder welke condities komt dat tot stand of beter, wat draagt de mens ertoe bij, om dat tot stand te doen komen? Immers, indien hier van een werkelijk ontmoeten sprake is, dan is dat een ontmoeting met een andere werkelijkheid, dan waarmede onze wetenschap te maken heeft en zij kan door haar noch geaffirmeerd noch ontkend worden. Zij kan alleen constateren, dat hier mensen zijn, die verklaren weet te hebben van zulk een andere werkelijkheid, hoewel het bestaan daarvan hun gehele wereldbeschouwing overhoop gooit en hen dwingt tot allerlei compromissen, hen brengt in allerlei conflict met de vooronderstellingen hunner wetenschap, die zij voortgaan te beoefenen, zoals zij ook voortgaan die andere werkelijkheid te zoeken en zich te vermoeien, haar te ervaren, bij voorkeur zelfs met middelen ontleend aan en passende in een theologie, die in meer dan één opzicht de hunne niet is, al staat men er soms dicht genoeg bij. Wat beweegt hen daartoe, wat doen deze lieden eigenlijk, wanneer zij deze ervaring zoeken?

## II. *De religieuze praktijk*

Hier moeten wij de theologie vaarwel zeggen en ons wenden tot de religieuze praktijk in eigenlijken zin. Dat men met de theologie niet uitkomt, blijkt trouwens overduidelijk uit de daarin heersende onkbaarheid. De praktijk voert ons nog veel verder van de theologie; hier gaat het niet om wat de dominee denkt en doet, maar om den doorsnee-kerkganger. Wat doet deze ethische kerkganger? Voorop gesteld dient, dat hij, van hetgeen zijn standpunt op theologisch gebied inhoudt, vaak slechts een vrij vaag begrip heeft. Van dogmatiek houdt hij niet; hem

is geleerd, dat zij vol spitsvondigheden steekt en dat dit alles er minder op aan komt, mits de hoofdzaak in orde zij, n.l. dat hij staat in de rechte verhouding tot God en den naaste. Dit laatste is natuurlijk onweersprekelijk, neemt echter niet weg, dat de geloofsinhoud soms bedenkelijk in het vage blijft. Hoewel de prediking, waaraan hij zich laaft, door haar aanleunen tegen het woordgebruik der orthodoxie, daaraan meer ontleent dan den klank der woorden alleen en veelal belangrijk orthodoxer is, dan het theologisch geschrift zou doen vermoeden, mist zij toch iets van die overtuigdheid van de verlossing in het bloed van Christus, die als een juichtoon door de teveel miskende orthodoxe, bijbelse prediking heenklinkt. Het bijbels geloof, dat Christus waarlijk mens en waarlijk God is en de zonden der wereld heeft weggenomen, dat Hij geleden heeft ook voor mijn zonden en dat in de objectieve waarheid van dit gebeuren de zekerheid ligt, onbegrijpelijk maar ook onwaardeerbaar, van mijn heil, dat ik slechts ja behoef te zeggen en dit ja zeggen zelf al weer genade is, waarvoor ik God niet genoeg kan prijzen, in heel dit ongerijmd geloof ligt een massieve zekerheid, welker verdiepende en vertroostende waarde men alleen maar onderschatten kan. De triomfantelijke zekerheid van dit geloof spreekt ons tegen op iedere bladzijde van Brunner's *Der Mittler*, men kan ze beluisteren in alle orthodoxe prediking. Men kan haar niet altijd op dezelfde wijze beluisteren in de ethische prediking; aan de massiviteit ontbreekt soms iets. Wanneer men in de spanning staat, waarvan Van der Leeuw spreekt, kan zij er ook niet zijn; het tasten naar een nieuwen inhoud houdt haar tegen. Niet, dat onze ethische kerkganger het verschil opmerkt; hij mist het orgaan voor deze onderscheiding. Maar hem, die uit het bijbels Christusbeeld leeft, ontgaat het niet.

Te zeggen, wat de geloofsinhoud van den doorsnee ethischen kerkganger is, wordt met dit al verbazend moeilijk. Het komt in menig opzicht in geheel orthodoxe lijn, maar mist de dogmatische toespitsing, die hier de zekerheid uitmaakt en aangeeft. Hij is stellig gegrepen door den bijbels Christus, hij is ervan overtuigd, dat in Hem zich God aan de wereld heeft geopenbaard, Christus is voor hem de Heer, is ook voor hem gestorven, ongetwijfeld, maar hoe dit nu alles in elkander sluit, zou hij niet gaarne zeggen. Ook voor hem heeft de wetenschap haar eisen, hij weet, dat men dien bijbel niet maar zo domweg als vaststaande waarheid kan aannemen, de wetenschappelijke waarheid en vrijheid moeten geëerbiedigd blijven, hij beoefent ook zelf wetenschap

en denkt er niet over te transigeren met haar resultaten. De spanning tussen beide wereldbeelden bestaat bij hem niet minder dan bij de theologen; het feit echter, dat hij die spanning bij hen ook ziet, geeft hem vertrouwen, dat zij uiteindelijk niet onoplosbaar is en het werk aan die oplossing bij hen in goede handen berust. Dit vertrouwen bindt bij hem de beide elkander weerstrevende wereldbeelden; het is een binding vol van spanning.

De voorstellingswereld van dit Christendom, dat wordt eens te meer duidelijk, zal ons niet leren, wat de mens in deze religie vindt, wat hem ertoe drijft. Duidelijk is alleen, dat het sterke motieven moeten zijn, want ze brengen een op zichzelf onaangename spanning teweeg, die hem in twee werelden leven doet. De religieuze praktijk zal ons daarom nader moeten instrueren. Wat omvat die praktijk? Waaruit bestaat ze?

Ze bestaat uit weinig anders dan hetgeen de religieuze praktijk is ook van andere Protestantse christenen. Men kan haar op eenvoudige wijze indelen in tweeërlei soort activiteit, de individuele en de collectieve. Bepalen wij ons eerst tot deze individuele activiteit, dan laten zich daarin verschillende momenten waarnemen, welke men voor een groot deel verenigd vindt in het meest opvallend stuk daarvan, n.l. in de huiselijke godsdienstoefening. Zij is een erfstuk uit vroeger dagen en is aan het afslijten, maar is toch nog geenszins verdwenen. In haar klassieken vorm bestaat zij uit voorlezing van een gemeenlijk kort gedeelte uit de Heilige Schrift, gevolgd door gebed, waarin de huisvader voorgaat. Zij sluit aan op den maaltijd en het gebed is tevens dankgebed daarna. De jonge kinderen plegen na het door den vader uitgesproken gebed nog een kort formulier-gebedje op te zeggen. Tegenwoordig volgt deze huiselijke godsdienstoefening zeker niet meer dan twee maaltijden; de uitgebreide vorm, waarbij na de bijbellezing op Zondag nog gezongen wordt, komt in dezen kring wel niet meer voor; het in gebed voorgaan door den pater familias heeft vrij algemeen reeds plaats gemaakt voor stil gebed en hier en daar begint de huiselijke godsdienstoefening reeds geheel te verdwijnen.

Zij leert ons intussen een drietal elementen van individuele religieuze praktijk kennen: bijbellezing, gebed en gezang. Het is van belang een meer systematisch overzicht te maken van deze en eventuele andere elementen dezer praktijk. Men komt dan tot de volgende vormen:

1°. Lectuur, te onderscheiden in lectuur van den bijbel en stichtelijke of andere godsdienstige lectuur. Die van den bijbel heeft plaats

bij kleine pericopen, deels op vaste tijden, na den maaltijd of voor het ter ruste gaan, deels op ongeregelde tijden, naar mate men daaraan behoefte gevoelt. Stichtelijke lectuur alleen op ongeregelde tijden.

2°. Meditatie, hetzij na lectuur als bovenbedoeld, hetzij spontaan optredend in aansluiting op bepaalde gebeurtenissen, bezigheden of lectuur van niet religieuze aard, hetzij de gedachten vervullend in ogenblikken van rust of ontspanning. Met het zgn. stil kwartier, als beoefend door de Oxford-beweging, wordt hier geen rekening gehouden, daar deze beweging, ofschoon in veel dingen aan de ethische richting verwant, toch een eigen type van godsdienstigheid vertegenwoordigt.

3°. Gebed, allereerst op gezette tijden voor en na den maaltijd, bij het opstaan en het te bed gaan, v.z.v. men zich althans aan deze traditie nog houdt. Daarnaast het spontane gebed, hetzij in aansluiting op godsdienstige lectuur en meditatie, hetzij op ogenblikken en in situaties, dat men daaraan speciale behoefte gevoelt.

4°. Gezang van religieuze liederen. Dit echter kan niet als regel beschouwd worden, gaat bovendien vaak ongemerkt over in aesthetische activiteit, in het bijzonder daar, waar de muziek om haars zelfs wil beoefend wordt.

De collectieve activiteit valt praktisch samen met de kerkelijke. Bijeenkomsten van religieuze aard, zoals de mannen van het Réveil belegden, komen alleen voor bij de Oxford-beweging, die een te sterken nadruk legt op de leiding Gods in het leven om hier, ondanks haar verdere verwantschap met de theologie dezer richting, als typisch te kunnen gelden. Het is daarom beter zich tot een bespreking van dien kerkdienst te beperken, temeer omdat specifiek Christelijk georganiseerd verenigingsleven hier een slechts beperkte rol speelt. Ook deze kerkgang dient in zijn verschillende elementen beschouwd te worden. Dat daarmee het geheel van de liturgie in stukken uiteengebroken wordt, is niet zulk een groot nadeel als het aanvankelijk schijnen moet. Wij zullen nog gelegenheid hebben op dat geheel terug te komen. Bij de opsomming der diverse elementen zullen voorts die elementen voorop gesteld worden, welke overeenkomen of samen vallen met die, welke deel uitmaken van de individuele religieuze praktijk. Zo krijgt men het volgend schema:

- 1°. bijbellezing;
- 2°. prediking, verband houdend met het voorgelezen schriftgedeelte;
- 3°. gebed, waarin de predikant voorgaat;

- 4°. gezang, zowel door de gemeente als koorzang;
- 5°. voorlezing van de zedewet vlg. Matth. 23 : 37 vlgg. en (of) het Apostolicum dan wel een voor het geheel van het Christelijk geloof representatief geacht bijbelgedeelte;
- 6°. zegen bij begin en einde van den dienst;
- 7°. deelname aan de sacramenten.

Men verbaast zich wellicht over de plaatsing van de prediking onder ten 2°. Men kan haar toch niet gelijkstellen met de meditatie. Ook van de zijde van den voorganger bezien is zij nog iets meer dan de voordracht en vrucht zijner overdenking. Zij is verkondiging en heeft als zodanig profetisch karakter, d.w.z. zij spreekt met meer dan menselijke autoriteit. Als zodanig is zij dan ook op één lijn te stellen met de bij de individuele praktijk onder ten 1° genoemde lectuur, of het nu lectuur van den bijbel is of niet. Ook daarin vindt men dat profetische, dat met gezag bekleed zijn, dat eigen is aan al wat getuigt van God en zijn werken. De prediking zal dus in dat verband beschouwd moeten worden. Eerst echter is het nodig stil te staan bij die elementen van den eredienst, die in de individuele godsdienstige praktijk geen parallellen hebben.

Zedewet en geloofsbelijdenis (of wat daarvoor in de plaats treedt) bedoelen in herinnering te brengen, wat de hoofdzaken zijn van de Christelijke religie. De zedewet herinnert den mens aan het gestelde ideaal der volkomenheid, waarin hij staat in de rechte verhouding tot God en den naaste (die twee zijn niet van elkander los te maken) welk ideaal hem tezelfder tijd moet duidelijk maken, hoever hij van de vervulling verwijderd is, hoezeer hij in alle dingen te kort schiet. Het Apostolicum is een samenvatting, niet van wat de mens moet doen, doch van hetgeen hij heeft te geloven, om uit den staat, waarin hij door zijn zonden en tekortkomingen verkeert, verlost te worden en door genade toch in die rechte verhouding tot God te komen. In die belijdenis immers zijn de hoofdgedachten van het Christendom vervat, dat den zondaar verzoening met God en daarmede heil belooft. Wanneer men in plaats van het Apostolicum soms een voor de hoofdzaken des geloofs representatief geacht bijbelgedeelte voorleest, kan dat zowel een gevolg zijn van dogmatische bezwaren tegen enkele artikelen daarvan (maagdelijke geboorte en wederopstanding des vlees) als van andere overwegingen, bijv. dat zulk een schriftgedeelte voor bepaalde gelegenheden onmiddellijker taal spreekt.

Bij den zegen, die aan het begin en het einde van den dienst wordt uitgesproken, is van een directe supernaturele werking, zoals dat met het bijbels voorbeeld het geval is — men denke niet alleen aan den oudtestamentischen zegen van een Izaäk, Jacob of Bileam, maar vooral aan de handoplegging van het Nieuwe Testament — geen sprake. De gedachte van het „ex opere operato” is verre; al wat daarop gelijkt wordt als magisch verworpen en men is met het gebruik van dat woord niet zuinig. Werking van den zegen is zodoende slechts mogelijk, doordat hij den gezegende roept tot inkeer, tot die innerlijke verdieping, welke voor alle transcendente werking *conditio sine qua non* is. Vandaar kennelijk het streven tot liturgischen uitbouw van dezen zegen. Een opvallend verschijnsel is ook, dat men in plaats van zegen gaarne spreekt van zegenbede, den zegen aldus inlijvende bij het gebed. In deze zelfde lijn ligt, dat men het dwingende „zij” in de formule „de genade Gods zij met u” vervangt door „worde u rijkelijk geschonken of vermenigvuldigd” <sup>6)</sup>. Soms ook vat men de woorden van den zegen op als een positieve verzekering van Gods welwillendheid jegens den mens en zegt in plaats van „De Heer zij met u” „de Heer is met u”.

Evenmin als van den zegen gaat van de sacramenten een onmiddellijke supernaturele werking uit. Gelijk in andere Protestantse kerken kent men slechts twee sacramenten, doop en avondmaal. Wel wijst Kohnstamm erop, dat men kinderdoop en doop van volwassenen nauwelijks als één sacrament beschouwen kan <sup>6)</sup>, maar men doet het toch. Het is voor ons trouwens weinig meer dan een kwestie van academische betekenis, want ofschoon de doop der volwassenen proto-type is ook van den kinderdoop, hebben wij in de praktijk vrijwel alleen met dien kinderdoop te maken. Die van volwassenen is een volstrekte uitzondering. Wat is nu van deze sacramenten de betekenis, zowel praktisch als theoretisch? Praktisch bepaald een vrij geringe. Den kinderdoop zal men niet licht verzuimen, maar het aantal gevallen, dat men er zelf bij

---

<sup>6)</sup> Met dit alles is uiteraard niet gezegd, dat men het in andere richtingen of kerken anders doet of, waar men aan de traditionele formulering van den zegen vasthoudt, wel aan een directe supernaturele werking daarvan gelooft. Wij herinneren er hier aan, dat zeer veel van hetgeen geldt voor de ethischen, ook geldt voor anderen. Reeds het schema van den eredienst delen zij met het grootste deel der Protestantse Christenheid in ons land.

<sup>6)</sup> Ph. Kohnstamm, *De Heilige* (dl. III van Schepper en Schepping), Haarlem 1931, p. 314.

bewustzijn mede te maken heeft, is niet groter dan het aantal kinderen, dat men krijgt. Het avondmaal wordt slechts vier maal 's jaars gevierd en ofschoon men het er meestal over eens is, dat vier keren te weinig is, blijft de deelname betrekkelijk gering. Men gaat als regel niet iederen keer, dat de gelegenheid daartoe bestaat, ten avondmaal. Belangrijker is daarom de theoretische vraag, welke waarde aan deze sacramenten moet worden toegekend. Zij vormt een oud twistpunt der dogmatiek, dat echter, wanneer het supernaturele van de baan is, van zijn ernstigste struikelblok ontdaan is. Toch blijft er ook nu ruimte voor verschillende beschouwing, inzonderheid ten aanzien van het avondmaal, waarbij soms bijzonderen nadruk gelegd wordt op het „doe het tot Mijne gedachtenis”. Vergissen wij ons niet, dan kunnen ondanks die diversiteit van mening beide sacramenten het best gekarakteriseerd worden als dramatisering van de idee der gemeenschap, zowel van de leden der kerk onderling als met hun Heer Christus (geliefd is bij het avondmaal de vrome gedachte, dat Hij door de tegenwoordigheid van zijn Geest mede aanzit), waarbij de doop de intrede in die gemeenschap tot uitdrukking brengt en het avondmaal haar volkomen vervulling <sup>7)</sup>). In die dramatisering voeren zij tot dieper beleving van die gemeenschap; zij bevestigen Gods genadewil en in de deelname aan het sacrament eigent de gelovige zich die genade toe, spreekt hij uit, dat hij aan Christus deel heeft, Hem als Heer erkent en in deze daad van belijdenis der gemeenschap ervaart hij haar als werkelijkheid.

Tot de kern van de Christelijke godsdienstige praktijk is men met dit alles kennelijk nog niet gekomen. Dichter daarbij schijnt ons het eerste punt te brengen van de aan individuele en collectieve praktijk gemeenschappelijke elementen, inzonderheid de lezing der Heilige Schrift. Naar den bijbel verwijzen zowel zegen en sacramenten als wet en belijdenis. Waarom leest men in den bijbel? Natuurlijk, deze is document van het Christendom. Maar wat vindt men erin? Vindt men er den weg getekend, waarlangs de mens komen moet tot God, den weg tot het heil? Zoekt men er kennis in omtrent God of inzicht, hoe men handelen moet tegenover zijn naaste? Geeft de bijbel antwoord op vragen als deze: wat is het doel van het leven? wat is de oorsprong van het kwaad in de wereld? wat is de bestemming van den mens? Inderdaad kan men

---

<sup>7)</sup> Vgl. Kohnstamm, o.c., pp. 313, 314 en 310 vlg.; Riemens, Christelijke Dogmatiek, pp. 138, 140.

in den bijbel op al deze vragen in één of anderen vorm een antwoord vinden. Maar bijbellezen is toch nog wel wat meer en vooral ook wat anders dan een intellectuele bezigheid: de bijbel is in dezen kring (en waarlijk niet alleen in dezen kring) zeer beslist geen handboek, dat men maar op behoefte te slaan om een antwoord te krijgen op min of meer curieuselijk gestelde vragen van intellectuelen of wijsgerigen aard. Wanneer men het erover eens is, dat de bijbel kennis verschafft omtrent God, zal men toch zeer voorzichtig zijn, deze aan den bijbel ontleende kennis op min of meer speculatieve wijze te benutten voor den opbouw van een „godsbegrip” of anderszins. God is principieel onkenbaar en het inzicht, dat de kennis, die de mens omtrent God verwerven kan, nimmer anders dan een zeer inadequate zijn kan, is gemeengoed. Doordringen in hetgeen een wijsgerig geïnspireerde theologie het wezen Gods noemt, gevoelt men hier als elders in Protestantsen kring spoedig als oneerbiedig en al kan men niet buiten alle reflectie op de vraag naar het wezen Gods, men is er zeer voorzichtig mede en voor de waardering van de mystieke zijde dezer vrome speculatie ontbreekt het orgaan. Ook ten aanzien van de verhouding van mens tot mens geeft de bijbel richtlijnen, waarin men zich gaarne verdiept. Maar alweder, de bijbel is geen handboek der ethiek en als zodanig gebruikt men hem niet. Evenmin maakt de bijbel wijsbegeerte of wetenschap overbodig. Zij bevat principia, algemene beginselen, die men op zijn tijd wel gaarne overdenkt, maar altijd met inachtneming van de souvereine vrijheid der wetenschap. Al deze zaken, hoe belangrijk en belangwekkend, vormen het eerste en het laatste in die lectuur niet. Dat ligt veeleer in de omstandigheid, dat de bijbel voor den gelovige zulk een ongemeen troostrijk boek is. Hij spreekt tot het hart en wel geeft hij in dat alles richtlijnen voor de verhouding tot den naaste, kennis omtrent God, inzicht in 's mensen bestemming en nog veel meer, maar al die zaken komen op de tweede plaats. Het eerste is dat spreken tot het hart, dat getuigenis, dat eruit spreekt, van de bemoeienis Gods met den mens, van zijn liefde tot den mens, van de waarachtigheid van zijn bestaan en heerschappij en van de zekerheid, dat Hij den mens niet begeeft in alle omstandigheden des levens. Vandaar, dat de psalmen, de profeet Jesaja, de evangeliën en bepaalde gedeelten van de brieven van Paulus zulk een geliefde lectuur vormen. Men kan het ook anders zeggen: de bijbel is de bron van religieuze ervaring bij uitnemendheid. Hij spreekt tot het geweten en de voortgezette lectuur van den bijbel overtuigt steeds meer van de goddelijke



heilsboodschap van den Christus. In dat spreken tot het geweten krijgt de lezer en hoorder deel aan de religieuze ervaring, die in den bijbel haar neerslag vond. Het gebeuren, waarvan de bijbelschrijver getuigenis aflegt, spreekt ook tot hem en de andere werkelijkheid, door gene in een ver verleden ervaren, krijgt onder dit lezen voor hem realiteit en drijft hem uit, haar eveneens te zoeken. Zo voert deze lectuur hem tot de grens van de ervaring dier andere werkelijkheid.

Men zegt hier misschien: ge overdrijft en maakt van den bijbel een automaat. Dat verwijt ware gegrond, indien het onze bedoeling ware te betogen, dat deze ervaring door het simpele lezen van den bijbel automatisch tot stand komt. Dat echter is zeer zeker niet het geval. Bedoeld is slechts, dat de ervaring van dit gebeuren uiteindelijk de grond is voor de voortgezette en regelmatige lectuur van den bijbel. Bij herhaling leest men hem als een dood boek, maar wanneer men hem ter hand neemt, wanneer het leven in crisistijd gekomen is, wanneer den mens zijn werelds houvast ontvalt, dan gaat deze bijbel plotseling open. Het kan natuurlijk ook gebeuren buiten zulke momenten van nood en het gebeurt ook metterdaad, maar een feit is, dat het bijbelwoord een ongemene kracht en vertroosting heeft in den nood. Het is deze potentie, die den mens telkens weer naar hem grijpen doet, die hem overtuigt van den rijkdom, welke er te vinden is in de erkenning van Christus als zijn Heer.

Evenwel, het lezen is ook weer de religieuze ervaring zelf niet. Religieuze ervaring wil zeggen ervaring van een andere werkelijkheid en die kan door het lezen wel gewekt worden, maar het lezen zelf is die ervaring niet. Dat lezen getuigt slechts van die andere werkelijkheid, wijst den weg en voert tot de poort van het ontmoeten. Die andere werkelijkheid zelf is God, is de Heer. Wanneer Hij uit het lezen tot den mens komt, is het met het lezen zelf gedaan. Datzelfde geldt van alle lectuur, ook de stichtelijkste. Haar werking is geen andere dan één analoog aan die van de Schrift en hetzelfde geldt van de prediking, die immers verkondiging wil zijn van het woord Gods. Zij wil bediening zijn van dat woord, d.w.z. het thuis brengen, daar waar het hoort, n.l. bij het hart van den mens. Ook die prediking wil wekken. Men hoort niet voor niets zo vaak aan het einde daarvan: „En nu gij, mijn hoorder, hoe staat het met u? Wat heeft dit woord u persoonlijk te zeggen? Hebt gij die zekerheid, hebt gij dat vertrouwen, waarvan” enz. Hier wordt het getuigenis, door den bijbelschrijver gegeven, van wat hij van

Gods werkelijkheid ervoer, den hoorder aan het hart gelegd, het wordt voor hem geplaatst als een oproep. Hoe staat het met u, wat doet ge ermee?

Ja, wat doet de mens ermee? Hij zal dat woord, als hij het ten minste de moeite waard vindt, moeten overdenken. Dat overdenken noemen wij mediteren, omdat het een overdenken is van zaken, die andere werkelijkheid betreffende en wel een overdenken met een erin betrokken zijn van het eigen Ik. Zonder die betrokkenheid van het eigen Ik ware het speculatie. Het meditatieve wordt immers juist door dit accent van zelf erin gemengd te zijn bepaald. Hoe ver brengt hem nu die meditatie? Hier komt men op een terrein, waar de verschijnselen in elkander beginnen over te lopen. Hoever strekt zich het begrip meditatie uit? Strikt genomen is mediteren, overdenken, een zuiver eenzijdige actie van het individu; er is niemand in gemengd dan uitsluitend hijzelf en men kan dan ook terecht volhouden, dat meditatie nimmer verder voert dan de poort der ontmoeting met de andere werkelijkheid. Zodra meditatie meer wordt dan reflectie over die andere werkelijkheid en de eigen verhouding daarmede en opklint tot realisering van contact daarmede, is men in het stadium der mystieke oefening gekomen en, aangezien de andere werkelijkheid hier een persoonlijk God is, met en tot wien men dus spreekt, van het gebed. Dat gebed behoeft nog niet den zo vertrouwden vorm van aanspraak en toespraak te hebben: het zal integendeel in dit grensgebied van contemplatie en gebed den vorm aannemen, welke in de Christelijke mystiek bekend is onder den naam van inwendig gebed. Maar het is in ieder geval gebed, evengoed als alle aanbidding, omdat zij een persoonlijk God betreft, hier binnen de grenzen des gebeds valt <sup>8)</sup>. Religieuze ervaring kan onder de hier bestaande vooronderstellingen nooit anders zijn dan persoonlijk ontmoeten en dat wordt niet gerealiseerd in lezen of luisteren of in meditatie. Die voeren slechts tot aan die realisering, omdat zij de realiteit van de mogelijkheid ener relatie met God bewust maken, zij zijn de wegen, waarlangs de ziel wandelen moet, om er te komen, zij sterken haar in haar geloof, zij overtuigen haar van haar eigen kleinheid en van Gods grootheid, zij

---

<sup>8)</sup> Heiler's definitie „Anbetung ist die kontemplative Hingabe an einen höchsten Wert“ is hier minder van toepassing dan zijn definitie van gebed als „lebendiger Verkehr mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott“; zie F. Heiler, Das Gebet, pp. 415, 413.

verdeemoedigen haar en doen haar in haar verlatenheid uitzien naar God, wyl zij de ziel klaar voor ogen stellen, dat zij zonder God niets is en niets kan in de wereld, zij drijven haar uit om tot God uit te roepen al haar eigen nood en de heerlijkheid des Heren. Wanneer het tot dat uitspreken komt, is de meditatie overgegaan in gebed. Dat uitspreken nu doorbreekt elk ogenblik zowel lezen als mediteren; het is het onmiddellijk antwoord der ziel op het gelezene, het gehoorde, het overdachte en het richt dat antwoord tot God, hopende zijn stem te zullen vernemen.

Dat gebed is dus wel een zeer belangrijk ding in de praktijk der religie. Voor wij ons daar verder mede bezig houden, dient echter eerst de vraag te worden beantwoord, of er buiten het gebed om nog andere gelegenheden zijn, waarbij de relatie tussen God en mens, waarvan men leest of waarover men mediteert, wordt gerealiseerd. Een terugblik op het voorgaande leert, dat zulks met de voorlezing van wet en belijdenis zeker niet het geval is, dat de zegen zich aansluit bij het gebed, dat ook de doop hier niet in aanmerking komt, daar deze slechts directe betekenis heeft voor wie hem ontvangt, hetgeen praktisch altijd een onwetend kind is, zodat alleen avondmaal en gezang overblijven. Van deze is het avondmaal ongetwijfeld zulk een gelegenheid; het is in wezen een dramatisering dezer relatie, welke door de in die dramatisering bereikte innerlijke verdieping ruimer gelegenheid krijgt om tot stand te komen. De gemeenschap wordt daarin als feit voorgesteld, niet als opgave. Toch blijft zij ook opgave, daar haar aanvaarding als vaststaand feit weder als magie gevoeld zou worden. Het wordt dan ook door gebed begeleid om de gemeenschap, die hier wordt uitgedrukt, inwendig te mogen beleven. Zo nadert het sacrament weder het gebed en valt daarop opnieuw den vollen nadruk als het middel bij uitnemendheid ter realisering van de relatie tussen God en mens. De zeer geringe frequentie van de viering van het avondmaal heeft de strekking, de belangrijkheid van het gebed nog te accentueren.

Evenzeer blijkt de betekenis van het gebed uit het gezang. Het gezang is het voornaamste hulpmiddel van den cultus en is in wezen niet anders dan een gedramatiseerd gebed, of men dit nu opvat als smeekgebed, als spreken tot God, of als lofzang, als verheerlijking van God. In dezen laatsten vorm kan het gezang zich bewegen op de grens van meditatie en gebed, zonder dat altijd volkomen duidelijk is, waarmede men te maken heeft. Niet voor niets kreeg het daarom die belangrijke

plaats in den eredienst. Het is een versterking van het gebed, het legt er een sterk gevoelsaccent op, het sleept allen mee in een gezamenlijk aanbidden en in een gezamenlijk smeken en de werking van dit gezang betekent voor velen één der belangrijkste momenten van den kerkdienst.

### III. *Het gebed*

Zo wijst dus alles heen naar het gebed als centrum dezer religie. Dat wij hiermede op den juisten weg zijn, blijkt wel uit Heiler's uiteenzettingen. „Religiöse Menschen und Religionsforscher bezeugen übereinstimmend, dass das Gebet der Mittelpunkt der Religion, die Seele aller Frömmigkeit ist. . . . Das Gebet ist ein lebendiger Verkehr des Menschen mit Gott. Das Gebet bringt den Menschen in unmittelbarer Berührung mit Gott, in ein persönliches Verhältnis zu ihm. Durch das Gebet wird die Religion ein Leben in Gott, eine Gemeinschaft mit dem Ewigen. Ohne das Gebet bleibt der Glaube eine theoretische Überzeugung; ohne das Gebet. . . . bleibt der Mensch Gott ferne, gähnt ein Abgrund zwischen dem Endlichen und Unendlichen”<sup>9)</sup>. Men kan dit wel voor juist houden. De vraag is alleen, of in dit alles niet wat overdrijving schuilt, een zekere angst om het niet dik genoeg te zeggen. Het is natuurlijk prachtig, dit spreken met God, dit ontmoeten van God, doch wanneer dit ook maar een schijn van werkelijkheid heeft, moet het iets geweldigs zijn, iets geheel anders dan hetgeen voor en na den maaltijd plaats grijpt (eventjes bidden, heet het daar vaak), zelfs iets geheel anders dan het innige gebed, dat met een zucht beëindigd wordt en waarvan men opstaat met het gevoel van vertroost en gesterkt te zijn. God te ontmoeten verbrijzelde zelfs den rechtvaardigen Job, die daarna belijdt, berouw te hebben in stof en as (42 : 5 en 6). Wanneer God inderdaad de Heilige is, de Schepper van hemel en aarde, dan moet die ontmoeting, zelfs al is Hij tevens God der liefde, voor een onheilig mens, die nu eenmaal ook tegenover zichzelf nimmer geheel waarachtig zijn kan, een volstrekt fiasco wezen, dat hem van zijn voeten werpt en met Ezechiël na diens eerste gezicht zeven dagen stom doet zitten. Er is enige reden al deze geweldige uitspraken over het gebed met een licht wantrouwen te bezien. Zij schijnen meer aan te geven, wat het gebed binnen

---

<sup>9)</sup> O.c., pp. 416, 417.

een bepaald gezichtsveld behoort te zijn, dan wat het werkelijk is. Wij vragen echter alleen naar de realiteit wat behoort, is zaak der theologen. Deze realiteit van het gebed is de kern van dit godsdienstig streven en alleen wanneer het ons gelukt haar te benaderen, kan men hopen enig antwoord te vinden op de vraag, wat den mens tot dit gebed drijft.

Deze vraag is de centrale vraag voor het gehele bestaan van dezen religievorm, die zich kennelijk om het gebed gegroepeerd heeft. Men kan haar niet afdoen met een beroep op de voorstellingswereld, van welke men uitgaat, want het is niet aannemelijk, dat deze voorstellingswereld een van het gebed onafhankelijk bestaan zou voeren. Ook die voorstellingswereld is probleem, stelt de vraag, wat den mens tot haar drijft. Het gebed, als centrale handeling der religieuze praktijk, kan even goed oorzaak als gevolg van die voorstellingswereld zijn. Beide behoren bij elkander en men mag bepaaldelijk niet beginnen met het geloof prae-existent te verklaren. Het geloof in deze voorstellingswereld heeft alleen belang door de ermede verbonden, in het gebed culminerende, religieuze praktijk. Zonder die praktijk is dat geloof van geen meerdere importantie dan de veronderstelling, dat er mensen op Mars wonen. Wanneer hier, in plaats van eerst den oorsprong der voorstellingswereld te willen doorgronden, de vraag gesteld wordt, wat den mens drijft tot het gebed, geschiedt dat in de overtuiging, dat daarmede de vraag naar de voorstellingswereld tevens gesteld is, omdat zij door dat gebed geïmpliceerd wordt, wat van het omgekeerde, n.l. dat die voorstellingswereld het gebruik van het gebed impliceert, niet met zoveel stelligheid gezegd kan worden. Wanneer men dan een motief vindt voor het gebed, wijst dat wellicht den weg naar de beweegredenen voor de conceptie der voor het gebed noodzakelijke voorstellingen. Men loopt op deze wijze ook niet het gevaar — zoeven reeds gesignaleerd — dat men van het gebed alleen maar zeggen gaat, hoe of wat het behoort te zijn en de werkelijkheid daarbij uit het oog verliest.

Men doet dus goed de vraag naar het gebed zo nuchter mogelijk te stellen en te vragen: wat zoekt de mens in het gebed? Wat wenst hij erdoor te verkrijgen? Men kan op die vraag een menigte van antwoorden geven. Heiler heeft er een groot aantal bijeen gebracht en, voor wien het nog niet weten mocht, duidelijk gemaakt, dat het gebed allermint een cultusvorm is van het Christendom alleen. Men kan er moeilijk aan beginnen van deze opsomming een uittreksel te maken. Dat

zou hier ook geen zin hebben. Hier zijn alleen van belang de gebedsvormen, die verband houden met de hier beschreven uiting van modern Christendom. Dat zijn inzonderheid het gebed in het oude en het nieuwe testament, die, al vinden zij allerminst slaafse navolging, toch in vele opzichten inspirerend en richting gevend werken op het gebed van den modernen mens, hetzij omdat deze daarin het wezen van het gebed vindt, hetzij omdat hij naar aanleiding daarvan zijn eigen gebedshouding bepaalt.

Het oud-testamentisch gebed vertoont een ontzaglijke variatie. In de psalmen vindt men gebeden van allerlei aard en strekking bijeen, men vindt gebeden in de profeten en in de boeken van Mozes, er zijn gebeden bij van wraakzuchtigen en eudaemonistischen aard, zo goed als lofzangen en loutere profetieën, zoals bijv. het gebed van Habakuk, dat reeds aan het begin overgaat in een ontzettend visioen. Vraagt men, waarom die oud-testamentische mens alzo bidt, wat hij in zijn gebed zoekt en vraagt en uitspreekt, dan kan men in hoofdzaak de volgende categorieën onderscheiden:

1°. Het verzoek om hulp in allerlei omstandigheden en moeilijkheden, waarbij in vele gevallen aan het verzoek kracht wordt bijgezet door de aflegging van een gelofte dan wel ter ondersteuning van het verzoek van zulk een gelofte melding wordt gemaakt of doordat men er op wijst, dat door de verhoring van het gebed Gods eigen eer bevorderd en gediend wordt. Heiler spreekt in dit verband van middelen ter overreding <sup>10)</sup>, bij de gelofte zelfs van een louter *do ut des* <sup>11)</sup> en heeft weinig waardering voor deze uitingen. Naar mij voorkomt ten onrechte. In het beroep op de eer Gods, die bij de verhoring van het gebed in het geding is en met name in het gebed in de psalmen een belangrijke rol speelt, is niet louter slimheid aan het woord, die naar advocatenwijze de bede zoekt aannemelijk te maken. Er steekt ook een ander element in, n.l. een sterk besef van de hoogheid en alleengeldigheid van den wil Gods, die slechts naar eigen goddelijke maatstaven handelt, tegelijkertijd ook van een belangrijke mate van zelfkritiek, waarbij men niet meer zo maar vraagt, maar den inhoud van het gebed toetst aan geldig geachte normen. Men komt hier wel niet tot het Uw wil geschiede, maar toch is reeds het besef levendig van de onderworpenheid van eigen wil

---

<sup>10)</sup> O.c., pp. 306 vlgg.

<sup>11)</sup> Ibid., p. 128; vgl. ook p. 65.

aan de kritiek van hoger maatstaf dan menselijk begeren. Ofschoon men iets dergelijks ten gunste van de gelofte zeker niet zeggen kan, gaat ook daar Heiler's kritiek te ver. Er steekt ongetwijfeld een zakelijk element in dit afleggen ener gelofte, maar wanneer men dit teveel op den voorgrond stelt, mistekent men het geheel. Juist het gebed met een gelofte is veelal een gebed van grote bewogenheid. Als voorbeeld geeft Heiler o.m. het gebed van Hanna in 1 Sam. 1. In dat gebed wordt metterdaad onder aflegging ener gelofte om iets gevraagd. De zakelijke sfeer van het *do ut des* is echter volmaakt afwezig, wordt ook niet zichtbaar bij de in het volgende hoofdstuk beschreven inlossing der gelofte, wanneer het gebed verhoord is. Er zit natuurlijk wel een zakelijke kant aan het geval, maar dat zakelijke is slechts één toon in een vol accoord van motieven, waarin uiteindelijk het geloof aan Jahweh's trouw en grootheid den boventoon voert.

2°. De uitstorting van een ganze scala van emoties, die het hart bewegen, van smart en bitterheid, van angst en verslagenheid tot volkomen overgave, overvloeiende vreugde en oplaijenden haat toe. In de psalmen vindt men dit uitstorten van het gemoed op allerlei wijzen vertegenwoordigd. Het is voor het bidden zo typerend, dat Hanna na haar gebed om een zoon tot den hogepriester zegt: „Ik ben een ongelukkige vrouw. Ik heb geen wijn of sterken drank gedronken, maar ik stortte mijn gemoed uit voor Jahwe. . . . om mijn grote zorgen en verdriet heb ik zo lang gebeden” (1 Sam. 1 : 15 vlgg). Ofschoon het gebed om iets te verkrijgen afzonderlijk gerubriceerd werd, is het dienstig er hier aan de hand van deze geschiedenis aan te herinneren, dat ook wens en verlangens behoren tot hetgeen op den bodem des harten ligt. Men oordeelt veelal zo gemakkelijk over eudaemonistische waarden, zo met de zekerheid van den man, die weet, dat de bakker om den hoek woont en beseft niet, hoe deze waarden soms alle andere in belang kunnen overtreffen.

3°. De bede om vergeving van zonden, begeleid door uitingen van berouw en beloften van beterschap. Het klassieke voorbeeld hiervan vindt men in psalm 51.

4°. Het uitspreken van een verterend verlangen naar God, naar het bijwonen van den tempelritus en naar de ervaring van Gods nabijheid en onmiddellijke tegenwoordigheid.

5°. Verheerlijking van Jahweh, van zijn daden en leiding, in welke een volstrekt vertrouwen uitgesproken wordt.

Men kan al hetgeen hier in het gebed gevonden werd ook op andere wijze samenvatten, n.l. als een uitstorten van het gemoed enerzijds en een smeken om heil anderzijds. Het woord heil vereist daarbij enige toelichting. Het is zeker geen eeuwig heil, dat hier gezocht wordt. Het leven na dit leven speelt in den Israëlitischen godsdienst geen rol van betekenis. In meer dan één psalm wordt zelfs het bestaan van een relatie tusschen Jahweh, den God des levens en de doden ontkend; heel duidelijk is dat het geval in Ps. 88, daarnaast ook in 6 : 6, 30 : 10 en 115 : 17. Een tegenovergesteld gevoelen blijkt alleen in de psalmen 49 : 16 en 73 : 23 vlgg.<sup>12)</sup> Het algemeen verlangen is duidelijk dat naar heil in dit leven. Daarmede is echter niet gezegd, dat in dit leven nu ook alleen eudaemonistische waarden worden nagestreefd. Men bidt ongetwijfeld vaak genoeg om trivialen voorspoed, maar uit de onder ten 4<sup>o</sup> en ten 5<sup>o</sup> genoemde punten blijkt nog een geheel ander moment, n.l. een zich verlustigen in en een verlangen naar de heerlijkheid Gods, die zich aan den mens openbaart in de natuur, in de geschiedenis van Israël en in de persoonlijke uitredding, die Hij geeft, die den mens verborgen is in dagen van druk en benauwdheid, wanneer de ziel schreeuwt om den Heer, „gelijk een hert schreeuwt naar de waterstromen” (ps. 42) en bekent, dat „Uw goedertierenheid beter is dan het leven” (ps. 63 : 4). Er is in het oud-testamentisch gebed naast en vermengd met die bede om trivialen voorspoed een op zichzelf staand verlangen naar God, een waardering van zijn nabijheid als heil, dat los staat van alle eudaemonistisch verlangen en van het smeken om uitredding. Het vertegenwoordigt daardoor in alle opzichten het gebedstype, dat Heiler als het profetische onderscheidt van het mystieke en beschrijft als spontaan, opstijgend uit de diepte der ziel, in hartstochtelijk roepen en zuchten het hart uitstortend voor den levenden God, met wien men worstelt om verhoring en daarmede, evenals het door naïef eudaemonisme gekenmerkte primitieve gebed, „wesentliche Aussprache der Not, Bitte um Heil und Seligkeit, Glaube an den hörenden, helfenden Gott”<sup>13)</sup>.

Dit laatste is een belangrijk punt. Jahweh is niet de onbewogen God der filosofen, maar de levende God Israëls, die toornt over hun zonde, een ijverig God, maar ook een God dien zijn toorn berouwt, als

<sup>12)</sup> De in dit verband ook wel genoemde plaatsen Ps. 16 vs. 9 vlgg. en 17 vs. 15 zijn onduidelijk.

<sup>13)</sup> Das Gebet, p. 338.



zijn volk zich tot Hem keert. Men kan hier van anthropomorphie spreken. Zeker is intussen, dat juist in dit anthropomorphe een bron van vertroosting ligt, omdat het de grond is van de gebedsverhoring. Jahweh hoort en Hij kent zijn volk. Hij is met dat volk door zeer bijzondere banden verbonden. De relatie tussen God en het volk Israël wordt zelfs opgevat als een verbond, waarbij Hij heil en voorspoed toezegt, zolang het volk zijn wet houdt. Het is op dit verbond, op deze toezegging, dat de vrome Israëliet zich in zijn gebed beroept en waaruit hij de zekerheid van zijn verhoring put. Zo overtuigd is hij daarvan, dat, wanneer in de praktijk die gebedsverhoring schijnt uit te blijven, dan wel per contrarie de voorspoed der goddelozen zijn verwondering wekt, hij niet komt tot twijfel aan de gegrondheid van zijn geloof (hetgeen volgens de wetten van het gezond verstand zijn eerste reactie behoorde te zijn) maar zich integendeel verzekerd houdt, dat in het einde toch de rechtvaardige gezegend zal worden en de goddeloze ellendig zal vergaan. Of wel dit alles brengt hem tot zelfinkeer, omdat hij in dien tegenspoed niet het noodlot, maar de tuchtigende hand Gods speurt, die hem en niet alleen hem, maar het gehele volk daarin bezoekt, om het terug te voeren tot het pad der wet. Wanneer ooit twijfel rijst, is het steeds om terug te keren tot vaster verzekerdheid dan te voren van Gods trouw aan zijn bondsvolk.

In al deze dingen is een grote naïeveteit. Men gelooft zonder meer en brengt al zijn noden bij God voor, zonder zich lang bezig te houden met de vraag of dat alles wel kan. Alleen in het zoeken naar een combinatie tussen de gezochte hulp en de grootheid van Jahweh's naam, blijkt bezinning op de vraag, of men al deze dingen maar zo bij God voor kan brengen. Daardoor is het echter een kinderlijk gebed, getuigenis gevend van een groot vertrouwen in de vaderlijke goedheid en barmhartigheid Gods. Als zodanig bezit dit gebed ook het vermogen den modernen mens te stichten, die daarin den harteklop beluistert van oprechte vroomheid, die haar toevlucht neemt tot den Heer en daarmede in hem het heimwee wakker roept naar ook zulk een vertrouwen, waarmede hij het vermoeide hoofd zal kunnen neerleggen op het kussen van de onwankelbare beloften Gods. Het overtuigt hem, dat er in het gebed een ontmoeten van God mogelijk is, dat den mens niet in eerste instantie verbrijzelt, zoals de ontmoeting met den Heilige moet doen vrezen en waarvan men op een enkele plaats in het oude testament eveneens melding gemaakt vindt, maar waarin God hem als een kind de hand

reikt en vertroost. Het zijn wel schrille tegenstellingen en tegenstrijdigheden, die zich rond het gebed voordoen.

Het nieuwe testament vertegenwoordigt tegenover de naïeveteit van het oude een opmerkelijke verdieping. Evenwel niet in dit opzicht, dat het de verschrikking van het ontmoeten Gods duidelijker naar voren brengt. Wel is ook hier de „schrik des Heren” niet onbekend, is er ook geen sprake van, dat de gebedshouding een minder eerbiedige zou zijn dan in het oude testament, maar het blijft er toch bij, dat die ontmoeting als een min of meer vanzelf sprekende zaak wordt gezien. Deze paradox blijft. Evenmin wordt hier het bidden om al, wat de mens behoeft, verworpen. Integendeel vindt men hier opwekkingen om altijd te bidden van een kracht, zoals men die in het oude testament vergeefs zoekt. Een sterk voorbeeld daarvan is de gelijkenis van den onrechtvaardigen rechter, daartoe strekkende, dat men altijd moet bidden en nooit den moed verliezen, zoals er uitdrukkelijk bij vermeld staat (zie Luc. 18 : 1 vlgg.). Niet minder sprekend is de geschiedenis, vermeld in Luc. 11 : 5—8, van den man, die een vriend heeft, dien hij te middernacht wekt om drie broden te lenen, daar hij gasten heeft gekregen. Zelfs al zou die vriend niet opstaan, omdat hij zijn vriend is, „om zijner onbeschaamdheid wil zou hij opstaan en hem geven, zoveel hij nodig heeft”. Ook in de brieven zijn de opwekkingen om veel te bidden talrijk en evenals in het evangelie is het vertrouwen in de verhoring van het gebed groot. „Bidt en u zal gegeven worden; klopt en u zal opengedaan worden.” Van het gelovig uitgesproken gebed worden zelfs wonderen verwacht. En toch is er een belangrijk verschil in accent. Dat ligt wel meest daaraan, dat niet, als in het oude testament, het heil in dit leven op den voorgrond staat. De instelling tegenover het leven is een fundamenteel andere door het overwegen van het eschatologisch moment. Het heil, dat men zoekt, is het eeuwige heil en daarmee is de richting van het gebed een andere geworden, evenals de richting van het denken. Er is minder optimisme tegenover het leven, minder optimisme ook tegenover eigen kunnen. De vrome Israëliet leefde in het vertrouwen, de wet wel te kunnen houden, zelfs al ontgaan hem zijn tekortkomingen niet, naar blijkt uit het grote loflied op de wet van den 119den Psalm. Paulus evenwel houdt het daarvoor, dat de wet alleen veroordeelt; zij klaagt den mens aan. Deze stemming brengt een grote verinnerlijking met zich. Het Onze Vader keert zich geheel van wereldse beslommering af. De bescheiden bede om het dagelijks brood kan men moeilijk eudae-

monistisch noemen, zeker niet in de versie van Mattheüs, waar het slechts voor heden gevraagd wordt. Wie tijden gekend heeft, waarin men iederen dag in spanning zat, of er morgen nog wel iets te eten zou zijn, heeft leren beseffen, welk een diep godsvertrouwen er nodig is, om alleen maar om dat dagelijks brood heden te bidden. Het gaat den mens heel wat moeilijker af, dan de woorden Uw wil geschiede met oprechte overgave te bidden. Het smeken om het brood heden betekent in feite een concreet afhankelijk stellen van het leven van moment tot moment in de hand des Vaders.

Ook op andere wijze blijkt deze verinnerlijking, met name uit de uitdrukkelijke subsumering van den wil van den gelovige aan den wil Gods. Zij komt tot uiting niet alleen in de bede Uw wil geschiede, maar ook in den Christelijken regel om bij enig voornemen te zeggen, zo de Heer wil en wij leven. In alle dingen staan de prioriteit van den wil Gods en de verborgenheid van dien wil voorop. Toch leidt dat niet tot quiëtisme; dat blijkt uit het aandringen op veel bidden, op onbescheiden bidden zelfs. Het is veel meer een ongebreideld godsvertrouwen, dat zeker is, altijd gehoord en verhoord te worden, zo zeker, dat in één der woorden van Jezus, en wel één, onmiddellijk aan het Onze Vader voorafgaande, die zekerheid zelfs de noodzaak van het gebed schijnt op te heffen: „Want God, uw Vader, weet, wat gij van node hebt, eer gij Hem bidt” (Matth. 6 : 8). Hier treedt een nieuwe paradox in het gebed naar voren: de mens wordt opgewekt om vooral veel te doen, wat feitelijk overbodig is. Het gebed heft zichzelf op en is toch noodzakelijk. Hoe kan dat? Waarom bidt men dan eigenlijk?

Het is hier niet de plaats op die vraag verder in te gaan. Er is nog een andere vraag, die zich opdringt. Ziet men dan niet, dat men zichzelf bedriegt, dat het gebed niet helpt, dat de dingen hun beloop nemen, onverschillig of men bidt of niet bidt? Neen, dat ziet men inderdaad niet, men heeft er zelfs voor gezorgd, het niet te kunnen zien, want uit den aard van het godsvertrouwen volgt, dat men zich, waar gebedsverhoring uitblijft, ervan overtuigd houdt, dat God, door aan die bede geen gevolg te geven, den bidder beter en heerlijker heeft verhoord, dan door hem te schenken, waarom hij Hem bad. Moet men dit alles niet een wel-georganiseerd zelfbedrog noemen? Het heeft er allen schijn van en toch is dit oordeel voorbarig. In de eerste plaats is het gebed zo vol paradoxen, dat er kennelijk nog wel iets meer achter steekt dan enkel begeren naar bepaalde concrete dingen en ten tweede is het bewijs voor

zelfbedrog even onmogelijk te leveren als dat voor gebedsverhoring; de waarheid en werkelijkheid van goddelijke dingen laten zich door geen wetenschappelijke methoden meten of bewijzen en met een oordeel daarover gaat men de grenzen der wetenschap te buiten. Voor het doel, hier nagestreefd, is het voldoende te weten, dat men aan de empirie geen gronden kan ontlenen, om overtuigd te geraken van de ontoereikendheid en nutteloosheid van het gebed. Bovendien gaat het ons niet om dit nieuw-testamentisch gebed, maar om dat van den modernen mens.

Wat vindt men nu van dit alles in het bidden van den modernen mens? Is hij, zoals Luther, die, door het bijbels gebed onderwezen, alle dingen des levens aan God voorlegt en van God een werkelijk direct ingrijpen verwacht, die bij God pleit op zijn beloften, in de Schrift geopenbaard, die aanhoudt in smeken en dringen, ja, zelfs tot dreigen overgaat: „Lasz mir doch dir nicht die Schüssel vor die Füsze werfen, denn so wir zuletzt zornig über dich werden, dir deine Ehre und Zins nicht geben, wo willst du denn bleiben?“<sup>14)</sup> Het lijkt er niet naar. Afgezien van het feit, dat het dreigen van Luther natuurlijk theologisch niet recht te praten valt, is er ook van een eenvoudig smeken om deze zelfde dingen des levens maar weinig sprake. Er zijn nog andere dingen van invloed op het moderne bidden dan alleen het bijbels voorbeeld. Er is nog een piëtistische, aan het quiëtisme niet vreemde invloed en daar is de invloed van het moderne denken, belichaamd in Kant, die zelf in zijn opvoeding den stempel van het quiëtistisch piëtisme zijner dagen onderging. Die beide staan van elkander niet zo ver af, als men denken zou. Beide verwerpen, ofschoon op verschillende gronden, het bidden om iets. Het wijsgerig gebed, omdat het God buiten den kosmos gesteld heeft en geen bovennatuurlijk ingrijpen in het gebeuren dulden kan, het quiëtistisch gebed omdat het, in sterke accentuering van het Uw wil geschiede, alle eigen willen en werken heeft opgegeven, zodat van het gebed alleen overblijft „der Gedanke an Gottes Gegenwart“<sup>15)</sup>. Op dezelfde wijze is het wijsgerig gebed niet anders dan resignatie; alleen wordt daar zelfs de gedachte aan Gods tegenwoordigheid kwestieus<sup>16)</sup>. Het is duidelijk, dat in het quiëtistisch streven de vroomheid een kans krijgt het wetenschapsideaal van een door supernaturele invloeden on-

---

<sup>14)</sup> Geciteerd bij Heiler, Das Gebet, p. 307.

<sup>15)</sup> Ibid., p. 283.

<sup>16)</sup> Ibid., pp. 189 vlgg.

gestoorde wereld te sparen en toch zichzelf te blijven. Wanneer men geen ingrijpen Gods meer zoekt of wenst, kan de causaliteit haar gang gaan.

Dit laat zich in de praktijk van het moderne bidden duidelijk waarnemen. Niet, dat men zich dat alles duidelijk bewust is. Integendeel vindt men bij Kohnstamm de mogelijkheid van het ingrijpen Gods met kracht gehandhaafd. Zelfs het dogma van de onveranderlijkheid Gods heeft hij als een dogma der wijsbegeerte en niet van het Christelijk geloof aan de kaak gesteld. God is de levende God, dien het berouwt, die het gebed hoort, die met ontferming bewogen wordt <sup>17)</sup>. En toch formuleert hij het diepste wezen van het gebed als „een bede om versterking van de leiding van den Geest, opdat wij klaar en duidelijk inzien, wat Gods wil met ons, zijn persoonlijke roeping juist tot ons is” <sup>18)</sup>. Met dit alles is het gebed om iets niet veroordeeld, het wordt niet voor onmogelijk gehouden, maar het is wel naar het tweede plan gedrongen. De moderne mens staat in hoge mate in de overtuiging van het Uw wil geschiede. Hij heeft alle naïeveteit afgelegd. Kohnstamm staat, dat blijkt o.m. uit zijn kritiek op de theologie van Ritschl, nog sterk aan bijbelse zijde, zo men wil aan de zijde van het naïeve bidden in zijn opvatting. De doorgaande lijn is echter die, van het in het gebed leren verstaan van hetgeen Gods wil is, van daarin kracht en sterkte te ontvangen voor het leven, dat wordt aanvaard als den mens opgelegd, een zaak, waaraan verder niets te veranderen valt. Het gebed is bovenal gebed om den Geest. Daarin wordt het ware bidden gevonden.

In feite steekt in dit alles een opmerkenswaardig compromis. Enerzijds is wel de hoogheid Gods erkend en zijn daadwerkelijke almacht, ook de voorzienigheid Gods, die inhoudt, dat God in de wereld werkt en in het gebeuren ingrijpt, maar anderzijds is dat ingrijpen toch sterk verkort. Het gebed om iets is beperkt tot het moment van groten nood en dan voelt men het nog als iets, dat toch eigenlijk niet behoort en overwonnen moet worden door den Geest en door het gebed om den Geest en de leiding Gods. Zo maakt het gebed om hulp, al is de natuur nog wel eens sterker dan de leer, plaats voor dat om steun, het gebed om uitredding voor dat om kracht. In plaats van het wringen om aan de concrete situatie te ontkomen, zoekt men sterkte om haar het hoofd te

---

<sup>17)</sup> Vgl. De Heilige, p. 81.

<sup>18)</sup> Ibid., p. 266.

bieden en te dragen. Zo wordt het ingrijpen Gods in de wereld door deze menselijke bescheidenheid en moed gereduceerd tot een ingrijpen Gods in de ziel. Zijn inwerking wordt verlegd van een plaats, waar zij waarneembaar is (of beter was, want de moderne mens ziet er niets van) naar een plaats, waar zij aan alle contrôle onttrokken is, naar de diepte der ziel. Het ingrijpen Gods is daarmee wel ingekort, maar ook veilig gesteld. Het wetenschappelijk geweten behoeft hier geen tegenspraak meer te vrezen, omdat van nu aan de transcendente werking van het supernaturele zich voltrekt binnen het mysterie van den mens, in zijn persoonlijkheid, daar, waar men desnoods geloven mag, dat de mens nog iets meer is dan alleen maar immanent phenomeen, zonder met de empirie in moeilijkheden te geraken.

Men zal wellicht opmerken, dat ik deze feitelijke verkorting van Gods almacht toch aan de geschriften van Kohnstamm of Is. van Dijk niet ontleend kan hebben. Dat heb ik ook inderdaad niet. Er is ook geen sprake van, dat dit alles een leer is. Wij zeiden reeds, dat de theologie de religieuze werkelijkheid niet is. De tegenspraak tussen het wetenschapsideaal en het geloof aan God, waarvan wij in het begin gewaagden, moet echter ergens tot uiting komen en al is het waar, dat men zich in de laatste jaren wat lossier durft maken van het strenge causaliteitsbegrip, dat men de wetenschap zelve ook niet meer zo adoreert, men heeft daarmee de hartelijke naïeveteit van het bijbels bidden niet eensklaps terug. Men kan het ook niet terug krijgen, omdat men die nu eenmaal niet bezit. Of dit gelukkig of betreurenswaardig is, doet hier niet ter zake. Van belang is slechts te weten, wat de moderne mens in het gebed zoekt en op die vraag laat zich nu het antwoord wel geven. Hij zoekt sterking der ziel in de gemeenschap met God, die in dat gebed gerealiseerd wordt. Die gemeenschap met God is de krachtbron, waaruit hij leeft en dat weet men zo goed, dat men steeds opnieuw die gemeenschap zoekt te ondervinden en te gevoelen. Uit haar wil men leven, omdat men, daarin staande, zich sterk gevoelt, beter, gelukkiger. Daarin vindt men rust voor het hart. Deze behoefte aan gemeenschap is duidelijk iets meer dan die aan een soort supernaturele stimulans. Door zulk een stimulans zoekt men zichzelf te handhaven, men dringt iets weg, men moet ergens overheen. Hier keert men tot zichzelf in, hier belijdt men zijn zonden en tekortkomingen, hier buigt men het hoofd in onderwerping, hier begeert men niet de macht om te strijden, maar vrede om

vanuit dien vrede voort te kunnen gaan. In al deze dingen is het gebed het tegengestelde van een stimulans.

Men mene niet, dat de moderne mens met deze beperkte gebedsopvatting het algemene religieuze spoor bijster is. Dat blijkt wel, wanneer men dit gebed met het bijbels gebed vergelijkt. Ondanks de veelszins andere instelling tegenover het supernaturele, is het modern gebed allerminst een zielloos gebed en men vindt er alle punten, welke hierboven van het oud-testamentisch gebed werden opgesomd, in terug. Er zijn *natuurlijk* verschillen; de haatgevoelens zijn uit het gebed gebannen, maar het enige belangrijke onderscheid is feitelijk, dat de bede om hulp heeft plaats gemaakt voor die om geestelijken steun. Al het overige is gebleven: de uitstorting van de gevoelens, die het hart bewegen, de belijdenis en de bede om vergeving van zonden, het betuigen van een brandend verlangen naar God (hoe spreken juist psalmen als de 42ste en de 63ste den modernen mens aan!), het prijzen van den naam des Heren, het is alles present.

Dit laatste mag allerminst bevreemden. Wanneer het gebed beoefening is van gemeenschap, ligt dat feitelijk voor de hand. Dan spreekt het vanzelf, dat de bidder daarin alles mededeelt, wat hem beweegt, dat hij zijn hart uitstort en daarbij melding maakt van zijn verlangen naar en zijn liefde tot God, dat hij God prijst en smeekt hem door de vergeving zijner zonden weer in de rechte verhouding tot Zich te brengen. Alleen in het herstel van die verhouding kan hij rust vinden, wanneer de stormen des levens hem bedreigen. Dan vindt hij ook de kracht, om de grootste moeilijkheden te boven te komen. Dat is de kracht, waarvan Jesaja spreekt: „De jongen zullen moede en mat worden en de jongelingen zullen gewisselijk vallen, maar die den Heer verwachten zullen de kracht vernieuwen, zij zullen opvaren met vleugelen gelijk de arenden, zij zullen lopen en niet moede worden, zij zullen wandelen en niet mat worden” (40 : 30 vlg.).

Daarom kan het gebed bij een simpel herhalen van het Uw wil geschiede niet blijven staan. Het uitstorten van het hart voert verder. Wie in de gemeenschap des gebeds het vertrouwen uitspreekt, dat hij stelt in God, kan zelfs niet blijven stilstaan bij het gebed om sterking en steun, ook niet bij dat om inzicht in hetgeen Gods wil met ons is, dat, hoezeer het de feitelijkheden aanvaardt, toch reeds meer is en meer doet dan berusting uitspreken alleen, daar het toch ook iets voor den mens zelf vraagt. Juist werkelijke gemeenschap moet voeren tot een volledig

uitspreken van al wat werkelijk leeft op den bodem van het hart en al zal men de eigen wensen en verlangens, die op dien bodem leven — en hoezeer leven ze daar! — al biddend trachten te submeren aan Gods wil en leiding, er kan geen sprake van zijn, dat dat zo maar gaat. Vandaar, dat men in het gebed, ook al vindt men zelf, dat het niet zo hoort, toch telkens weer die verlangens zal uitspreken, dat men zich daar toch weer de theoretisch mogelijk gebleven macht Gods tot ingrijpen herinneren zal en eenvoudig bidt om hulp, om uitredding. Wat is er ook niet in nood door moderne mensen gebeden, gebeden nog wel om die zo hoogmoedig voorbij gegane eudaemonistische waarden, die in het gebed niet of nauwelijks thuis schenen te horen in den tijd, dat er nog een bakker om den hoek woonde!

Wil dit nu zeggen, dat in den grond der zaak toch eudaemonistische motieven aan het gebed ten grondslag liggen? Dan heb ik mij al zeer onduidelijk uitgedrukt. De bedoeling is juist te betogen, dat niet eudaemonistische begeerte voert tot het gebed, maar dat omgekeerd het gebed voert tot het uitspreken van die eudaemonistische begeerten. In feite betekent het een bedreiging van de gebedsgemeenschap, wanneer men het uitspreken dier begeerten geheel uit het gebed bant. Dat de formulering dier begeerten, ondanks de bezwaren, die men er tegen heeft, omdat het van het gebed zo gemakkelijk een brok egoïsme maakt, uit het gebed niet geheel verdwenen is, bewijst, dat dit bidden inderdaad een levend bidden is. Het gevaar voor egoïsme is ook niet zo groot als men het hier voorstelt. Zolang het besef van de hoogheid Gods, van de prioriteit van zijn wil levendig is, zolang zal het met dat egoïsme wel schikken. Het bezwaar tegen dit bidden komt dan ook minder uit deze vrees voort dan uit de wereldbeschouwing, die van een dergelijk ingrijpen Gods, als hiertoe nodig, feitelijk niet weten wil. Van het gevaar, dat het gebed middel tot verkrijging wordt, is de moderne mens ver genoeg verwijderd, dat hij zich daar grote zorgen over zou behoeven te maken.

#### IV. *Het motief*

Keren wij thans terug tot het doel van deze lange uiteenzetting. Gevraagd werd, wat de moderne mens in zijn religie zoekt, wat hem tot die religie drijft en die vraag werd toegespitst in de vraag, wat hij



zoekt in het gebed. Als antwoord daarop vonden wij: gemeenschap met God. Het gaat niet om enig pragmatisch doel, althans niet in eerste instantie, maar om die gemeenschap. Daaruit laten eventuele pragmatische doeleinden, die daarin tevens gezocht worden, zich gevoeglijk afleiden. Past men dit antwoord toe op de gehele phaenomenologie zijner religie, dan vindt men de juistheid van dit antwoord bevestigd. Al aanstonds, wanneer men vraagt, wat haar nu eigenlijk als het hoogste goed geldt, krijgt men een antwoord, dat in deze zelfde richting wijst. Niet, dat men dit antwoord zo voetstoots geeft, want tegen den term hoogste goed zal men veelal bezwaar maken. Dat neemt niet weg, dat er toch ook voor deze religie een hoogste ideaal geldt, waardig om na te jagen. Dat nu is ongetwijfeld het staan in de rechte verhouding tot God. Daarin is alles samengevat, zowel de afwijzing van tijdelijk of eeuwig heil als uiteindelijk doel der godsvrucht, als de belijdenis, dat een ethisch leven, dat zich stelt in dienst van den naaste, noodzakelijk is voor den waren dienst van God. De liefde tot den naaste is geen minder gebod dan dat tot het liefhebben van God en die twee gaan niet buiten elkander om. Alleen zo komt men in die rechte verhouding tot God, waarin de mens vrede heeft. Dien behoeft men, dien zoekt men. Haar zin en werking kan deze rechte verhouding echter alleen daaraan ontleenen, dat zij gemeenschap is.

Doch niet alleen daaruit blijkt de gemeenschap en het zoeken daarnaar de kern dezer religie te zijn. Ook bijbellezing en meditatie beogen in werkelijkheid niets anders dan het ontsluiten van, het indringen in die gemeenschap. Men laaft zich aan het getuigenis van anderen over de daden Gods en de ervaring van zijn werkingen en voelt zich daardoor aangespoord ook zelf God te zoeken. Meditatie, sacramenten, gezang, het spreekt alles van die gemeenschap met God en wekt den mens op daarnaar te trachten. De eredienst brengt deze gedachte niet minder sterk naar voren. Hij begint met den zegen Gods, met de betuiging van zijn nabijheid. Al wat daarop volgt, de voorlezing van wet en belijdenis, het gezang en bovenal het gebed, waarin altijd om Gods Geest in het midden der gemeente gesmeekt wordt, strekt slechts om de noodzaak van die gemeenschap sterker te doen gevoelen en de gemeente in te leiden tot hetgeen nog altijd het centrum is van den eredienst, de verkondiging van het Woord, van hetgeen God tot zijn gemeente te zeggen heeft en daarmee tot erkenning van dit grote, dat God tot den mens komt.

Er zijn nog andere redenen om in die uit het gebed naar voren gekomen behoefte aan gemeenschap een zeer belangrijk punt te zien. Stelt men dit als drijfveer tot het gebed, dan schijnt het mogelijk van hieruit een verklaring te vinden voor de hierboven in het gebed opgemerkte paradoxen. Dan laat zich verklaren, waarom men veel moet bidden en toch het gebed feitelijk overbodig is, omdat uw Vader in den hemel weet, wat gij behoeft, eer gij Hem bidt. Dan begrijpt men, dat bij het gebed een almachtig God behoort, die in liefde tot den mens komt, dat de mens in het gebed altijd weer vraagt en vragen moet, ook al meent hij zelf, dat het feitelijk zo niet behoort. Zelfs schijnt het niet uitgesloten van hieruit een verklaring te vinden voor het raadselachtige feit, dat de ontmoeting met God enerzijds, omdat Hij de Heilige is, voor den mens een totaal fiasco zijn moet, dat hem van zijn voeten werpt en men er anderzijds toch zo gemakkelijk toe komt, zijn aangezicht te zoeken en te vinden, zonder dat dit gebeurt. Tenslotte behelst dit zoeken naar gemeenschap ook een verklaring voor het juist in dezen kring zo sterk geaccentueerde gevoel der „schlechthinnigen Abhängigkeit”. Alleen waar dat gevoel bestaat is het volkomen vertrouwen mogelijk, dat voorwaarde is voor een volkomen gemeenschap. Het afhankelijkheidsgevoel is echter niet het primaire; het is een nadere precisering van den aard der hier gezochte relatie. Hoofdzaak blijft die relatie zelf, de gemeenschap en dat geeft al aanstonds nauwere aansluiting bij de mystici, voor wie juist deze gemeenschap zo bij uitstek karakteristiek is, hetzij als streven naar éénwording met de godheid, hetzij op de wijze, waarop Augustinus als Christelijk mysticus het formuleerde: „Mijn hart is onrustig in mij, tot het rust vindt in U, o God”. Wel is dat streven bij de mystieken veel nadrukkelijker dan bij dien gewonen mens, dien wij trachtten te beschrijven, doch het grondmotief is hetzelfde.

De beschrijving van de ethische richting is intussen meer een inleiding geworden op het Christelijk gebed, zoals het in breder kring binnen het Protestantisme beoefend wordt. Dat kon moeilijk anders, zomin als deze beschrijving van de religieuze praktijk en wat daarmede samenhangt iets anders worden kon dan een beschrijving van allerlei zaken, die ook buiten de ethische richting voorkomen en gelding hebben. Men zal herhaaldelijk hebben geconstateerd, in hoe sterke mate dit het geval is. De toespitsing op één bepaalde groep bood echter het voordeel concreet te kunnen blijven en toch, waar dat nodig was, op andere mogelijkheden te kunnen wijzen. Het laatste geschiedde met name bij het

gebed om eudaemonistische waarden. Zo rijst door deze beschrijving van één bepaalde richting, die op zichzelf zeker niet maatgevend is voor hetgeen er leeft binnen den kring van het Christendom, een vraag, die veel meer omvat dan deze richting alleen en ook voor andere typen van Protestants-Christelijke godsdienstigheid, bij welke het gebed het centrum vormt van de religieuze praktijk, van fundamentele betekenis is. Het is deze vraag: Wanneer inderdaad het gebed de behoefte aan gemeenschap tot motief heeft, vanwaar dan die behoefte aan gemeenschap? Men kan die vraag nog wat toespitsen, want wanneer de vraag gesteld wordt, waarom men bidt, dan ziet men die niet alleen door critici, maar ook door gelovigen vaak in de eerste plaats beantwoord door de vermelding van het nut, het doel van het gebed, d.w.z. door datgene, waarom also in het gebed gevraagd wordt. Dit stelt een tweede vraag, n.l. deze: wanneer het gebed middel is om tot gemeenschap te geraken, vanwaar dan dat eigenaardig karakter van dat middel, dat zijn ware wezen verbergt achter een pragmatisch doel, dat zijn eigenlijk doel niet is? Dit paradoxaal karakter van het gebed, dat zich reeds eerder vertoonde, zal ons straks uitgebreid bezig houden. Doch wenden wij ons eerst tot de primitieven — want om hen is dit alles begonnen — om te zien, welke behoefte in hun godsdienst tot uiting komt.

### HOOFDSTUK III

#### DE RELIGIE DER MARIND-ANIM

De voornaamste bron onzer kennis van de Marind-anim is de monografie van Dr. Paul Wirz, *Die Marind-anim van Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, vier delen in twee banden, uitgegeven door de Hamburgische Universität in de *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde*, Bd. 10 en 16, Hamburg 1922—1925. Ofschoon geenszins feilloos, bevat zij zeer uitvoerige en waardevolle gegevens over de vele en grote feesten van dezen stam en een belangwekkende mythen-verzameling. De overige literatuur, hoewel zeer uitgebreid, is in hoofdzaak slechts van belang als aanvulling en correctie op het totale beeld der cultuur, dat ons door Wirz getekend is. Een overzicht daarvan is te vinden in mijn dissertatie *Godsdienst en Samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea* (1934), waarin een samenvatting en tegelijkertijd een ethnologische bewerking gegeven werd van de tot dat jaar verschenen stof. Later viel mij het voorrecht te beurt (van 1936—1938) als controleur van Zuid-Nieuw-Guinea met de Marind-anim ook persoonlijk kennis te maken. Ofschoon het niet mogelijk viel tot een volledige correctuur van het materiaal te geraken, daar de mensen zich over hun ouden godsdienst niet wensten uit te laten, zeker niet tegenover den vertegenwoordiger van het bestuur, dat noodgedwongen tegen hun feesten had moeten optreden tengevolge van de uitgebroken epidemie van venerisch granuloom, die door het erotisch karakter dier feesten het volk bijna ten gronde had gericht, gelukte het wel op verschillende punten tot juister inzicht te komen. Een deel der in dien tijd verzamelde gegevens is verwerkt in mijn opstellen *Zuid-Nieuw-Guinea onder Nederlandsch bestuur: 36 jaren*, *Tijdschr. Bat. Gen.* dl. 79 (1939), *Een reis naar het Gab-Gab-gebied en Eén en ander over de bevolking van het Boven-Bian-gebied*, beide in dl. 80 van hetzelfde tijdschrift. De rest van mijn materiaal ging met de Japanse invasie verloren. \*) Voor de hier gegeven samenvatting wordt in de eerste plaats verwezen naar mijn dissertatie. Ik zal die daarom niet iederen keer citeren; wel zal ik, waar mijn mening thans van

\*) Sedert vond ik het grootste deel daarvan bij een bezoek aan Lombok terug.

de toen verkondigde afwijkt, daarvan met vermelding der bronnen rekenschap afleggen. Tevens wordt de aandacht van den lezer gevestigd op de bijlage van dit boek, waarin ter vereenvoudiging van de lectuur van dit hoofdstuk een overzicht is gegeven van de stamorganisatie met een index op de talrijke hierin voorkomende inheemse stammen.

## I. Inleiding

De Marind-anim vormen een groten stam, die de kust van Zuid-Nieuw-Guinea bewoont vanaf den Zuidelijken ingang van Straat Marianne tot halverwege den afstand, die Merauke scheidt van de Australische grens. Ook woont iets verder naar het Oosten nog een kleine groep Marind-anim in het Kondo-gebied, dat als een enclave ligt ingesloten in het woongebied der Kanum-anim<sup>1)</sup>. Tot de Marind-anim worden ook gerekend de bewoners van het stroomgebied van Kumbe en Bian en de groepen, die het gebied tussen Buraka en Bian bewonen. Het is dus een zeer uitgestrekt territoir, dat evenwel maar dun bevolkt is. Het dichtst is de bevolking aan de kust, doch ook daar zal zij in den tijd, waarop onze monografie ziet, n.l. dien, waarin het oude cultuurleven nog bloeide, wel nooit ver boven de 8000 gekomen zijn<sup>2)</sup>. Over een afstand van een paar honderd kilometer is dat nog maar zeer gering. Op deze kustbevolking richt zich onze beschrijving, want het stamgeheel vormt allerminst een eenheid. Niet alleen vormt de bevolking van het boven-Bian-gebied een eigen groep, die zich sterk onderscheidt van de rest, maar ook de groepen tussen Bian en Buraka en die langs de Kumbe tonen op verschillende punten een eigen karakter en de eenheid is, ondanks de taalovereenkomst, waarschijnlijk minder groot dan de literatuur doet vermoeden. Reeds Wirz merkte op, dat de kustcultuur een belangrijk uitstralingscentrum vormt. Men kan dit, in deze streken rondreizende, nog steeds waarnemen. Waar men komt, zoekt de bevolking haar eigen groepering te benoemen met namen, ontleend aan de clan-namen der Marind. Ik ondervond dat zowel aan de midden-Fly

<sup>1)</sup> *Anem*, plur. *anim* betekent mens. In deze en volgende niet-Nederlandse namen is u steeds oe.

<sup>2)</sup> Vroeger schatte ik dit aantal hoger. Men zie echter de tabellen achter in mijn opstel: 36 jaren, waarvan hier de paginering van den ook in boekvorm verschenen overdruk gevolgd zal worden.

als op Frederik-Hendrik-eiland. Dit proces heeft zich klaarblijkelijk ook elders afgespeeld. Zowel aan de Kumbe als in het kustgebied westen de Bian zijn naast de Marindinese clan-namen ook andere namen in gebruik, die er op wijzen, dat over het eigen sociaal systeem het Marindinese heengeschoven is<sup>3)</sup>. Wat zich thans als een eenheid voor doet, is, naar het schijnt, gevolg van cultuurverbreiding en assimilatie vanuit het kerngebied, dat zich uitstrekt langs de kust vanaf Sangasee in Oostelijke richting. Daarbinnen vormt deze Sangasee-groep zelf weer een zelfstandige eenheid met eigen dialect en eigen initiatie-ritueel, het zgn. *Imo*-ritueel. Aan dit laatste nemen, behalve de Marind in het binnenland russen Bian en Buraka, ook de bewoners van de meest Westelijk gelegen kampongs aan de Oostzijde van de Bian deel; taalkundig vormen die echter meer een eenheid met de meer naar het Oosten wonende Marind. Het dialect, dat gesproken wordt ten Westen van de Sangasee-groep, lijkt meer op het dialect van Sangasee, doch de overeenkomst met het Oostelijk dialect neemt merkwaardigerwijze naar het Westen gaande toe. De daar wonende Marind nemen allen deel aan het *Majo*-ritueel, het initiatie-ritueel der Oostelijke Marind, waarvan het mythisch centrum in de omgeving van Merauke ligt. Evenals de bewoners van Sangasee en omgeving hebben ook die van Kondo een eigen initiatie-ritueel, de *Rapa*. Deze verscheidenheid in rituelen belet overigens niet, dat daartussen een nauw verband bestaat. In overeenstemming met die eenheid in de verscheidenheid is de betreffende vredestoestand, die de dorpen aan de kust reeds in den ouden tijd met elkander verbond. Koppensnellen doet men elders en dat in het groot.

De Marind-anim bewonen de lage duinenrij, welke zich langs de vrijwel overal zandige kust uitstrekt. Daarachter begint het moeras, dat telkens onderbroken wordt door wederom zulk een lagen zandwal, die eens een zich aan de kust bevindende duinenrij was en evenals deze met klapperbomen is beplant. Hoofdvoedsel vormen sago, klapper en bananen. Daarnevens plant men op opgehoogde plantbedden wat ubi en vooral *wati*, een gewas, waarvan men den stengel uitkauwt. Het kauwsel wordt in een klapperdop verzameld en vervolgens opgedronken. Het is een scherpe, onaangenaam smakende drank, die een sterk slaapverwekkende uitwerking heeft. Hij komt daarin overeen met

---

<sup>3)</sup> Ik deelde daarover iets mede in mijn opstel over het boven-Bian-gebied, T.B.G., dl. 80, pp. 569 vlgg. Er was echter meer, dat nu verloren is gegaan.

de Melanesische *kava*, die echter waarschijnlijk toch iets anders is. Belangrijke middelen van bestaan vormen voorts de jacht en de vangst van kleine vissen en schelpdieren. De materiële cultuur staat op zeer laag peil; niet alleen zijn metalen onbekend, maar houtbewerking en vlechttechniek zijn ook minder ontwikkeld dan bij de omringende volken doorgaans het geval is.

Niet, dat de Marind zich van dit laatste enigermate bewust is. Hij heeft een goed ontwikkeld gevoel van eigenwaarde en acht zich geenszins de mindere van wien ook. Uiterlijk is hij dat ook bepaald niet. Hij is fors van bouw en in zijn merkwaardigen lichaamstooi heeft hij die forsheid nog geaccentueerd. Wie de talrijke platen aan Wirz' monografie doorbladert en die aan kan vullen met het beeld, aan eigen herinnering ontleend, ondergaat telkens weer de bekoring van de bizarre, spectaculaire versierselen, waarmede hij zich zo gaarne opschikt: de merkwaardige haarverlengselen van plantenvezels en bladeren, waarmede hij naar leeftijd en sexe verschillende kapsels maakt, welke gekroond worden met veren van casuaris en paradijsvogel, de slagstanden door zijn neus, de ringen in zijn oren en de bizarre schildering van zijn gelaat in zwart, rood, groen en geel zowel als de talrijke versierselen om borst en armen en de staart achter aan zijn gordel zouden, met minder zelfbewustzijn gedragen, onmiddellijk belachelijk worden. Den Marind echter sieren ze en maken hem tot wat hij zich voelt, een echt mens, al gaat hij praktisch naakt, hetzij, dat hij den penis opgetrokken draagt met de voorhuid geklemd onder den gordel of dat hij dien bergt in een schelp of dop. Helaas komen de vrouwen er minder fraai af. Zij dragen als schaambedekking alleen een tussen de benen doorgetrokken gordel van plantenvezels en ontberen zodoende den zwier van de rokjes, welke de vrouwen in de Western Division of Papua zo goed weten te dragen. Wel hebben ook zij uitvoerige haarverlengselen, maar de kroon van veren ontbreekt eraan. Eigenlijk zijn zij in hun kleding en versiering slechts minder mooie mannen, een opvallend verschijnsel, dat wij ook op andere punten zullen ontmoeten.

Van een den gehelen stam omvattende organisatie is geen sprake. Wel vinden wij de leden der verschillende clans over het gehele territorium verspreid, maar er is geen organisatie, die de talrijke dorpen, waarin de stam uiteenvalt, met elkander verbindt. Het enige spoor van zulk een organisatie levert de viering van het *Majo*-ritueel, dat om beurten elk jaar door een andere groep van dorpen gevierd wordt. Elk dorp houdt

echter weer het ritueel afzonderlijk. De nauwste samenwerking bestaat bij de *Imo*, die de initiatie-riten gezamenlijk vieren. Voor het overige is elk dorp soeverein. De politieke organisatie daarbinnen is zeer democratisch. De oude mannen vormen er een informeel college, waarvan de leiding der zaken uitgaat. Het dorp zelf bestaat uit een aantal wijken, die ongemerkt in elkander overgaan. Zulk een wijk is de woonplaats der plaatselijke leden ener clan (de clan-organisatie doorkruist immers de territoriale) en bestaat uit één of twee mannenhuizen en enkele vrouwenhuizen. De sexen zijn er streng gescheiden. Geen vrouw zal een mannenhuis betreden en omgekeerd zullen de mannen de huizen der vrouwen niet binnengaan, tenzij ze er bepaald iets halen moeten. Men slaapt dus gescheiden en sexuele omgang vindt binnenshuis niet plaats. Even buiten het dorp bevindt zich de *gotad*, het jongenshuis, waar de jongens overdag verblijf houden vanaf den tijd, dat de puberteit nadert.

Van veel belang is de leeftijdsgroepering. De betekenis der leeftijdsverschillen is niet alleen vastgelegd in de superieure positie der oude mannen en in de onderscheidingen tussen ouder en jonger, in de verwantschapsterminologie gemaakt, maar ook in een stelsel van leeftijdsklassen, waarin de jeugd verdeeld is. Tegen de intrede der puberteit worden de jongens (*patur*) zwart geverfd en mogen niet meer overdag in het dorp komen, maar moeten verblijf houden in de *gotad*. Eerst na het invallen der duisternis mogen zij het dorp weer betreden om te gaan slapen in het mannenhuis bij hun zgn. *binahor*-vader, den beschermvader, onder wiens toezicht zij staan. Waarschijnlijk is deze functionaris niemand anders dan moeders (classificatoire) broer<sup>4)</sup>, die, behalve dat hij zijn mentor is en de voornaamste officiant op het feest gegeven ter ere van zijn bevordering tot een hogere leeftijdsklasse, ook in homoseksuele relatie tot den knaap staat. Homosexualiteit is overigens ook in de *gotad* aan de orde van den dag.

Zodra den knaap het haar, dat hem tot nu toe kort gehouden was, lang genoeg gegroeid is om er haarverlengselen in te vlechten, worden die daarin aangebracht. Van nu aan heet hij *wokeravid* en maakt hij deel uit van de eerste leeftijdsklasse, waartoe zijn vorige status slechts een overgang vormde. Er wordt daarom een feest gegeven waartoe hij

---

<sup>4)</sup> Ik kon dit bij informatie ter plaatse niet bevestigd krijgen. Dat zegt echter weinig, gezien de sexuele voorrechten aan dit ambt verbonden. Mij daaromtrent wijzer te maken dan ik was, wenste men allerminst. Vgl. mijn: 36 jaren, p. 84.



opnieuw zwart gemaakt wordt en de voor hem geldende verbodsbepalingen nog eens met kracht worden herhaald. Een schaambedekking blijft hem ontzegd en hij moet er zorg voor dragen geen vrouwen te ontmoeten of door hen gezien te worden. De *wokravid* zelf wordt spottenderwijze wel meisje genoemd. Na enige jaren komt hij in de leeftijdsklasse der *éwati*. Hij krijgt weer een anderen haartooi en voor het eerst ook een schaamschelp. Hij mag zich het gelaat beschilderen en zich versieren met allerlei opschik; in deze klasse wordt de neus doorboord, om daarin voorwerpen ter versiering te kunnen aanbrengen. Ofschoon hij overdag nog niet in het dorp mag komen, neemt hij wel deel aan de 's avonds gehouden feesten en dansen, waar hij zich gaarne door de meisjes bewonderen laat. Veelal verlooft hij zich in dezen tijd. Sexueel verkeer is hem officieel nog niet toegestaan, maar bijster streng wordt daaraan, naar het schijnt, de hand niet gehouden. Volledige vrijheid krijgt hij eerst, wanneer hij enige jaren later *miakim* wordt en de *gotad* verlaat. Hij krijgt weer andere haarverlengselen en zijn tooi heeft een typisch erotische betekenis. O.a. draagt hij den penis niet meer verborgen in een schaamschelp, maar opgetrokken en vastgeklemd onder den gordel. Hij trouwt gewoonlijk spoedig daarna en behoort van nu aan tot de getrouwde mannen. Hij wisselt nu weder van haartooi en zal dat nog enige malen doen, om bij het klimmen der jaren langzamerhand alle versierselen af te leggen en zijn plaats in te nemen onder de oude mannen, de leiders van het dorp. Zolang hij nog krachtig is en helder van verstand, geniet hij ieders respect. Gelukkig, zo hij dien tijd niet overleeft. Stokouden, met wie men geen raad weet, omdat zij zichzelf niet meer helpen kunnen, worden soms zonder meer afgemaakt.

Parallel met de leeftijdsklassen der jongens lopen die der meisjes. Deze worden echter niet afgezonderd en onderscheiden zich alleen door verschillende haardrachten. Wel krijgen ook zij zgn. beschermouders, maar van enig belang dier functie blijkt nergens iets. Terwijl de leeftijdsklassen der jongens kennelijk op de initiatie gericht zijn en daarmede samenhangen, vormen die der meisjes niet meer dan een cultuur-ornament, dat geen speciale functie heeft. Het is kennelijk navolging. Ook hierin zijn de vrouwen minder mooie mannen.

Het hart van de sociale organisatie vormt de clan-indeling. De stam is verdeeld in een groot aantal totemclans en sub-clans, die in vier, ten Westen van Sangasee in vijf exogame groepen verenigd zijn. Eén dezer grote exogame groepen is geheel als een clan op te vatten, daar allen

hun afstamming traceren op één gemeenschappelijken voorvader. Dat zijn de *Geb-zé*, die allen heten af te stammen van *Geb* (*zé* betekent afstammend van, evenals het in andere clannamen gebruikelijke *rek*). Bij de meeste hiertoe behorende clans is de afstamming echter reeds een weinig duister. Bij andere groepen is eenzelfde tendentie waarneembaar, maar kan men van een gemeenschappelijke afstamming al niet meer spreken. Wij hebben deze grote groepen vroeger in navolging van Wirz totemgenootschappen genoemd en zullen daaraan vasthouden. Deze totemgenootschappen, waarvan in de bijlage een uitvoeriger overzicht te vinden is, zijn:

1°. de *Geb-zé*, bestaande uit de bananen-clan, twee klapper-clans en de waaierpalm-clan;

2°. *Kei-zé* (casuaris-clan), *Ndik-end* (ooievaars-clan) en *Samkakei* (kangoeroe-clan);

3°. de *Da-Sami*, bestaande uit de *Diva-rek* met den penis als hoofdtotem, de *Mahu-zé* met den hond als hoofdtotem, de *Zohé* met den meerval als hoofdtotem en de leem-clan. Hoofdtotem van de gehele groep is de sago (*da*);

4°. de *Bragai-zé* (bestaande uit krokodillen-clan, zee-clan, vis-clan en zeearend-clan) met de *Nazr-end* (de varkensclan). In het gebied ten Westen van Sangasee vormen *Bragai-zé* en *Nazr-end* afzonderlijke totemgenootschappen. In het Marindinese kerngebied echter horen zij bijeen.

In Sangasee bestaat nog een verdere organisatie en zijn de eerste twee en de laatste twee totemgenootschappen onderling tot exogame groepen verbonden, zodat een zuivere phratrie-tweedeling bestaat, een verschijnsel, dat ook bekend is van verschillende oude boven-Bian-groepen en van het Gab-Gab-gebied. Voorts is er bij oudere auteurs sprake van een verschil in rang tussen de verschillende totemgenootschappen. Duidelijk is alleen de superioriteit der *Geb-zé*. T.a.v. andere groepen en clans spreken de berichten elkander tegen. Ook aan de superioriteit der *Geb-zé* mag niet te veel waarde gehecht worden; het gehele verschijnsel is van geringe sociale betekenis.

## II. *Het karakter der geestenwereld*

De hoofdzaken der sociale organisatie zijn in het voorgaande beschreven. Het komt er thans op aan, de godsdienstige gedachtenwereld

nader te leren kennen en wel in de eerste plaats aan de hand van de in kosmos en mythologie vervatte gegevens. Eerst daarna komt de behandeling van het religieus ceremonieel aan de beurt. Van de magie worden slechts enkele hoofdzaken aangestipt, daar zij breder behandeld wordt in hoofdstuk VIII, waar anders allerlei herhaald zou moeten worden. Dat behoedt ons tevens voor het verwijt, dat wij de religie vanuit de magie willen verklaren of voor haar in de plaats stellen. Vooraf echter één en ander over het algemeen karakter dezer geestenwereld.

De voornaamste plaats daarin wordt ingenomen door de *dema's*. *Dema* zijn in de eerste plaats de voorouders, de stamouders der verschillende clans en sub-clans, die in den oertijd de aarde bevolkten en de kosmische orde tot stand brachten. Zij zijn de voorouders van mensen en dieren, deden allerlei gewassen ontstaan en worden voorgesteld in de gedaante van een mens of van den totem of van een combinatie van beiden. Van een schepping van den totalen kosmos is dus geen sprake, wel van een partiële vormgeving. De *dema's* stelden ook de thans geldende gewoonten in. Aan het einde hunner werkzaamheid trokken zij zich terug in de aarde, in rivieren of moerassen, waar zij nog heden voortleven. Vele dier *dema's* hebben een vrouwelijk principie naast zich, de *dema-nakari*<sup>5)</sup>. Enerzijds representeren zij eigenschappen of onderdelen van den totem, anderzijds geven zij den *dema* als geheel een bisexueel cachet. Dit laatste geschiedt ook door de plaatsing van de symbolen van phallus en vulva op de plaatsen, waar de *dema's* zich in de aarde hebben teruggetrokken.

Daarnaast wordt het woord *dema* ook in minder persoonlijke betekenis gebruikt. Al wat van de *dema's* afkomstig is, is zelf *dema*. De eerste producten hunner scheppingen en hun eerste afstammelingen onderscheidden zich daarom door bijzondere gaven. Ofschoon die bij het tegenwoordig geslacht doorgaans verdwenen zijn, treft men ook thans nog wel eens dieren of planten aan, aan welke dat *dema*-karakter blijkens hun kracht of grootte moet worden toegekend. Men spreekt dan van *dema*-bomen of -dieren. Zo wordt een zeer oude man wel een *dema*-mens genoemd. Hier nadert het woord *dema* meer het begrip *mana*. Het lijkt dan iets op een ander Marindinees begrip, n.l. *wih*, levenskracht. *Wih* is eigen aan alle levende wezens en aan sommige

---

<sup>5)</sup> De betekenis van het woord *nakari* is vrij ondoorzichtig; vgl. mijn Godsdienst en Samenleving, pp. 61, 62.

zaken als trommels, bromhouten en in zekeren zin ook de sago. In bijzondere mate is *wih* het eigendom der *dema's*.

Doordat alle dingen op één of andere wijze van de *dema's* afkomstig zijn, is de gehele kosmos totemistisch aan de verschillende clans verbonden door een uitgebreid stelsel van hoofd- en bijtotems, die men grootvader of broeder noemt. Van een totemistisch spijsverbod zijn evenwel slechts sporen aanwezig. Alles behoort door de *dema's* tot één der clans. De mens, door zijn afstamming reeds met de *dema's* verbonden, komt na zijn dood in nauwer contact met hem. Tijdens dit leven valt zulk een voorrecht meestal alleen den medicijnmannen te beurt. Wel wordt de mens in het ritueel tijdelijk zelf *dema*, doch dat is een identiteit, waarvan hem het verschil met werkelijke identiteit zeker niet ontgaat.

De kosmos valt uiteen in drie delen, aarde, bovenwereld en onderwereld. De laatste twee gelijken in alles op de aarde, met dien verstande, dat in de onderwereld alles op zijn kop staat. Volgens een overigens weinig bekende mythe waren er aan het begin der dingen twee *dema's*, *Dinadin*, de hemel en *Nubog*, de aarde. Zij waren man en vrouw en uit hun huwelijk zijn *Geb* en *Sami* geboren, die hier klaarblijkelijk fungeren als de stamvaders der beide stamhelften. De driedeling is hier tot een tweedeling toegespitst. De laatste overheerst en bepaalt ook de associaties der land- en windstreken in de tegenstelling tussen opgang en ondergang der zon. Deze wordt n.l. geacht onder te gaan in het Westen des lands in de buurt van Str. Marianne. Zij gaat dan onder den grond door naar het Oosten, waar zij bij Mabudauan in het Australisch gedeelte van Nieuw-Guinea bewesten de Fly-monding weer te voorschijn komt. Daar is een klapper met gevorkte kroon. Die opgaande zon is een jonge man, een *miakim*. Soms beschouwt men ook het Kondo-gebied als het land van opkomst der zon. Haar ondergang vat men op als een coïtus met de aarde (resp. de zee). Bij de plaats van ondergang woont een oude vrouw in een hol in den grond. Zij is een slang en maakt zich schuldig aan kinderroof.

Op- en ondergang der zon worden bij voorkeur boven land gedacht; vandaar hun associatie met het Zuidoosten en het Noordwesten en met Zuidoost-passaat en Noordwest-moesson. De Zuidoost-passaat is een aangename tijd; het is koel, het regent langen tijd achtereen niet, de moerassen drogen uit en er zijn weinig muskieten. De Noordwest-moesson daarentegen kenmerkt zich door heftige regenbuien afgewisseld

door drukkende hitte en een gruwelijke muskietenplaag. Er zijn dan heel wat meer zieken dan in den Oost-moesson. Aan verdere tegenstellingen en associaties vindt men, dat het land in het Westen laag, in het Oosten hoog genoemd wordt, hetgeen een associatie inhoudt met moeras en met droog land. In overeenstemming met deze reeks is het karakter der drie initiatie-rituelen langs de kust bepaald. Zij hebben elk hun navel-(oorsprongs-) dema; de *Rapa* in Kondo, de *Majo* in Brawa bij Merauke en de *Imo* in Imo bij Sangasee. De eerste is een jonge vrouw van de derde leeftijdsklasse (*iwâg*) met haar man, de laatste is een oudere vrouw met een jongen (*patur*). In het *Rapa*-ritueel domineert de man, die er de vrouw overwint, in het *Imo*-ritueel wordt de man voorgesteld door een *patur* (jongen) en domineert de vrouw. Het *Rapa*-ritueel is het vuur-ritueel, terwijl de *Imo* (het woord betekent kano) met de onderwereld is geassocieerd. De *Imo-anim* worden ook nachtmensen genoemd. Het *Majo*-ritueel, welks centrum in het midden ligt, is verbonden met de totaliteit en verenigt beide aspecten in zich. Tenslotte vinden wij de verbinding Oosten—jeugd en Westen—ouderdom in de namen der dorpsdelen uitgedrukt, waarbij *mabai*, voorste maar ook oudste, het Westelijke en *es*, achterste maar ook jongste, het Oostelijke dorpsdeel aangeeft. Zo krijgt men de volgende associatie-reeksen: Zuidoosten, rijzende zon, droge tijd, hoog gelegen land, jeugd, man, licht, vuur en daartegenover Noordwesten, ondergaande zon, natte tijd, laag land, ouderdom, vrouw, nacht en water.

De loop der zon, die kennelijk ook de namen der dorpsdelen heeft ingegeven, blijkt in dit alles van grote betekenis te zijn. Dit wordt bevestigd door de oorsprongsmythe der mensen, die, in tegenstelling tot de meeste andere mythen, niet het eigendom is van één der clans maar van den gehelen stam. Zij verhaalt, hoe op zekeren dag de *dema's* onder de aarde bij Sangasee (ten Westen van de Bian) een groot feest vierden. Onder den grond door gingen zij naar het Oosten, naar Kondo of omgeving. Een hond (*Girui*, *Mahu's* hond; zie p. 118) hoorde hen en volgde hen boven den grond. Bij Kondo groef hij een gat. Water welde op en al spoedig kwamen de mensen (*dema's*) boven. Zij hadden echter nog den vorm van meervallen (*anda*, hoofdtotem van één der *Da-sami*-clans). Een ooievaar kwam en pikte ze eruit om ze op te eten, waarvan een *dema*, *Aramemb* geheten (hij is de *dema* der initiatie) hem gelukkig weerhield. Deze maakte vuur en voltooide hun gestalte. (Volgens een variant geschiedt dit door *Sobra*, een personificatie der Oermoeder.)

Toen trokken zij weg naar het Westen. Wie het eerst wegging, trok het verst. De eerste, die vertrok, was *Worju*; hij was ook de eerste man, die stierf. Had men zijn dodengeest niet weggejaagd, dan had hij kunnen voortleven. Nu ging hij naar het gebied dicht bij de Digul-monding, waarheen zich sedert alle dodengeesten begeven. Daar in het Westen bevindt zich het dodenland <sup>6)</sup>).

Uit deze mythe blijkt een grote mate van identiteit tussen mens-leven en zonneleven. Kondo is in de mythe ten nauwste verbonden met de opgaande zon en evenals de zon gaat de mens onder de aarde naar het Oosten, waar hij geboren wordt en vervolgens boven de aarde naar het Westen om den dood te vinden in het land van zonsondergang. Wij vonden dezelfde gedachte uitgedrukt in de benaming der dorpsdelen en wij zullen haar later bevestigd vinden in de rituelen.

In tegenstelling tot de zo juist besprokene is het overgrote deel der mythen eigendom van één der totemgenootschappen en mag alleen door de leden daarvan worden verteld. Dat sluit uiteraard niet uit, dat ze den leden van andere totemgenootschappen bekend zijn. Integendeel veronderstellen feesten als *dema-wir*, welke uit mythenopvoeringen bestaan, een grote bekendheid met de mythologie, welke ongetwijfeld bij de initiatie verworven wordt. De geheimzinnigheid, waarmede de mythen omringd worden, is het gevolg van hun religieuze betekenis. Wanneer men ze verhaalde op de wijze van ongewijde geschiedenissen, zou dit den toorn der *dema's* ten gevolge hebben <sup>7)</sup>. In het volgende zijn de mythen der verschillende totemgenootschappen groepsgewijs behandeld en wordt een zo volledig mogelijk overzicht van de mythologie gegeven. Weliswaar heeft dit den omvang van dit hoofdstuk ongunstig beïnvloed, maar zonder begrip dier mythologie moet al het volgende in de lucht hangende speculatie schijnen.

---

<sup>6)</sup> Het is overigens niet de enige plaats, waar zich de doden ophouden. Er wordt ook melding gemaakt van een dodenland in het Oosten voorbij de plaats, waar de zon opkomt; voorts van het verblijf van doden in of aan den hemel en één keer ook van doden in de onderwereld. Het meest op den voorgrond treedt evenwel het Westelijke dodenverblijf.

<sup>7)</sup> Wirz, Marind-anim II, p. 19.

### III. De mythen der *Geb-zé*

De samenstelling van het totemgenootschap der *Geb-zé* stelt ons in menig opzicht voor een raadsel. De bananen-clan, die den naam draagt van eigenlijke *Geb-zé*, is niet de clan, die de leiding heeft in het ritueel. Daarin spelen wel de *dema's* der andere *Geb-zé*-clans de leidende rol. In tegenstelling tot de novieten dier clans, die in het *Majo*-ritueel bij het binnentreden van de inwijdingsplaats voorop lopen, sluiten de initiandi der *Geb-zé-ha*, de eigenlijke *Geb-zé*, den stoet. Men vindt in dit totemgenootschap dan ook de meest uiteenlopende aspecten vertegenwoordigd. Van bijzonder belang is de relatie met de initiatie-rituelen. De navel-*dema's* van *Majo*, *Imo* en *Rapa* behoren allen tot deze groep. Zij worden de zoons genoemd van *Diwre*, wat een andere naam is van *Geb*.

De figuur van *Geb* is vol tegenstrijdigheden. Volgens Viegen is hij de totaliteit, zonder oorsprong, een reus, wiens voeten staan in de onderwereld, wiens hoofd tot den hemel reikt. Zeker is in ieder geval, dat men het droge land langs de kust identificeert met *Geb's* lichaam en de zon met zijn hoofd. Maar daarnaast kent men hem nog in vele andere gestalten. Hij wordt met *Sami* een zoon genoemd van *Dinadin* en *Nubog*, hemel en aarde, uit welke alle dingen voortgekomen zijn. Verschillende malen ontmoeten wij hem in de gedaante van een slang. In zulk een gedaante wordt hij *Diwre* genoemd en is hij de vader van de oorsprongsdema's der initiatie-rituelen en van *Jawi*, den klapperdema, die identiek is met *Worju*, den eersten mens, die stierf. Ook *Sami* komt in die geschiedenis voor en is eveneens een slang. Dat is echter van den *dema* der andere stamhelft minder bevreedend dan van *Geb*, den stamvader der superieure clangroep. Doorgaans toch is de slang het dier der onderwereld. Dat is ook bij de Marind het geval, waar zij in het bijzonder verbonden is met de Oermoeder, die herhaaldelijk (o.a. als *Geb's* vrouw) in deze gedaante optreedt<sup>8)</sup>.

Een andere gestalte van *Geb* is die van een met zeepokken bedekten knaap of man, die in een termietenheuvel woont. Zijn lichaam wordt daarom met steen geassocieerd. Hij woont aan de kust en kan geen vrouw krijgen, omdat hij zo lelijk is. Daarom bedient hij zich van een eind bamboe. Eén der sub-clans van de *Geb-zé-ha* heet van die bamboe-

<sup>8)</sup> Godsdienst en Samenleving, pp. 74 en 75.

vrouw af te stammen. Later komt uit het binnenland zijn vriend *Mahu*, één der voornaamste *Da-Sami-dema's* en schenkt hem één van zijn twee vrouwen. Men lette hier op de tegenstelling kust—binnenland, in welke de kust superieur is. Deze vrouw baart *Geb* behalve echte kinderen vier vogels en twee vissen, die tot de totems der *Geb-zé-ha* behoren. Hun hoofdtotem, de banaan, is verbonden met de volgende mythe van *Geb*. Als met zeepokken bedekte knaap wandelt hij aan het strand bij Kondo. Hij ziet twee *iwâg* (meisjes der derde leeftijdsklasse) aankomen en verbergt zich in het zand, daar hij zich schaamt voor zijn lelijkheid. De meisjes vinden hem echter toch en roepen de mannen, die met graafstokken en stenen bijlen de zeepokken van zijn lichaam verwijderen. Daarna bedrijven ze paederastie met hem en wrijven de wonden in met sperma. Sperma is het geneesmiddel bij uitnemendheid onder de Marind. Uit zijn hals groeit nu de banaan, die op een feest onder de *dema's* der verschillende totemgenootschappen verdeeld wordt. *Geb* had men intussen opgesloten. Hij werd opnieuw door de mannen misbruikt. Hij ontvluchtte en klom langs een ubi-rank naar boven, de lucht in, waar hij veranderde in de maan. De vlekken op de maan zijn afkomstig van de wonden op *Geb's* lichaam. Men lette hier op de associatie van maan, banaan en ubi. Gewoonlijk echter spreekt men van de maan als een met ringworm bedekten knaap, een figuur, die in de mythologie een niet onbelangrijke rol speelt.

*Geb* is echter ook de zon. Zijn hoofd is de zon. De mythe vertelt, dat *Geb* (van zeepokken is hier geen sprake meer) in een hol onder den grond woonde op Komolom, het Zuidoostelijk deel van Frederik-Hendrik-eiland. Hij was een verwoed koppensneller en roofde geregeld kinderen, in het bijzonder kinderen van rode huidskleur<sup>9)</sup>. Tenslotte werd hij ontdekt door een met ringworm bedekten knaap. Op aandrang der vrouwen maakten de mannen zich van hem meester. Zij sneden hem het hoofd af, dat langs een boom — een ubi-rank bleek dit maal te zwak — omhoog klom en veranderde in de zon. Volgens een variant groef hij zich een gang naar Kondo en kwam daar te voorschijn. Opvallend is hier de omgekeerde analogie met de maanmythe. De maan, de met ringworm bedekte knaap, is hier zelf tegenwoordig en zijn voornaamste vijand. In het Oosten, waar *Geb* in de maan veranderde, waren de

---

<sup>9)</sup> Albinoïden, die onder de Papua's nogal eens voorkomen en zich onderscheiden door een rossige huidskleur.



mannen zijn vijanden, in het Westen echter zijn het de vrouwen, die het initiatief nemen en de mannen aansporen tegen hem op te treden. De ubi-rank, die hem ginds hield, kan hem hier niet dragen. Het meest merkwaardig blijft echter het optreden van den met ringworm bedekten knaap. *Geb* is zowel aanvaller als aangevallene. Dezelfde dualiteit vindt men in een mythe, waarin zon en maan samen optreden en de zon en de maan, die hier een verwoed koppensneller wordt genoemd, weerhoudt van koppensnellen. En dat, terwijl de zon op Komolon zelf een verwoed koppensneller wordt genoemd. In deze dualiteit is de maan met de onderwereld geassocieerd, de zon kennelijk alleen zover zij op Komolon in den grond woont en dus ondergegane zon is. De maan daarentegen houdt ook nauw verband met de andere phratrie<sup>10)</sup> en in één der met de maan geassocieerde clans van het totemgenootschap der *Geb-zé* blijkt die relatie met de onderwereld opnieuw. Dat is de clan, die zich noemt naar *Mana*, den man, die met zijn zuster samenleefde. Hij was een sagodief en moest vluchten. Op die vlucht verleidde hij verschillende vrouwen. Zijn zuster intussen, die aan haar voeten gewond was, werd door de mannen misbruikt en vluchtte eveneens. Zij viel in een moeras, waar zij veranderde in de met de maan geassocieerde parelmossel<sup>11)</sup>. Zij woont nog heden in dat moeras, waar zij een tweetal moerasvogels baarde, die tot de totems dezer clan behoren. De *Mana-rek* zijn nauw verwant met de *Geb-zé-ha*, de clan, die de met de maan geassocieerde banaan tot hoofdtotem heeft. Hiertoe behoort nog een andere sub-clan, die afstamt van een foetus. Zijn moeder was door zijn vader gedood, die haar den buik open gesneden had en het foetus in het moeras had geworpen. Het werd gevonden en groeide op tot een man. Hij kreeg twee zoons, die in een bananenschil naar het Westen voeren. Het verband lijkt vrij los en volkomen gebaseerd op die bananenschil, die volgens Wirz als een bananen-kano moet worden geïnterpreteerd<sup>12)</sup>. Het verband ligt evenwel dieper, daar wij in deze geschiedenis klaarblijkelijk met een maanmythe te doen hebben. De bananenschil is dan de maansikkel van de nieuw verschenen maan en de mythe een variant van de mythe van *Geb* in Kondo.

Terwijl bij de *Geb-zé-ha* de relatie met de onderwereld en de maan

---

<sup>10)</sup> Godsdienst en Samenleving, pp. 108 en 113.

<sup>11)</sup> Wirz, Marind-anim II, pp. 76, 77.

<sup>12)</sup> Zie Wirz, Marind-anim II, pp. 50 vlg.

kennelijk meer op den voorgrond staat dan die met de zon, is dat bij de beide klapperclans anders. De voornaamste van deze is de zeer grote clan der *Waba-rek*. *Waba* is de zon en woont in het Kondo-gebied <sup>13</sup>). Van hem vertelt een mythe, die ook het eigendom is van de casuaris-ooievaar-groep, het volgende: Het was *Majo* in Javar-makan <sup>14</sup>), ergens in het Oostelijk grensgebied. *Waba* had een *iwâg* meegebracht, Pinang-vrouw geheten, „für die bevorstehenden Orgien”. Zij was een zuster van den pinang-krokodil-*dema Opeko-anem* en wordt in de mythe ook *Waba's* vrouw genoemd en *Waliwamb*, d.i. Moeder van den ooievaar. Zij liep weg en *Waba* ging haar achterna. Hij vond haar eindelijk in Mopa (de naam betekent zeepaling) in de streek, waar de zon ondergaat. *Waba* wachtte tot het vallen der duisternis; toen sloop hij de hut binnen, waar zij zich bevond. Den volgenden ochtend vond men hem beklemd in copulatie met *Waliwamb*, waaruit hij zich niet kon losmaken. De *dema's* kwamen van Kondo, legden het paar op een draagbaar, dekten het met matten toe en brachten hen zo terug naar Kondo. Daar legde men hen in een hut neer. Toen verscheen *Aramemb*. Hij greep *Waba* en draaide hem net zo lang tot hij losschoot. Door de wrijving ontstond vuur en de vlammen sloegen uit *Waliwamb's* schoot, die tegelijk den casuaris en den ooievaar baarde. De Oostmoesson verbreidde het vuur over het gehele land. Men kan zich in de betekenis dezer mythe bezwaarlijk vergissen. Zij is duidelijk een zonnemythe. *Waba*, de zon, copuleert met de aarde in het Westen en raakt daarbij beklemd, d.i. in de macht der onderwereld. Bedekt gaat hij naar het Oosten en wordt daar bevrijd. Zo overwint hij haar. Dan ontstaat het vuur, dat de aarde verschroeit. Dit legt tevens verband met den vollen Oostmoesson. Dan wordt wijd en zijd de uitgedroogde steppe in brand gestoken om de kangoeroe's op te jagen en grote rookwolken hangen over het land. *Waba*, de zon, is bovenal de zon van den drogen tijd. Verder is hij in de mythologie de bewaker van de *gari*, een groot, hoofdzakelijk wit gekleurd, boogvormig gestel, dat in het ritueel de zon voorstelt. Hij moet met den idealen *gari*-drager geïdentificeerd worden, daar hij zelf de zon is en de *iwâg* (jonge vrouw) naar de *Majo* brengt <sup>15</sup>). De ooievaar en de casuaris zijn

---

<sup>13</sup>) Godsdienst en Samenleving, p. 76.

<sup>14</sup>) Mogelijk betekent dit Voorouderland; vgl. o.c., p. 63.

<sup>15</sup>) O.c., pp. 127—129.

zijn kinderen, zonnevogels, wier betekenis bij de behandeling van het volgende totemgenootschap zal worden toegelicht.

Tot de clan der *Waba-rek* behoort ook *Jawi*. Zijn moeder is een grote slang, *Mbir*; zij wordt de moeder van de *Majo*-knapen genoemd, met welke zij komt van de *Majo*-viering in Javar-makan. Zij is zwanger en onderweg naar het Westen baart zij *Jawi*, die haar onmiddellijk na de geboorte wordt ontroofd. In een variant wordt hij de zoon van *Diwre* (*Geb* in slangengedaante) en de broeder van *Waba* genoemd. Later maakt *Aramemb* zich van den knaap meester en brengt hem naar Imo bij Sangasee. Groot geworden pleegt hij overspel met zijn pleegmoeder, waarop *Aramemb* hem door toverij (*kambara*) laat doden. Later heeft deze er spijt van en bereidt een drank om hem weer levend te maken. Hij komt echter te laat, want *Jawi* is reeds begraven. Hij giet nu den drank uit over de slang, die sedert het eeuwige leven heeft en slechts behoeft te vervellen om verjongd voort te leven. *Aramemb* nam *Jawi's* hoofd en begroef het afzonderlijk. Daaruit ontstond de eerste klapperboom. Het feit, dat de klapper identiek blijkt met het menselijk hoofd<sup>16)</sup>, dat zelf weer identiek is met de zon, werpt een nieuw licht op de betekenis der mythe. Zij is tevens zonnemythe. Van de zon kan evenals van *Jawi* worden gezegd, dat zij onmiddellijk na haar geboorte aan haar moeder wordt ontroofd. Evenals *Jawi* eindigt de zon met overspel met zijn moeder. Beiden moeten om die reden sterven. *Jawi* sterft door *kambara*, welk woord vermoedelijk krokodil betekent en in ieder geval geassocieerd is met hetzelfde totemgenootschap als de krokodil. De zon, *Jawi's* broeder *Waba*, wordt vastgeklemd door Pinang-vrouw, de zuster van den krokodil-*dema*, wiens woning op den bodem der zee is en vol ligt met gesnelde koppen.

Van *Mbir*, de slang, zijn nog verdere mythen bekend. Zij trekt verder met de *Majo*-knapen, die o.a. tot jaarvogels worden, welke ook behoren tot de totems van deze clan. Van belang is slechts, dat *Mbir* in het bovenwereld-karakter dezer clan zekere matiging brengt. In een variant treedt zij, de Oermoeder, op als een ander soort slang en is *Geb* haar echtgenoot. Ook deze slangen zijn totems der *Waba-rek*. Sterker wordt dit onderwereld-aspect bij de sub-clan der *Jagriwár-rek*. *Jagriwár* is een slangen-*dema*, nu eens slang, dan weer mens. Als slang wordt hij gedood, doch de *dema* leeft voort en neemt zijn staart mee als knots (symbool

---

<sup>16)</sup> Er zijn nog andere bewijzen voor, o.c., p. 79.

van den penis?). Hij trekt zich tenslotte terug op den bodem van een poel op Komolom, nadat hij daar een dorp verwoest heeft. Hij is dus volkomen een onderwereld-wezen. En toch is hij identiek met *Worju*, den *koroam-ewati* <sup>17)</sup>, die op zijn beurt weer identiek is met *Jawi*. Beiden zijn de eerste mens, die stierf en de relatie met den *dema*, die in een poel op Komolom woont bij den ondergang der zon, is op zichzelf zo vreemd niet. Inmiddels blijkt de ambivalentie, zo opvallend bij de *Geb-zé-ba*, ook hier voor te komen.

Van de *Moju-rek*, de andere klapper-clan, is minder bekend. *Moju* wordt de broeder van *Waba* genoemd en soms geïdentificeerd met den navel-*dema* van het *Majo*-ritueel, zoals *Waba* de oorsprongs*dema* van *Majo* en *Rapa* beide genoemd wordt <sup>18)</sup>. Hij moet ook verband houden met de viering der eerste *Majo*-ceremoniën, maar op welke wijze wordt niet vermeld. Veel meer weten wij van den met hem blijkbaar identieken *dema Meru*, den *meri-ongat-dema* <sup>19)</sup>. Bij die eerste *Majo*-viering wilden de oningewijde knapen deel nemen aan het sexueel verkeer. Daarom sloegen de ingewijden hen, waarop de knapen veranderden in vliegende honden (grote vleermuizen) en wegvlogen naar een in zee gelegen eiland, waar ze veranderden in een *meri-ongat*. 's Nachts kwamen ze als vliegende honden terug en voegden zich bij de meisjes. De ingewijden kwamen er achter en hieuwen den boom om. De *meri-ongat-dema* ont-kwam en liep in zee. Vergeefs trachtten zijn *nakari* hem aan land te lokken door zich van hun schaambedekking te ontdoen en daarmede te zwaaien. Zij liepen het gehele strand langs tot Eromka toe. Daar, in het uiterste Westen, waar de zon ondergaat, liet hij zich aan land lokken door de *nakari* met het meeste pubeshaar. Die twee *nakari* dragen den naam *Welba*. Het is de naam van die landstreek. Ook deze mythe is duidelijk een zonnemythe. Aan het begin van den drogen tijd ziet men de zon, die gedurende den Westmoesson boven zee onderging, weer boven land ondergaan. Dit wordt in deze mythe uitgebeeld. Dat dit de bedoeling is, blijkt ook uit het ritueel, waarin juist om dezen tijd de mythe van den *meri-ongat-dema* wordt opgevoerd <sup>20)</sup>.

Tenslotte behoort tot deze groep de waaierpalm-clan. Ook van deze

---

<sup>17)</sup> *Jagritvár* is een *koroam*-slang. Over hun identiteit vgl. o.c., p. 80.

<sup>18)</sup> O.c., pp. 76 en 81.

<sup>19)</sup> De *meri-ongat* is een speciale klappersoort; *ongat* betekent klapper.

<sup>20)</sup> Vgl. o.c., p. 82.

is maar één mythe bekend. Na afloop van de *Majo*-viering in Javarmakan ging de *Majo-mes-iwâg* (*mes-iwâg* betekent oude vrouw; de *Majo-mes-iwâg* representeert in het ritueel de Oermoeder) met haar zoon *Dakoreb*, d.i. Sagobringer, naar het Westen. In Nasem vonden ze een waaierpalm, waarvan ze een kano maakten. Met een groot aantal *dema's* voeren zij naar het Westen, naar Imo bij Sangasee. De bewoners van Imo maakten zich meester van de vrouw en haar zoon, die zij misbruikten en opaten. Op deze wijze is de *Imo*-cultus ontstaan. Daarna voeren de andere *dema's* terug naar de stranddorpen beoosten Merauke. Merkwaardigerwijze blijkt *Dakoreb* daar plotseling weer bij hen te zijn. De betekenis dezer mythe is duister. Het verband met het *Geb-zé*-genootschap schijnt hier geheel te berusten op de relatie met het *Imo*-ritueel.

Vat men de verschillende gegevens samen, dan valt allermeeft op de relatie der *Geb-zé* met de hemellichamen en de grote initiatie-rituelen. Hoewel in het geheel de relatie met het bovenwereld-aspect van den kosmos wel overweegt, bestaat daarnevens een typische relatie met de totaliteit, welke een sterke ambivalentie der associaties met zich brengt. Zeer duidelijk wordt dat in de overwegend ambivalente figuur van *Geb*, die zelfs zijn eigen tegenstander is.

#### IV. De mythen van casuaris-, ooievaar- en kangoeroe-clans

Iets soortgelijks valt op te merken binnen het totemgenootschap van *Kei-zé*, *Samkakei* en *Ndik-end*. Het hoofdgebeuren in de mythologie dezer groep is de hierboven vermelde mythe van *Waba* en *Waliwamb*, waarin de geboorte verhaald wordt van casuaris en ooievaar. Deze is het begin van een gehele keten van gebeurtenissen. Allereerst het ontstaan van het *Rapa*-ritueel, waarin deze mythe wordt herhaald. Voorts breidde het vuur, aangewakkerd door den sterken Oostenwind, zich over het gehele Marindinese land uit en vormde zo een brede, onbeboste kuststrook. Alle stranddieren brandden zich, waardoor de kreeften rood werden en de schelpdieren nog heden op het vuur sissen als water. Hier en daar verspreidde het vuur zich naar het binnenland; zo ontstonden de rivierdalen. *Dawi*, een *Kei-zé-dema*, trachtte het vuur met zijn knots

te blussen <sup>21</sup>). Hij slaagde er echter niet in; wel sloeg hij stukken land van de kust. Zo ontstonden de eilanden. Eén dier eilanden is Habee, een klein eilandje, het enige voor deze kust, iets ten Oosten van de Buraka-monding. *Dawi* sloeg het in het verre Oosten van het land en het dreef langzaam Westwaarts. Op het eiland zat de rotan-*dema*. In de omgeving van Merauke haakte hij het eiland vast. De *dema's* overweldigden den rotan-*dema* en zo kon het eiland weer verder drijven. Van deze *dema's* stamt de rotan-clan af, een sub-clan der *Kei-zé*. Het eiland Habee dreef intussen verder langs de kust naar zijn tegenwoordige plaats, waar het tot op den huidigen dag door een varanus-*dema* wordt vastgehouden. Die varanus-*dema* is een zandbank, die aan de Noordzijde van het eiland ligt. Ook deze mythe is een zonnemythe. Habee, een klein, rond, met klappers begroeid eilandje, is ook blijkens taalkundige gegevens identiek met een afgeslagen hoofd, mag daarom in het Oosten of midden niet blijven, maar moet naar het Westen, waar het in de macht van den door zijn vorm met den krokodil verwanten varanus geraakt <sup>22</sup>). Habee wordt verder geassocieerd met dodengeesten <sup>23</sup>). Ook *Sapi*, de *dema* van de met boze toverij verbonden clan, komt van Habee, waarmede eveneens de in dit verband te bespreken varanus en *Harau*, een vrouwelijke *dema*, geassocieerd zijn.

De geschiedenis van Habee is n.l. met dit alles niet afgelopen. Allereerst trekt het de aandacht, dat *Upikak*, de varanus-*dema*, ook zelf tot de *Kei-zé* gerekend wordt. De varanus behoort tot de totems dezer clan, welker associaties daarmede een min of meer ambivalent karakter krijgen. Dat gaat evenwel nog verder. *Upikak*, de varanus-*dema*, woont als vrouw op het eiland en wordt er door *Aramemb* van bevrijd. Hij huwt haar (is zij de pleegmoeder van *Jawi*? Het wordt niet medegedeeld) en zij baart hem *Samanimb*, den kangoeroe-*dema* (volgens een andere mythe wordt de kangoeroe door *Aramemb* zelf voortgebracht). Men ziet, hoe de geschiedenis, die als een specifieke *Kei-zé*-mythe begon, eigenlijk alleen aan het begin in de mythe van *Waba* en *Waliwamb* het gehele totemgenootschap omvatte, hier weer op de andere clans van dit totemgenootschap van toepassing wordt, dank zij het optreden van

<sup>21</sup>) Dit is waarschijnlijk tevens een sexueel symbool, daar het hier gebruikte woord voor knots ook penis betekenen kan; o.c., p. 86, nt. 180.

<sup>22</sup>) O.c., pp. 86 vlg.

<sup>23</sup>) Wirz, *Marind-anim* IV, p. 134.

*Aramemb*, wiens optreden deze clans telkens aan elkander verbindt. Toch behoort ook de volgende geschiedenis, al heeft het gehele totemgenootschap er min of meer mede te maken, in de eerste plaats tot de *Kei-zé*-clan, welke wij uit het voorgaande reeds leerden kennen als verbonden met vuur, rook, Habee, rotan, en varanus. Het is de geschiedenis van *Harau*, de mythische sagobereidster. Men zou haar om die reden bij de *Da-sami* verwachten. Wel heeft zij allerlei relaties met die groep, maar zij wordt toch tot de *Kei-zé* gerekend. Men verhaalt dan, dat zij van de boven-Bian kwam. Door het sago-kloppen zat ze onder het vuil, zodat het leek of ze met ringworm bedekt was. Daarom wilde niemand haar hebben. Zij had haar hart gezet op *Elme*, een *Mabu-zé-dema*. Daarom hielp ze *Elme's* zuster bij het vissen. In het water werd haar lichaam helemaal schoon en toen ze eruit kwam, zag ze er prachtig uit. Zij begon zich te versieren met haarverlengselen. De vrouwelijke haardrachten zijn alle van haar afkomstig. Toen *Elme* haar zag, wilde hij haar terstond trouwen, doch de mannen stootten hem weg en twee nachten achtereen oefenden zij het *jus primae noctis* met haar uit. Ook dit gebruik wordt op haar teruggevoerd. *Elme* had als laatste recht op haar, doch toen hij aan de beurt kwam, was zij in de aarde verdwenen.

*Elme* nam nu *Harau's* slaapmat en rolde die op. Uit het daarop liggend sperma ontstond een kleine knaap, dien *Harau* nog gebaard had. *Elme* noemde hem *Ugu*. Hij werd de eerste medicijnman en kon allerlei merkwaardige dingen. Zijn huid was uiterst rekbaar, hetgeen hem in staat stelde zo lang onder water te blijven als een krokodil. Hij had ook zeer grote tanden en wordt zelfs nadrukkelijk krokodil genoemd. Men was bang voor zijn talrijke eigenaardige kunsten en doodde hem. Zijn huid bewaarde men, maar het lichaam van *Ugu* werd opgegeten. Allen, die van het vlees gegeten hadden, werden daardoor zelf medicijnman. De huid van *Ugu* echter werd door *Aramemb* gestolen.

Wat hebben nu deze *dema's* te maken met deze zonne- en vuur-clan? *Harau* zou men bij de sago-clan verwachten. Wij zullen wel niet ver van de waarheid zijn, wanneer wij haar als een maanmythologische figuur beschouwen. Het met sago bespat zijn is een veel voorkomend maanmotief op Nieuw-Guinea<sup>24)</sup>. Ook de plotselinge verandering in een schone vrouw wijst in die richting. Met de *Kei-zé* verbindt haar alleen het feit, dat op haar de vrouwelijke haardrachten terug gaan

---

<sup>24)</sup> Godsdienst en Samenleving, p. 193.

en de oorsprong van het *jus primae noctis*. Die haardrachten n.l. hebben met de leeftijdsklassen te maken en daardoor met de initiatie. *Aramemb* heet dan ook de uitvinder der mannelijke haardrachten. Hij is de eigenlijke initiatie-*dema*. Op dezelfde wijze moet het *jus primae noctis* beschouwd worden als een soort initiatie der vrouw in het sexueel verkeer, al geschiedt die onafhankelijk daarvan ook in het *Majo*-ritueel. Dat *Ugu* tot deze clan gerekend wordt, is nog eigenaardiger. Het ligt in de lijn om in dit verband te denken aan *Aramemb* en aan de betekenis der medicijnmannen voor het ceremonieel. Zij zijn de eigenlijke deskundigen in alle zaken, de ritën betreffende, daar zij een nauwer omgang met de *dema's* hebben dan gewone mensen. Voor het overige is *Ugu* een typische onderwereld-figuur, hetgeen nog geaccentueerd wordt door de rol, die de *Mahu-zé-dema Elme* speelt. Die treedt min of meer als zijn vader op. Dit alles verleent aan de clan der *Kei-zé* een sterk ambivalent karakter. Wij zullen diezelfde ambivalentie straks waarnemen in de persoon van *Aramemb*. Vooraf dienen evenwel nog enkele mythen te worden besproken, die het uitsluitend eigendom zijn van de casuaris-clan, de *Kei-zé*.

De eerste is die van *Jagil*, een casuaris-*dema*, afkomstig van Komolom. Hij stal er geregeld de schaamschorten der vrouwen en wordt in casuaris-gedaante gedood. Zijn moeder en broers werpen zijn beenderen in het vuur, waarop een schrikkelijk onweer ontstaat, waardoor het dorp der mannen, die hem doodden, verwoest wordt en deze zelf omkomen. Uit de ingewanden van den casuaris herleeft *Jagil* opnieuw. Hij gaat naar het boven-Bian-gebied, waar hij *Harau*, die daar aan het sago kloppen is, lastig valt. Zij wil niets van hem weten en hij wordt tenslotte verjaagd en verbergt zich tusschen het ondoordringbaar riet van één der moerassen in de omgeving. Dat riet behoort ook tot de totems der *Kei-zé* <sup>25</sup>).

De tweede mythe betreft *Téimbre*, een *Kei-zé-dema* van de kust. Hij trouwde een vrouw, die tevens een slang was. Zij wordt hem later ontroofd door een anderen *Kei-zé-dema* en *Téimbre* verandert in riet. Een later geboren zoon verandert in een boom, welks vruchten veel door den casuaris gegeten worden <sup>26</sup>).

Veel nieuws brengen beide mythen niet. De laatste is vooral oor-

---

<sup>25</sup>) Wirz, Marind-anim II, pp. 102 vlgg.

<sup>26</sup>) O.c., pp. 105 vlgg.



sprongsmythe van een tweetal sub-clans der *Kei-zé* en behelst een verantwoording van hun woonplaats. Die van *Jagil* ziet voornamelijk op secundaire eigenschappen van deze clan en van den casuaris. Het is niet uitgesloten, dat het geringe succes van *Jagil* bij de vrouwen (hij komt althans niet tot een huwelijk) verband houdt met de relatie tussen dit totemgenootschap en de zon als *miakim* (jongen man der derde leeftijds-klasse), de zon van den drogen tijd, die tevens opgaande zon is. Deze is, dat zal nader blijken bij de behandeling van het *Sosom*-ritueel, wel sterk erotisch, maar hij huwt niet. Meer dan een losse veronderstelling is dit echter niet.

Keren wij thans terug tot *Aramemb*. Hoewel hij geen menselijke nakomelingen heeft, speelt hij een prominente rol. Hij verlost *Waba* uit zijn beklemming in *Waliwamb's* schoot en brengt dus in feite de zon op gang. Hij brengt den dood in de wereld door *Jawi* te laten ombrengen. Hij roept de boze tovenaars. Doch tegelijk beschikt hij over het eeuwige leven, dat hij aan de slang schenkt. Wij zagen hem verder assisteren bij de geboorte der mensen uit de aarde, waar hij hun gestalte voltooide. In de mythe van *Jawi* (waar hij ervoor zorgde, dat uit *Jawi's* hoofd de klapper ontstond) wordt nog verhaald, hoe hij alle lichaamsversiering maakte, ook de haarverlengselen <sup>27)</sup>. Men mag hem om die reden — en zijn optreden in het *Majo*-ritueel, zoals dat gevierd werd, bevestigt dat — associëren met de leeftijdsklassen. Voorts vernemen wij, dat hij de zoon is van *Muli-anem*, den *dema*, die op den bodem van Straat Marianne leeft. Zijn vader voorziet hem van wapens, waarmee hij *Mingui* — de naam betekent made — *Worju's* trommel, den trommel der doden, om het leven brengt. Uit *Mingui's* lijk maakt hij kangoeroes, die zich schielijk vermeerderen. Hij begint ze daarom te jagen en wordt zodoende de stichter van de kangoeroe-jacht. Volgens een andere mythe is de kangoeroe het kind van *Upikak*, die hij op zijn reis Oostwaarts van Habee verloor. Een variant vertelt, dat ook *Harau*, die hier zijn zuster genoemd wordt, op Habee woonde en hij de kangoeroe bij haar verwekte <sup>28)</sup>. Om de vrouwen van Habee te verlossen, bouwde *Aramemb* een dam van ubiknollen, die hem uit zijn hals groeiden. Na deze gebeurtenissen maakte *Aramemb* zich meester van *Ugu's* huid, waardoor hij ook geassocieerd is met de kunst der medicijnmannen. Dit ge-

---

27) Vgl. daarover Godsdienst en Samenleving, p. 138.

28) Wirz, o.c., dl. IV, p. 135.

schiedde in Alaku bij Sangasee. *Aramemb* is dus nog steeds op weg naar het Oosten. Hij trok nu naar de Bian. In Sangasee was uit de schelp aan zijn gordel — niet te verwarren met de schaamschelp — een kangoeroe ontstaan, die hem volgde. Een *dema* aan de Bian doodde het dier, waarop *Aramemb* muskieten maakte, die den *dema* aanvielen. Het gonst daar nog heden ten dage van de muskieten. *Aramemb* trok zingende Oostwaarts. Hij zong o.a.: „Ik ben de ooievaar. Ik ben *Jogum*”. Hij is dus identiek met den ooievaar. Onderweg ontmoet hij *Jarwima*, den donkeren ooievaar, die door een slang in het oor gebeten is (zie beneden), heeft moeilijkheden met een aantal jongelui (wat dat te beduiden heeft, is niet duidelijk) en komt bij de *Majo*-viering. Hier wordt allereerst gesproken van de *Majo*-viering in Brawa, de plaats, waar de oorsprongs*dema* van het ritueel woont. Deze viering, waarover de bijzonderheden schaars zijn, moet een zeer opulent verloop genomen hebben. *Aramemb* smeerde zich het gehele lichaam in met sperma, waardoor hem uit den hals ubiknollen groeiden. Het voorhoofd verfde hij zich met bloed ener *iwâg*, waaruit twee rode papegaaien ontstonden. Zijn knots (penis?) wierp hij omhoog, waarop deze als meteor terugviel. Men noemt *Aramemb* hier leem-*zambu* naar de streek ten Westen van Nowari in de omgeving van Brawa. De *zambu* is *Aramemb*'s hoofdtooi, die waarschijnlijk het mannelijk en vrouwelijk genitaal voorstelt. Zij speelt een rol in een stoeipartij tussen *Aramemb* en zijn *nakari*. Over *Aramemb*'s verdere bemoeiingen met de *Majo*-viering zijn wij bereids ingelicht. Rest nog te vermelden, dat *Aramemb* elders *Amari*, een *Mahu-zé-dema* uit de doden opwekt, om welke reden de *Ori-rek*, een van *Amari* afstammende sub-clan der *Mahu-zé*, hem tot hun *dema*'s rekenen. Aan het slot zijner omzwervingen is *Aramemb* spoorloos verdwenen. Volgens enigen is hij naar de Digul gegaan <sup>29)</sup>, anderen beweren, dat hij bij het *Majo*-feest weer vuur gemaakt heeft en volledig verbrand is (volgens Vertenten <sup>30)</sup> is *Aramemb* de uitvinder van het vuurboren) terwijl men ook beweert, dat hij in een ooievaar is veranderd en verdwenen. Dit laatste is belangrijk. Het herinnert opnieuw aan zijn rol bij de schepping van den mens en ook aan een mythe, die verhaalt, dat *Geb* door een ooievaar uit steen werd gehakt <sup>31)</sup>.

<sup>29)</sup> Godsdienst en Samenleving, p. 92; daar staat, dat hij naar het Oosten naar de Digul ging; dat moet zijn naar het Westen.

<sup>30)</sup> Vertenten, Java Post 16 (1918), p. 358.

<sup>31)</sup> Godsdienst en Samenleving, p. 93.

*Aramemb* is betrokken bij de meest uiteenlopende zaken. Hij heeft te maken met den oorsprong der boze toverij, met de magie der medicijnmannen en staat door *Jawima*, den donkeren ooievaar, die de mythische regenmaker is, ook in verband met de kunst der regenmakers<sup>32</sup>). Hij brengt dood en leven. Hij verlost *Waba*, maar doodt diens broeder *Jawi*. Aan de slang en den *Mahu-zé-dema Amari* geeft hij echter het leven. Ook hier weer dat uitgesproken ambivalent karakter. Ziet men nader toe, dan blijkt dit bij *Aramemb* samen te hangen met zijn functie van initiatie-demon. Niet alleen stelt hij de leeftijdsklassen in, maar hij maakt de mensen van meervallen tot werkelijke mensen, een proces, dat gedurende de initiatie herhaald wordt. Hij hanteert den ritus en hij hanteert de magie. Als zodanig kan men hem beschouwen als een soort oppergod, bovenal echter als den volkomen mens, den geïnitieerden, goddelijken mens, die alle bovennatuurlijke machten op de rechte wijze weet te hanteren. Ofschoon zijn identiteit met den ooievaar, den zonnevogel, hem stempelt tot een bovenwereldwezen, is hij toch ook met de onderwereld verwant. Zijn vader is de *Muli-dema* en zelf brengt hij dood en boze toverij. Hier is sprake van een dualisme, zoals nog bij geen der andere *dema's* bleek.

Hoe staat het in dit opzicht met de zo nauw met *Aramemb* verbonden ooievaars-clan? Ook hier klaarblijkelijk het zelfde. De mythe kent twee ooievaar-*dema's*, n.l. *Wonatai*, stamvader der eigenlijke *Ndik-end* en *Jawima*, stamvader van een sub-clan, die den donkeren ooievaar tot totem heeft. *Wonatai*, wiens vrouw de tot het *Da-sami*-verband behorende *krab-dema* is, trekt van het Oosten naar Frederik-Hendrik-eiland, overal *wati* brengend. Hij woont nu op laatstgenoemd eiland, waar hij op een steen zit. De schildpad en de *varanus* zijn de mythische *wati*-drinkers. Zij danken daaraan hun waggelenden gang en behoren tot de totems dezer clan. Een andere mythe maakt melding van een ooievaar-*dema*, die met zijn vriend, een zeearend-*dema* twist over een gesnelden kop. De ooievaar wint het pleit. *Jawima*, de donkere ooievaar, heeft een meer met de onderwereld geassocieerd karakter. Hij is de eerste regenmaker; zijn zoons zijn *Muri* of *Muli* en *Sandawi*, resp. West- en Oostmoesson. *Jawima* nam ook deel aan de *Majo*-ceremoniën en trad op als *gari*-figurant (de rol van *Waba*!). Met de *gari* op het hoofd en de *iwâg* aan een stok ging hij ter *Majo*. Onderweg had hij gemeenschap met

<sup>32</sup>) *Aramemb* is identiek met *Jawima*, want deze is de vader van den *Muli-dema*.

de *iwág*, die hem een moerasslang baarde. De slang beet *Jawima* in het oor, die *iwág* en *gari* in den steek liet en huilend wegliep. Geheel duidelijk is de strekking van het verhaal niet. Wel is duidelijk, dat *Jawima* niet geschikt is, om als *gari*-drager op te treden. Het is niet onwaarschijnlijk, dat het verhaal sexuele betekenis heeft. Het blijft evenwel bij vermoedens.

De plaats van de kangoeroe binnen dit totemgenootschap hangt wel samen met het feit, dat deze het jachtdier bij uitstek is van den drogen tijd. Mythologisch is zij met deze groep verbonden door *Aramemb*, in wiens ambivalent karakter zij deelt. Men denke aan de associatie met den dodentrommel. Overigens leren de mythen ons weinig. Ook de door Wirz medegedeelde mythe van den kangoeroe-*dema Jano* maakt ons weinig wijzer. Zij houdt voornamelijk verband met het veelvuldig voorkomen van kangoeroes in het Kumbe-gebied.

Het totemgenootschap als geheel is door zijn hoofdtotems vuur, rook, casuaris, ooievaar en kangoeroe nauw verbonden met het bovenwereld-aspect van den kosmos. Ofschoon dit aspect overheersend is, ontbreekt de onderwereld-zijde allermint en vinden wij hier hetzelfde dualisme in de relaties als we bij de *Geb-zé* aantreffen. Met de *Geb-zé* vormt dit totemgenootschap de ceremoniële stamhelft bij uitstek. De grote rituelen, de initiatie, de leeftijdsklassen, de kunst van medicijnmannen en regenmakers (de boze toverij behoort bij de varkensclan) zijn alle met deze stamhelft verbonden. De zon en het vuur behoren met enkele der meest opvallende vogels tot hun voornaamste totems. Twee der voornaamste voedingsgewassen behoren hier eveneens toe en wel de op drogen grond groeiende klapper en banaan. Bezien wij thans de andere stamhelft.

## V. De mythen der *Da-Sami*

Het eerste totemgenootschap dezer phratrie is nogal gecompliceerd. Ofschoon alle clans met de sago zijn geassocieerd, maakt men gaarne een tegenstelling tussen *Mahu-zé* (incl. *Diva-rek*) en *Zobé* (meerval- en leemclan tesamen). Viegen noemde de eerste zelfs mannelijk en de tweede vrouwelijk. Of daartoe voldoende grond bestaat, moge in het midden blijven. De naam *Da-Sami* van de gehele groep herinnert aan *Sami*, die met *Geb* als stamvader der *Marind*-anim wordt beschouwd en dien men dus als den stamvader van deze stamhelft kan opvatten. De

associatie met de sago houdt een typische tegenstelling in tot de *Geb-zé*. Zij is geassocieerd met moeras en binnenland en dient gesteld te worden tegenover den klapper, die met drogen grond en kust verbonden is. De Marind voelen dit zelf als een elementaire tegenstelling. In overeenstemming daarmee zagen wij *Mahu* uit het binnenland komen, toen hij zijn vriend *Geb* bezocht. Typerend voor een tweedeling is het feit, dat hij *Geb* een vrouw levert. De mythe verbindt daarbij zijn stamhelft met de vrouwelijke, die van *Geb* met de mannelijke sexe.

De mythencyclus der *Da-Sami* begint met het verhaal van de *Diva*-kano. Het was *Majo* geweest in *Javar-makan*. Na afloop gingen de *dema's* naar het Westen met een kano, die *Diva* wordt genoemd<sup>33</sup>). De inzittenden waren allen sago-*dema's*. Eén der *dema's* evenwel, *Jugil* (hij wordt merkwaardigerwijze ook *Diva* genoemd) was te voet gegaan. Hij had een uitzonderlijk groot genitaal en moest den penis over zijn schouder hangen. Toen een oude vrouw hem in haar kano over de Marozette, viel hij met dien penis haar dochter lastig. De vrouw hieuw den penis af, die in het water viel. Huilend zette *Jugil* zijn reis voort langs de rivier tot Senajo, waar de *dema's* een groot feest maakten. Hier had o.m. het huwelijk plaats van *Harau* met *Elme*, waarbij *Ugu* geboren werd. Ook de ooievaar en zijn vriend de zeearend traden hier op. Na afloop voer men stroomafwaarts. Beneden Senajo gekomen, bleef *Jugil's* penis voor de prauw hangen. We horen er verder niet van en wanneer even later de prauw door een zeeslang wordt geattakeerd, krijgt men den indruk, dat die met den penis identiek is. Later wordt echter verteld, dat de penis van *Jugil* naar zee drijft en tenslotte door de branding aan wal wordt gespoeld. De *Diva*-kano beleeft inmiddels allerlei avonturen. Zij is te vol en men moet verschillende lieden achterlaten, w.o. een krokodil-*dema* en twee *wokravid-dema's* (jongens der eerste leeftijdsklasse). Een derde *wokravid-dema* volgt later de wegdrijvende kano.

Wat betekent dat alles nu? In de eerste plaats houden de omzwingingen van de kano verband met de verspreiding der clanleden, maar dat is zeker niet alles. Van betekenis is de identiteit van *Jugil* met de kano en de bijzondere plaats, die de leeftijdsklasse der *wokravid* hier inneemt. De laatste is klaarblijkelijk met deze groep geassocieerd. Kan het de homosexualiteit zijn, wij zouden ook kunnen zeggen de perversi-

---

<sup>33</sup>) Het verband met de sago is zeer sterk; de sago-*dema* wordt ook *Divazib*, d.i. zoon van *Diva*, genoemd (Godsd. en Samenl., p. 100).

teit dezer jonge lieden, die hen met deze clan bindt? Zeer waarschijnlijk wel en ofschoon later nog andere redenen duidelijk zullen worden, welke deze groep binden met de leeftijdsklasse der *wokravid*, willen wij ons hier bepalen tot de overeenkomst van den castraat *Jugil* met de sociale positie van deze jongelui. Zeer belangwekkend is de combinatie van castratie en buitengewone grootte der schaamdelen. Men kan met reden spreken van een „Kastrations-Komplex” in de voorstellingswereld dezer clan. Dit wordt ook gedemonstreerd door den *dema Konei-mit*, den „zwangeren man”, die met *Jugil* wordt geïdentificeerd en in het ritueel wordt voorgesteld door een pop met reusachtigen maar afneembaren penis <sup>34</sup>). Het zelfde castratie-complex speelt een rol in de mythe van *Awassra*. Hij werd geboren in de bloeischede van een niboengpalm. Als kleine, lichtgekleurde knaap zat hij daarin en stak het hoofd naar buiten. Zo vonden hem twee *iwág*, die hem meenamen en opvoedden. Dit wijst op identiteit met de maan, daar deze bloeischede algemeen gebruikt wordt om sago in te bewaren en de knaap, wiens hoofd uit een voor sago gebruikte pot of tas steekt, een op Nieuw-Guinea overbekend maanmotief is. Overigens doet zijn lichte kleur ook aan de zon denken, die immers tuk is op kinderen met lichte huidskleur. Hoe dan ook, toen deze *Awassra* groot werd, groeide zijn penis tot buitengewone lengte en hij verleidde de meisjes en vrouwen van het dorp. Daarom sneden hem de mannen zijn penis af. Een ander verhaal van *Awassra* deelt mede, dat hij naar een feest ging, waarbij hij het weer bijzonder op de meisjes voorzien had. Eén van hen wist hem echter zijn knots te ontstelen. *Awassra* braadde nu een octopus, dien hij in de lucht wierp en daarop als meteor naar beneden viel. *Awassra* kreeg zijn knots terug. Vrij zeker heeft dit verhaal soortgelijke betekenis, daar het woord voor knots, hier gebruikt, ook penis betekent <sup>35</sup>).

De laatste mythe van deze clan handelt over een *soma-dema*. Een *soma* is de versierde paal van een feesthuis. Deze heette *Ganguta*. Hij viel om, waardoor het huis instortte en de inzittenden tot kikkers werden, die ook behoren tot de totems dezer clan. In deze omgevallen paal een castratie-symbool te willen zien, is zeker niet onmogelijk, maar gaat toch wat ver. Men kan beter toegeven, dat deze mythe duister is.

*Mahu*, de stamvader der *Mahu-zé*, komt met de *Diva-rek* duidelijk

<sup>34</sup>) Vgl. o.c., pp. 122, 113.

<sup>35</sup>) Vgl. Wirz, *Marind-anim* III, p. 38.

overeen. Ook hij heeft overmatig grote geslachtsdelen en cohabiteert zeer veel. Daardoor baart zijn vrouw hem honden, want honden hebben dezelfde eigenschappen. Het motief van de castratievrees ontbreekt dan ook niet in de mythen dezer clan. De mythe van den havik en de semifusus-schelp kan zelfs beschouwd worden als een klassiek voorbeeld van een droom van een met castratievrees behepten neuroticus. Een *Mahu-zé-dema* was bezig vis op het vuur te roosteren, toen plotseling een havik (*keke*) neerstreek en zijn naast hem liggende semifusus-schelp (*kekewin*) wegstal. Deze schelp dragen de mannen aan de voorzijde van hun gordel. Het is dus geen schaamschelp, maar bevindt zich wel in de onmiddellijke nabijheid der schaamdelen, inzonderheid bij mannen, die den penis opgetrokken onder den gordel dragen. De *dema* intussen liep den havik na, die ten slotte de schelp vallen liet, die in stukken uiteenspatte. Laat in den avond kwam de *dema* bij een vriend en klopte aan de deur. Terwijl hij binnenging, sloop een *heis* (dodengeest) mee naar binnen. Toen hij zich op de slaapbank legde, greep deze hem en trachtte hem te wurgen. Toen ontwaakte hij: „er hatte blosz geträumt vom Habicht, welcher die Muschel gestohlen hatte“. Wirz licht deze mythe toe met de opmerking, dat *keke* en *kekewin* beide roodbruin en wit zijn. Ook de naamsovereenkomst speelt een rol. Het feit, dat de havik daarop als spook verschijnt, berust, aldus Wirz, wederom op analogie, „denn das graubraune Gefieder und plötzliche Auftreten und Verschwinden des Vogels hat in der Tat etwas Gespensterhaftes an sich“<sup>86)</sup>.

Opvallend zijn de libidineuze neigingen van de leden dezer clan. *Mahu's* zoon, de hond *Girui*, misbruikt achter *Mahu's* rug zijn moeder. *Mahu* doodt hem daarop, waarna uit *Girui's* botten gewone, echte honden ontstaan. De Oedipus-relatie is hier heel wat onbewimpelder tot uitdrukking gebracht dan in de andere phratrie. *Jawi* heeft tenslotte slechts omgang met zijn pleegmoeder. Nog erger maakt het de mythe van den paradijsvogel. Hij wordt de zoon genoemd van *Sami*, hier een vrouwelijke slang. Elders heet hij de zoon van *Doreh* en is zijn moeder een gewone vrouw. Hij misbruikt haar en vervolgens doodt hij haar. Hij vlucht voor zijn vader en verandert in een paradijsvogel. In die gestalte houdt hij er ook al vreemde manieren op na, want zijn *nakari* plegen hem met hun schaamschort in het gezicht te slaan, deels uit spel,

<sup>86)</sup> Wirz, o.c., dl. II, pp. 145, 146.

deels omdat hij wegloupt. (Men denke hier aan het uitgebreide minnespel der paradijsvogels, wat voor zijn plaatsing in dit verband wel het hoofdmotief geweest zal zijn.) Zo wordt hij door de mensen ontdekt en gevangen, maar (deze episode kennen wij alleen uit het verhaal, waarin *Sami* zijn moeder is) door zijn moeder, de slang, verlost. Zijn vader achtervolgt hem opnieuw en hij vlucht naar het Oosten, naar het Oostelijke dodenverblijf, waar hij aan den ingang heen en weer vliegt. *Doreh* gaf de vervolging op en keerde terug, omdat zijn voet gewond was. Uit het daaruit vloeiende bloed ontstond een knaap. Dit laatste is een motief, dat elders wel eens als maanmotief dienst doet. Misschien is het een reminescentie aan een oude maanmythe. In de Marind-mythologie heeft het echter, v.z.v. valt na te gaan, zijn betekenis als zodanig verloren. Men mag er geen enkele conclusie aan verbinden.

Een andere *Mahu-zé-dema* is *Amari*. Zijn moeder was een hond. *Aramemb* vindt hem en laat hem opvoeden. Hij is echter een slecht mens, want hij misbruikt zijn *nakari*, waarop de mannen met instemming van *Aramemb* hem met vuur verbranden en opeten. Later krijgt *Aramemb* er spijt van en brengt hem weer tot leven. Opmerkelijk is de omgekeerde analogie met de mythe van *Jawi*. *Jawi*, de zonnegod, wordt gedood door boze toverij. *Amari*, die, naar blijken zal, tot de onderwereld behoort, door vuur. *Jawi* blijft dood, maar *Amari* mag weer leven. Het heeft echter geen gevolgen voor de mensheid, zoals de dood van *Jawi*, want later sterft *Amari* toch. Hij had weer omgang met één zijner *nakari*, dit maal met één, die gehuwd was met een anderen man. Die doodt hem. Later brengt de *nakaru* (sing. van *nakari*) nog een zoon van *Amari* ter wereld, *Ori* geheten. Deze is zeer dom en verandert later in een haai. Tenslotte komt hij toch weer aan land en van hem stamt de sub-clan der *Ori-rek* af. Om *Amari*'s relatie met *Aramemb* voelt deze sub-clan zich verwant met de *Kei-zé* c.s. Niettemin is het onderwereldkarakter der groep als geheel duidelijk. Bij de *Ori-rek* de relatie met de haai, voor het overige het verband met kano, zeeslang, de zwartgeverfde *wokravid*, de sago, de maan, de later te bespreken identiteit van *Divazib* met den varkensdema, de krokodil-dema, die tot de *dema*'s van de *Diva*-kano behoort, het spreekt alles eenzelfde taal. Toch is ook hier een duidelijk ambivalente trek aanwijsbaar in de castratievrees en het gecasteerd zijn van enkele dezer *dema*'s. Deze zijn zowel man als vrouw. Hetzelfde motief vindt men bij den zonne-dema *Sosom* (zie ben. p. 147). Bij dezen echter ontbreekt de castratievrees, welke zich



hier zo typisch aansluit bij de vergaande perversiteit. Kosmisch stelt dit alles de relatie met de vrouw op den voorgrond, terwijl in de andere phratrie die met den man domineert.

Al deze dingen zijn minder sprekend in de beide volgende clans van dit totemgenootschap. De mythen der *Wakabu-rek* (de meerval-clan) vertellen alleen van het ontstaan der sago uit de faecaliën van *Wakabu's* vrouw, die op een varkensfeest te veel vet gegeten had. (Dit feit bepaalt de relatie met de *Mabu-zé*: ook de honden eten faecaliën.) De vrouw bewaarde de faecaliën en bevond ze smakelijk. *Wakabu* kwam er achter en maakte ruzie, waarbij een deel van de sago op den grond viel. Daaruit groeide een kale palmstam op. *Wakabu* zond nu een *Bragai-zé-dema* naar de zee om bepaalde vissen te halen, die hij aan den boom plakte en tot bladscheden en bladeren werden. *Wakabu* liet *Harau* komen om de sago te bereiden. Den klapper-*dema* vroeg hij om plaats voor zijn bomen, maar deze antwoordde: „ga gij naar het binnenland; ik blijf aan de kust”. Daarna gaf *Wakabu* zijn *nakari* voor een nacht aan de mannen van het dorp. Daardoor ontstond een aantal nieuwe soorten voor de verschillende clans. Zijn zoons wilden ook naar de *nakari* toe, maar *Wakabu* verjoeg ze. De knapen veranderden in meervallen en één werd een duizendpoot. Veel stof tot commentaar levert dit alles niet, tenzij dan dat het eten van uitwerpselen en de relatie daarmede hier gelegd, psychologisch wel aansluit bij de perverse neigingen, waarvan de mythen der eerste twee clans van dit totemgenootschap getuigen.

De *Zohé* behoren tot deze groep wegens de gelijkenis van leem en sago. De mythe verhaalt, hoe de leem-*dema Uari* langs de kust voer om koppen te snellen. De golven waren in het Westen echter te hoog en daar kon hij niet landen. Tenslotte (hij ging steeds Oostwaarts) kwam hij in Kumbe aan land, vol ergernis over zijn mislukten sneltocht. Maar de *dema's* van Kumbe lachten hem uit: „ons kun je niets doen; je bent nog veel te jong”. Daarom ligt er aan de Kumbe-monding maar weinig leem. Anders verging het den mensen van Bangu ten Oosten van Merauke. Heel zacht kwam hij aansluipen en overtrok alles met leem. De mensen veranderden in slijkspringers. Een vrouw veranderde in een mangrove. *Wonatai's* vrouw werd een krab. Met haar kind ging zij naar Okaba, waar het haar ontnomen werd. *Wonatai*, de ooievaar-*dema*, liet het bij de mensen. Afgezien van deze bijzonderheden, die meer met de verbreiding van totemdieren en clanleden te maken hebben, is de mythe een zuivere natuurmythe, die verhaalt hoe hier en daar

langs de kust het zand door leem bedekt wordt. Tot deze clan behoort voorts de schollebaar, die een grote visdief is. Met het sexuele leven verbindt haar de boog, die ook tot deze clan behoort. Wanneer de boog-*dema* gevangen wordt, klemt zich zijn vrouw aan hem vast (de boog-pees) terwijl zijn dochter in de aarde dringt (de pijl).

In het geheel van het totemgenootschap treffen ons de relaties met het water (moeras en modder of leem), daarmee met de sago en die met de vrouwelijke sexe, veelvuldig cohabiteren en castratievrees. Daaraan sluiten zich aan mythen over het eten van faecaliën enerzijds, een zekere bisexualiteit anderzijds. Tenslotte speelt hier een relatie met vruchtbaarheid een rol, welke aan het veelvuldig cohabiteren niet vreemd is en uitgedrukt wordt door de bijzondere vruchtbaarheid der honden.

#### IV. De mythen van *Bragai-zé* en *Nazr-end*

Het laatste der vier totemgenootschappen valt uiteen in twee duidelijk onderscheiden groepen. De eerste van deze is die der *Bragai-zé* met als leidende mythische figuur de krokodil. Deze is het eigenlijke onderwereld-dier. Hij woont op den bodem der zee, waar hij een huis heeft vol gesnelde koppen. *Mbir*, de Oermoeder, moeder van *Jawi*, is zijn beschermster en waarschuwt hem voor onraad. De grote tanden van den krokodil heten eveneens *mbir*. Eén mythe vertelt, dat de krokodil de zoon is van een *iwâg*, die te Imo door een bij het baden in haar vagina gedrongen vis bevrucht werd. Soms ook zegt men, dat de krokodil uit een kano is ontstaan. De krokodil is geassocieerd met den dood en met onzedelijkheid. Een vogeltje, *simb*, dat met den krokodil in symbiose leeft en hem de tanden schoon pikt, roept de zielen om de reis naar het dodenland aan te vangen. De enige maal, dat de mythologie melding maakt van de *jarut*, den dodenzang, is bij gelegenheid van den dood van den krokodil. De relatie met den dood blijkt ook uit de geschiedenis van *Waba* met de zuster van den krokodil-*dema*. Tenslotte bestaat vermoedelijk etymologisch verband tussen het woord *kambara* (boze toverij) en krokodil. Bij de Jee-anim aan de boven-Merauke-rivier betekent *kambara* zowel boze toverij als krokodil. De relatie van den krokodil met den coïtus blijkt uit den jachtroep der *Bragai-zé* „veel sperma! veel cohabiteren!” Een krokodil-mens is een overspeler. Tussen

dood en coïtus bestaat een nauwe betrekking. *Jawi* moet erom sterven en *Waba* wordt maar ternauwernood gered. Doch zien wij, hoe de mythe deze zaken verwerkt.

De geschiedenis begint met de *Majo* in *Javar-makan*. *Mer*, ook wel *Opeko-anem* genoemd, was door *Waba* naar Imo gestuurd om de *gari* en een *iwâg* te halen. Met de *gari* op de schouders en de *iwâg* aan een speer of stok komt hij te *Javar-makan*. Daar grijpt de *iwâg* de speer en steekt die *Opeko-anem* in het lijf, zodat hij ter aarde valt. Men meent misschien, dat het ver gezocht is, de speer op te vatten als symbool van den penis en in deze episode een hernieuwde poging tot castratie te zien. Het vervolg zal uitwijzen, dat dit waarlijk niet zo heel ver gezocht is. De *dema's* brengen *Opeko-anem* Westwaarts om zich op hem te wreken. In *Kondo* grijpen ze een langen man, *Swar*, op wiens lijf ze net zo lang trappelen, tot daaruit een kano ontstaat. In de versieringen aan den voorstevan van de kano kan men nog steeds een menselijk gezicht herkennen. Hiermede varen ze naar de *Digul*. Ze vinden er geen geschikte plaats voor *Opeko-anem* en keren terug naar het Oosten. In *Iwolje* ten Westen van *Sangasee* gaan ze aan land om uit te rusten. Eén der *Bragai-zé-dema's* grijpt daar de *gari* en zet die op. *Waba* slaat hem dood en hij valt met de *gari* te water, waar hij in een *gari*-vis verandert, die tot de totems dezer clan behoort. Terwijl men aan land is, verandert de kano in een krokodil en verslindt één van de kinderen. Een jongen duikt onder water om hem op te zoeken en vindt zijn huis, dat vol gesnelde koppen is. Hij weet hem ongemerkt een strik om het lijf te slaan en zo wordt de krokodil aan land gehesen en gedood. Uit zijn botten ontstaat een sago-palm, uit welks top later weer een krokodil ontstaat. Intussen hebben de *dema's* zich weer ingescheept in de *Swar-kano* (sic!) en de krokodil zwemt achter hen aan. Hij heet *Mangu*. De *dema's* brengen *Opeko-anem* naar de *Kumbe*, waar zij hem aan een paal onder water vastbinden, waar hij met zijn benen tot den huidigen dag een draaikolk veroorzaakt. Zijn *nakari* hadden hem tevoren een schaamschort voorgebonden, „damit er nicht mehr kohabitieren könne”. *Opeko-anem*, als *gari*-drager mislukt, wordt hier tot een echt onderwereld-wezen gemaakt: onder water en met het hoofd naar beneden. In de onderwereld staan ook alle dingen op hun kop. Maar bovendien wordt hij tot een vrouwelijk wezen gemaakt. Het effect is hier zelfs van wijder strekking dan de castratie bij de *Da-Sami-dema's*.

Intussen is *Mangu* doorgereisd. Hij zit den kangoeroe-*dema* achterna

en komt zo te Mongumer, waar hij zal optreden als *Divazib*, den man, die het feestvarken doodt, wiens naam Zoon van *Diva* betekent. Van nu aan wordt hij *Mongumer-anem* genoemd, in welken naam men ook een samentrekking van *Mangu* en *Mer* (*Opeko-anem*) herkennen kan. Hij wordt tijdens het feest gedood door den *Geb-zé-dema Mana*, die zijn vrouw verleid had. Uit *Mongumer-anem's* lichaam ontstond de pinangpalm. Een andere *Bragai-zé-dema, Wawar*, ging naar het binnenland. Hij wondde zijn voet en uit het bloed ontstond een vogel, hetgeen herinnert aan de belevenissen van den *Mahu-zé-dema Doreh*. Later ging hij naar de kust, waar nog afstammelingen van hem leven.

Tot de *Bragai-zé* rekeat men ook de *Jorm-end*, nakomelingen van *Jorma*, den zee-*dema*. Ook deze is typisch een onderwereld-*dema*. Hij is de zoon van *Desse* (diepte) en *Dawena* (grondwater). Als *wokravid* (jongen der eerste leeftijdsklasse) woont hij in een moeras. Daar ziet hij een *iwâg*, waarop hij terstond onaneert. Het meisje waarschuwt de mannen, die hem een oog uitschieten met een pijl (ook een erotisch symbool? Men raakt geneigd hier in alles zulke symbolen te zien en er is wel enige reden voor). Hij vlucht naar *Geb* op Komolom, wiens *nakari* hem behandelen. Na zijn genezing tooit hij zich als een machtige *dema* en maakt hij zich op om de kustbewoners te ruchtigen. Eerst loopt hij nog wat onzeker. In Wamal slaapt hij; daar maakt de kust een bocht en is de zee rustig. Verder gaande wordt zijn stap zekerder en zijn trom dreunt steeds luider (het geruis van de zee, die hier woeliger wordt, neemt toe). In Wambi bluste hij de vuren en wierp hij hutten en palm-bomen omver. Erger maakte hij het in Imo, waar men hem mishandeld had. Hij maakte er alles met den grond gelijk. De mensen verdronken en werden tot vissen, die tot de totems dezer clan behoren. Daarna trok hij naar de Bian, waar hij nog dagelijks een vloedgolf veroorzaakt. Bij opkomend water wordt hier n.l. het water als een muur naar binnen gestuwd, dank zij de combinatie van een groot verschil tussen eb en vloed (meer dan 4 meter bij springtij) en een zeer wijde, trechtervormige monding der rivier. Opmerkelijk is de analogie met de mythe van den leem-*dema*. Alleen is bij *Jorma* alles geweldiger en gevaarlijker. Overeenkomst bestaat ook hierin, dat de overlevenden van de ramp de voorouders worden van de zich naar hen noemende clans.

Een andere clan der *Bragai-zé* wordt gevormd door de *Ganguta-rek*. Zij stammen af van *Ganguta*, een *Ser-dema*. *Ser* is een boomsoort, waaruit men kano's maakt. *Ganguta* kwam als boom af op Ongari, een

stranddorp tussen Bian en Kumbe. Een met ringworm bedekte knaap waarschuwde de mannen voor het gevaar. Zij hakten den boom om, die met zijn kruin in zee viel. Uit de bladeren ontstonden allerlei vissen, waardoor deze clan nauw verwant is met de *Jorm-end*. *Ganguta* is echter ook de naam van den *soma-dema* der *Diva-rek*. Het is in dit verband van belang, dat de feesthuispalen (*soma*) als regel versierd zijn met onderwereld-emblemen. Zij hebben ook te maken met de gaffels, waaraan men gesnelde koppen hangt en die, welke verband houden met de doden-ceremoniën. In de Koloï-rivier bij Okaba woont zelfs een gaffel-*dema*, die waarschijnlijk dezelfde is als de koorts-*dema*<sup>37)</sup>.

Terwijl al de tot nu toe behandelde clans der *Bragai-zé* geen kenmerken vertonen, die ons aan de bovenwereld-helft van den kosmos herinneren — *Jorma's* vriendschap met *Geb* op Komolom is daarvoor geen argument — biedt de laatste dier clans in dit opzicht een ander beeld. Het is de arend-clan. De vogel immers is veelmeer het dier van de bovenwereld en de *Ndik-end* worden dan ook *uzub-boan*, vogel-clan, genoemd. Ook in andere mythologieën pleegt de vogel op een associatie met de bovenwereld te wijzen. Dat wil echter niet zeggen, dat in deze arend-clan het verband met de onderwereld zoek zou zijn. De voor-naamste vertegenwoordiger is de arend. Hij is een broeder van den krokodil-*dema*. Beiden roofden zich een *iwâg* tot vrouw. *Bau*, de arend-*dema*, nam haar mee naar zijn horst, doch zij slaagde er na een tijd in te ontvluchten naar een eiland in de Bian-monding. *Bau* tuchtigde het dorp op dat eiland op verschrikkelijke wijze en vloog weg naar het uiterste Oosten, waar hij nog heden als *dema* verblijf houdt. Een andere *dema* dezer clan is *Sangar-anem*, de visarend, die een voedseldief is en in de omgeving van Kondo woont. Tot deze clan behoort tenslotte de *muriwa*, de fregatvogel, wiens naam *Muri*-moeder betekent. De *Muri* of *Muli* is, naar men zich herinnert, Straat Marianne en de *muriwa* is dan ook de regenbrenger bij uitnemendheid. Alleen in den regentijd vertoont hij zich. Zijn associatie met de onderwereld blijkt ook daarin, dat hij geassocieerd is met dodengeesten en met de schaamschelp. Vroeger hebben de fregatvogels alle een schaamschelp gedragen. Dat was in den tijd, dat ze nog op het eilandje Habee woonden<sup>38)</sup>. Voor het overige valt de relatie met de bovenwereld-zijde van den kosmos het meest op. *Bau* en

37) Vgl. Godsdienst en Samenleving, pp. 106, 107.

38) Wirz, Marind-anim II, p. 135 jo. Godsd. en Samenl., p. 107, nt. 328.

*Sangar-anem* wonen op de plaatsen van opkomst der zon; *Muriwa* is geassocieerd met die van haar ondergang. De fregatvogel, die het meest een onderwereld-karakter heeft, is door Habee weer op ander wijze met de bovenwereld-phratrie geassocieerd. In deze clan krijgt ook de groep der *Bragai-zé* deel aan dat dualisme, dat wij overal elders aantreffen.

Veel sterker is dat dualisme bij den stamvader der andere grote clan-groep van dit totemgenootschap, bij *Nazr*, den stamvader der varkens-clan. Het gaat zelfs zo ver, dat ik vroeger, onkundig van het feit, dat *Nazr-end* en *Bragai-zé* in één totemgenootschap bijeen horen, de *Nazr-end* als deel der superieure phratrie kon beschouwen. Van dezen *Nazr* vertelt de mythe het volgende:

*Nazr* woonde als *miakim* te Sangar bij Kondo. 's Nachts woelde hij in varkensgedaante de tuinen om. Hij werd gedood, maar zijn *wih-anem* (levenskracht-mens) ontkwam en hij keerde als *miakim* weer terug. Uit de beenderen van het gedode varken deed hij twee nieuwe varkens ontstaan, die de lieden van Sangar aanvielen, die nu ook in varkens veranderden. *Nazr* sluit daarop vriendschap met den sago-*dema* *Wakabu*, die hier later met de mannen van Imo varkens gaat jagen. Eén dier mannen wordt gedood door den beer, die ontstaan is uit de beenderen van *Nazr's* varkensgedaante. Die beer was eveneens een *dema*; hij heette *Sapi* en liep naar Habee. *Sapi* is de stamvader van de sub-clan der *Sapi-zé*. *Nazr* zelf ving op de jacht een klein varken, dat hij door één zijner *nakari* liet opfokken. Het was echter een *dema*-varken en veranderde 's nachts in een *miakim*, die het meisje misbruikte. Men besloot daarom het te doden op een feest, waar *Nazr* zelf als *Divazib* zou optreden om het varken te doden. Als feesthulpers werden vier moeders broers der *nakaru* genood. Toen het feest daar was, doodde *Nazr* het varken. Het werd gebraden en toen men begon het te verdelen, spoot een bloedstraal omhoog, die tot de wolken reikte en een regenboog veroorzaakte, die sedert tot de totems dezer clan behoort (hetgeen vnl. verband houdt met haar associatie met onweer). *Nazr* doodde echter niet alleen het varken, maar ook de vier moeders broers der *nakari* schoot hij met zijn pijlen dood. De *nakaru*, die het varken had opgefokt, huwde hij, daar de *Divazib*-figurant altijd sexuele rechten heeft op de vrouw, die zorgde voor het grootbrengen van het feestwijn.

Later ging *Nazr* op reis en ontmoette zijn vrienden *Wakabu* en *Mongumer-anem*. Hij vervolgde zijn weg en kreeg twist met *Mère*, dien hij bond met twee copulerende slangen en op zijn rug mee voerde. Bij

Domandeh doodde *Nazr* een anderen *dema*, terwijl een derde zich alleen door de vlucht wist te redden. Op een broodvruchtboom voer hij met opkomend water de *Bian* op. Ook deze behoort tot de totems der *Nazr-end*. Toen de boom vastliep, ging hij aan wal, waar hij *Mére* en de slangen doodde en opat. Hij had echter te veel gegeten en moest defaeceren. Een boshoen lachte hem uit. *Nazr* werd kwaad en schoot een pijl naar het dier. Deze kwam echter terecht in zijn faeces en veranderde in een knots (*wogané*; symbool van den penis). *Nazr* nam deze mee. Een eind verder doodde hij een oude vrouw, een pelikaan-*dema* en hield haar dochter voor zich. In *Kabtél* aan de midden-*Bian* doodde hij het kind van een *heis*, een dodengeest. Deze deed de beenderen van het kind in een mand en sloop *Nazr* achterna in de gedaante van een hond. Het gelukte haar, *Nazr* de mand om den hals te hangen. Toen *Nazr* haar opende, vond hij er een aantal knapen in, die hij met zich nam op zijn reis het binnenland in, waar hij *Mahu* opzoekt. Toen hij hem gevonden had, veranderden de knapen in bliksemstralen en velden een boom, waaruit *Nazr* en *Mahu* een kano maakten; daarmee voeren ze naar de *Digul* om koppen te snellen. *Mahu* aarzelde, maar *Nazr* sprak hem moed in en legde hem uit, hoe hij alles doen moest, hoe men het best een overval pleegt en hoe men den vijand het hoofd afsnijdt. Hij beval *Mahu* zijn slachtoffer eerst den naam te vragen. „Dat verstaan ze immers niet”, meende *Mahu*, doch *Nazr* antwoordde, dat het er niet toe deed; ze, zeggen altijd wel iets, dat men dan later als naam voor den kop gebruiken kan. Zo gingen ze op weg. De bliksemkinderen hielpen dapper mee en slingerden hun pijlen tegen de verschrikte *Digulers*. *Nazr* en *Mahu* snelden veel koppen. De bliksemkinderen wilden niet terugkomen en bleven aan den hemel. *Nazr* leerde nu *Mahu*, hoe hij de koppen moest prepareren. Later stalen de vrienden de koppen van elkander. *Nazr* trok zich tenslotte terug in een moeras aan de boven-*Kumbe*, waar men nog altijd riet haalt om pijlen van te maken.

*Nazr* is een figuur van buitensporige gewelddadigheid. De geschiedenis met *Mére* spant wel de kroon. Hij is ook de dondergod en draagt als zodanig den naam *Dé-hévai*, Vader, die doodt. In die rol is hij een oude man met lange, witte baard. Den donder veroorzaakt hij, doordat hij het uitspansel breekt; ook noemt men den donder wel het knorren van zijn varken. De bliksemstralen zijn zijn kinderen. In een variant heet de *heis*, de moeder der bliksemstralen, *Sobra*. Zij is dan met *Nazr* gehuwd en leert hem het koppensnellen. Vroeger hebben we *Sobra* leren

kennen als personificatie der Oermoeder, die de gestalte der nog ongevormde mensen voltooidde <sup>39)</sup>). In een andere mythe heet *Dongam*, de dondergod, de broeder van *Geb* en is hij gehuwd met de zee, den regen en het water. Viegen noemt *Dongam* merkwaardigerwijze den stamvader der *Kei-zé* en identificeert hem dus met *Waba*. Dit alles slaat kenpelijk op de zon in den natten tijd. Dan cohabiteert ze met de zee, gaat boven de zee onder <sup>40)</sup>). De spindraden, die men in dezen tijd allerwegen waarneemt, zijn het semen der zon. Uit dit alles spreekt een sterke ambivalentie. Enerzijds een sterke associatie met den hemel en de zon, doch die in den met de onderwereld geassocieerden natten tijd. Anderzijds een grote boosaardigheid en gewelddadigheid, vriendschap met krokodil- en sago-*dema*, relatie met de Oermoeder en via de *Sapi-zé* met *kambara* (boze toverij) en den dood. Hij is een vader, die doodt. Verder heet hij als varkens-doder *Divazib*, zoon van *Diva* en is hij ook als zodanig ingelijfd bij de inferieure phratrie.

Staan wij thans nog een ogenblik stil bij de *Sapi-zé*. *Sapi* gaat van Habee naar de overwal, naar Wambi. Evenals *Nazr* is hij overdag een *miakim* om des nachts in de gedaante van een varken de tuinen om te woelen. Hij wordt gedood. Uit zijn lever ontstaat een varken, dat den man, die hem doodde, achtervolgt tot Kumbe, waar laatstgenoemde zich verbergt tussen de benen zijner moeder, die in een mangrove verandert. Intussen doen de *nakari* van *Sapi* uit het vlees van het gedode varken nieuwe varkentjes ontstaan, die echter staart, haren en tanden missen. Die krijgen ze van de op verzoek van *Aramemb* gehaalde *kambaranim*. Van hen stammen de *Sapi-zé* af. Men vindt hierin een nieuw bewijs van het boosaardig onderwereld-karakter dezer groep. Anderzijds bevatten de relaties met Habee en *Aramemb* weer associaties met de andere phratrie, die in het dualistisch karakter van de clan in haar geheel wel passen.

Hiermede zijn wij aan het einde gekomen van de behandeling der mythologie. Zij geeft een duidelijk beeld van de associaties der verschillende clans doch ook van de rauwe wildheid van het geheel dezer voorstellingswereld, die onvervaard de verborgen lusten en boosheden van den mens in den kosmos projecteert. Zeer opvallend is de verdeling der functies tussen de clans. Er is een duidelijk superieure phratrie, die

---

<sup>39)</sup> Zie boven, p. 111.

<sup>40)</sup> Idem, p. 118.



met het ritueel en de witte magie is geassocieerd en er is een onderwereld-phratrie, die verbonden is met boze magie en koppensnellen. De eerste is overwegend geassocieerd met het bovenwereld-aspect van den kosmos, de *Geb-zé* met een accent op de totaliteit, de *Kei-zé* c.s. met een sterke binding aan het lot van de zon in haar verschillende fasen. Bij de onderwereld-phratrie vertegenwoordigen de *Da-Sami* vooral het sexueel aspect; de geslachtsdaad met de aan haar verbonden gevaren en angsten staan hier in het middelpunt. Bij de *Bragai-zé* en *Nazr-end* overweegt het dreigend aspect. De gedachte aan vruchtbaarheid, die ook in de relatie met het voornaamste voedingsgewas, de sago, het karakter der *Da-Sami* nog enigermate verzacht, ontbreekt hier. De dood staat in het middelpunt. Opvallend is echter, dat dit gebonden zijn aan een bepaald aspect nergens leidt tot een volstrekte eenzijdigheid. Telkens blijken de clans ook relaties te hebben met het andere aspect van den kosmos. Merkwaardig is, dat dit eigenlijk het sterkst uitkomt bij de bovenwereld-phratrie; het aspect van den dood ontbreekt nergens en dringt veel sterker door dan dat van het leven. Doch ambivalent zijn uiteindelijk alle clans. Geen is er of in haar totemgenootschap blijkt de relatie met het alomvattend totaal aanwezig te zijn. Er is nimmer een of . . . of, maar altijd, ook in de verdeling der functies, een en . . . en. In de mythencercle van elk totemgenootschap is het totaal der goddelijke verschijnselen, het totaal van den kosmos, vervat.

## VII. *De initiatie*

Deze uiteenzettingen hebben ons inmiddels wel wat lang bezig gehouden. Het gaat er tenslotte voor een niet gering deel om, wat deze mensen doen. Daartoe moeten wij thans achtereenvolgens bespreken de initiatierituelen, het koppensnellen, den dodencultus en de feesten der Marind, alsmede (voorshands) een enkel woord over de magie. Het *Imo*-en het *Rapa*-ritueel moeten hier onbehandeld blijven, daar onze kennis daaromtrent te beperkt is en maar weinig uitgaat boven de zekerheid, dat in het eerste het onderwereld-aspect overweegt en het tweede het ritueel is van zon en vuur. Wij bepalen ons dus eerst tot de *Majo*.

De mythe verbindt het ontstaan der kosmische orde met het *Majo*-ritueel. Alle belangrijke mythen, met uitzondering slechts van de mythe van *Nazr*, beginnen bij de *Majo*-riten, welke de *dema's* hielden in Javar-

maken. Ook *Imo* en *Rapa* zijn uit de *Majo* ontstaan. Hoewel het dus de meest uitgestrekte gevolgen heeft gehad voor den kosmos, gaat men toch niet zover als elders vaak het geval is, waar men beweert, dat de ritus, inzonderheid zulk een kosmische ritus, dient om de kosmische orde in stand te houden. Men beperkt er zich toe, verband te leggen met de klappers. Nalatigheid zou tot gevolg hebben, dat die niet meer gedijen <sup>41</sup>).

De ritën worden jaarlijks gevierd, doch elk jaar in een andere dorpen-groep. Het eerste jaar door de dorpen ten Westen van de Buraka, het tweede door die tussen Buraka en Bian, het derde door de dorpen tussen Bian en Maro en het vierde door die ten Oosten daarvan. Daarna begint men weer in het Westen. Merkwaardig is de richting van West naar Oost; men zou eerder de omgekeerde verwacht hebben. Elk dorp viert de ceremoniën afzonderlijk en richt daartoe in het bos een *Majo-miráv* in, een vierkante, omheinde plaats met afdaken langs de zijden. Aan de ingangen aan beide zijden van de heilige plaats staan afbeeldingen van den stamvader en -moeder. Oningewijden mogen hier niet komen; tekens op de paden dienen hun tot waarschuwing. In het dorp wordt een omheining gemaakt rond een huis, dat den novieten tot nachtverblijf strekt. Binnen die omheining richt men ook een *kabei-aha* op, een hutje op zeer hoge palen, waaromheen in den grond een slang van gras en suikerriet begraven ligt. Vermoedelijk stelt het geheel phallus en vulva voor <sup>42</sup>). Het begin der ceremoniën valt in de kentering aan het einde van den natten tijd.

Het begin der ritën wordt aangekondigd door het ophangen van pinang (hoofdtotem der *Bragai-zé*) aan de afdaken in de *Majo-miráv*. Enige dagen later moet een aantal *Geb-zé*-candidaten leem en rhizophorenbast halen onder leiding van één der ingewijden. (Deze zaken behoren niet tot hun totems, maar tot die der andere phratrie.) Zij mogen dien avond niet meer in het dorp komen. Dien nacht zingen de ingewijden het *Majo*-gezag, de sombere *gaga*, die sterk gelijkt op den dodenzang, de *jarut* en zonder begeleiding van trommels wordt gezongen. Den volgenden ochtend begeven de novieten zich in optocht naar de *Majo-miráv* en wel in deze volgorde: *Moju-rek* en *Waba-rek*,

---

<sup>41</sup>) Wirz, *Marind-anim* III, p. 3. Op soortgelijke wijze vreest men, dat bij nalatigheid in de *Rapa*-ritën het vuur niet meer branden wil.

<sup>42</sup>) *Godsd. en Samenl.*, p. 131.

*Kei-zé, Samkakei, Ndik-end, Bragai-zé, Nazr-end, Diva-rek, Mahu-zé, Wakabu-rek, Zohé en Geb-zé-ha*<sup>43</sup>). De *Geb-zé* omvatten dus het geheel. Hoewel men in deze splitsing der *Geb-zé* in twee groepen terecht een accentuering van het dualistisch karakter van dit totemgenootschap kan zien, mag men er toch niet al te ver strekkende conclusies uit trekken. Men vergete niet, dat, zodra de aldus binnentrekkende groep zich in een kring neerzet (zulk een formatie komt in ieder geval aan het einde der ceremoniën voor, wanneer men zich rond de *kabei-aba* zet) de *Geb-zé-ha* weer precies naast de *Moju-* en *Waba-rek* terecht komen.

Een zeer eigenaardig feit is, dat in de *Majo* ook meisjes worden geïnitieerd. De initiandi behoren tot verschillende leeftijdsklassen, een onvermijdelijk gevolg van de lange tussenpozen, waarmede het ritueel wordt gevierd (de periode van vier jaar staat niet volkomen vast). Bij deze gelegenheid zijn allen gelijk. Voor de *Majo-miráv* aangekomen, gaan de novieten zitten achter een scherm voor den ingang. Dan komen twee mannen naar buiten, die de Oermoeder voorstellen. Elk van hen buigt zich over één der initiandi, die hem om den hals grijpt en zo naar binnen gedragen wordt. Zo worden allen naar binnen gebracht, waar ze zich slapende moeten houden. Zij hebben zich ook verder te gedragen als pasgeboren kinderen, die niets weten en kunnen. Ze moeten alles opnieuw leren. Alle kleding en versiering wordt hun ontnomen; alleen de meisjes mogen hun schaambedekking houden.

Na het ontwaken wordt hun slijk in den mond gegeven en krijgen ze wortels van den pinangpalm met rhizophorenbast te eten. Zij mogen geen andere spijzen nuttigen, dan die hun door de ingewijden gegeven worden. Daarna moeten zij zich baden en zich het lichaam inwrijven met witte leem. Teruggekeerd in de *Majo-miráv* moeten zij een soort zak maken van jonge klapperbladeren, die boven het hoofd sluit en tot op de knieën afhangt. Die dragen zij, wanneer zij buiten de *Majo-miráv* komen. De jongens krijgen bovendien een staf, die in een ooievaarskop eindigt. Elken avond gaan de novieten, van deze attributen voorzien, naar het dorp om in het huis binnen de daar gemaakte omheining te slapen. De geslachten worden daar gescheiden gehouden.

<sup>43</sup>) Wirz (o.c. III, p. 7) voegt bij de *Kei-zé* ook de *Sapi-zé*. Aangezien hij later het bestaan zelfs van een *Sapi-zé*-clan in twijfel trekt (dl. IV, p. 137) en hen daar beschouwt als een speciale benaming der *Nazr-end*, kan daaraan niet veel waarde gehecht worden.

Van nu aan begint het onderricht, want de novieten moeten met alles opnieuw kennis maken. Zo leren zij den eersten middag de banaan kennen. De zelfde en de volgende avond zijn gewijd aan de opvoering der mythe van den *meri-ongat-dema* en de daarmee verbonden eerste *Majo*-viering. Tegelijk leert men den novieten den klapper kennen. Dat bestaat daaruit (voor andere spijzen geldt hetzelfde) dat ze een klein stukje van de nieuwe spijs met sperma vermengd te eten krijgen en onderricht worden in de geheime, de *dema*-namen der spijzen. De mythen worden daarbij veelal uitgebeeld door *dema*-figuranten. Zulk een *dema*-figurant is zo beladen met ornamenten, die soms in een meer dan een meter hogen krans boven zijn hoofd uitkomen, dat hij geheel onherkenbaar is. Alleen de voeten steken er uit. In een enkel geval wordt ons medegedeeld, dat de figurant zich ten aanschouwe van de initiandi van zijn versierselen ontdoet. Het karakter van een revelatie zal aan die handeling wel niet geheel vreemd zijn. Dit alles duurt maanden achtereen. Een nauwkeurige beschrijving van het proces ontbreekt; ook de volgorde der verschillende onderdelen is onzeker. Een belangrijk moment in het verloop der initiatie vormt de komst van *Aramemb*. Hij raakt de novieten aan met de plantenvezels, waaruit de haartooi wordt gemaakt. Daarna zet de *Aramemb*-figurant zich op den grond, waar hem zijn versierselen worden ontnomen en hij met geschenken wordt beloond. Zo gauw dit is gebeurd, beginnen de ingewijden de novieten te onderrichten in de instelling van het beschermouderschap. Tenslotte heeft een uitwisseling van geschenken plaats tussen de vaders en de beschermvaders der novieten, waarbij de laatsten als tussenpersoon optreden. Dien avond vinden er orgieën plaats. Den volgenden ochtend mogen de novieten zich weer kleden. De jongens leggen weer een schaamschelp aan en de meisjes verwisselen hun ongeverfd schaamschort voor een geverfd. Het optreden van *Aramemb* is duidelijk een keerpunt. Hij is de enige *dema*-figurant, van wien we lezen, dat hij beloond wordt. Zijn komst is blijkbaar het sein voor de inwijding in het sexueel verkeer. Dat dit aan de initiatie verbonden is, staat vast. Alles wijst erop, dat dit het moment is. De geschenkenwisseling tussen vaders en beschermvaders betekent kennelijk het einde van de homosexuele relatie met den beschermvader.

Nog een aantal andere ceremoniën volgt en eindelijk breekt de dag aan, waarop de novieten de *Majo-miráv* mogen verlaten. De novieten zijn fraai versierd en dragen in de hand een stokje met casuarisveren.

De *miakim* en getrouwde mannen onder hen dragen bovendien een ooievaarsbalg op het hoofd, zijn dus ooievaar-figuranten. Om beurten lopen een jongen en een meisje. Bij het verlaten krijgen ze een *tang* (spatel gebruikt in de magie) en een bloem. In het dorp gekomen doen ze, of ze hun verwanten niet herkennen, nemen niets van hen aan en zetten zich binnen het nachtverblijf rond de *kabei-aha*. Daar maken zij kennis met *Mongumer-anem* en het siri kauwen. Des nachts volgt een ceremonie, waaraan alleen de mannen en jongelingen mogen deelnemen. De mannen zetten zich rond het vuur en zingen *gaga*. De jongelingen en de als ooievaar versierde mannen lopen er omheen. Voor zonsopgang wordt de slang, die rond de *kabei-aha* in den grond begraven ligt, opgegraven en vernietigd. Het suikerriet, dat binnenin zit, wordt onder de novieten verdeeld. Bij zonsopgang komt de *gari*-drager uit het bos en brengt vuur onder de *kabei-aha*. Het *Majo*-vuur wordt gebracht, roepen de ingewijden. Daarmede is het ritueel beëindigd.

Volgens Wirz volgt nu een kannibalen-maaltijd. Hij meent, dat bij al deze feesten een vrouw (soms, o.a. aan de boven-Bian, met een jongen man in coïtu gedood) misbruikt, geslacht en opgegeten wordt. Ik heb dat langen tijd als juist aanvaard. Toen ik later bij de bewerking van mijn boven-Bian-materiaal de stof nog eens doornam, ben ik daaraan gaan twifelen. Waarschijnlijk is het zo, dat de gehele kannibalistische handeling een symbolische is, dat men dus in het onderhavige geval het opeten van de slang rond de *kabei-aha* het opeten van de *Majo-iwâg* noemt. Zij ligt om het huis geslingerd op dezelfde wijze als verteld wordt van *Mbir*, de Oermoeder, die op die wijze een huis vernietigde. Hier echter wordt de slang vernietigd. Het huis is kennelijk *Waba*. Wij zullen in het *Sosom*-ritueel een dergelijk gebouw ontmoeten als de woning van *Sosom*, die met *Waba* identiek is. Deze symbolische opvatting van het offer, mij het eerst aan de hand gedaan door P. Verschueren M.S.C., den besten kenner van het binnenland van Zuid-Nieuw-Guinea, komt aan alle moeilijkheden tegemoet. Doch zien wij eerst, wat het ritueel in zijn geheel te betekenen heeft.

De bedoeling van de initiatie is kennelijk een wedergeboorte. Niet alleen zegt men, dat de initiandi kinderen worden van den klapper<sup>44)</sup>, doch er is nog veel meer. Een eerste opmerkelijk feit is, dat *miráv* (in *Majo-miráv*) ook vrouwenhuis betekent. Dit wijst al op een associatie

---

<sup>44)</sup> Zie Godsd. en Samenl., p. 141.

van de inwijdingsplaats met de vrouw. Verder wordt het begin der ceremoniën aangegeven door het ophangen van pinang, een *Bragai-zé*-totem. Nog duidelijker wordt het, wanneer de Oermoeder de novieten de *Majo-miráv* binnendraagt. Zij zijn dan pasgeboren kinderen, die niets weten en alles leren moeten. Onwillekeurig denkt men bij het dan volgende, waarbij hun leem in den mond gegeven wordt en na afloop waarvan zij zich baden en met leem insmeren moeten, aan de geboorte van de mensen uit de aarde, toen ze als op meervallen gelijkende wezens te voorschijn kwamen. Ook het bladerkleed, waarmede zij zich bedekken moeten, herinnert aan die amorphe gestalte der eerste mensen, die nu in het ritueel tot echte mensen zullen worden gemaakt. Deze bedoeling blijkt ook uit de uitspraak, dat de tegenwoordige, ongeïnitieerde jeugd de kokos-, sago- en pinangpalm niet kent, dat ze geen sirih kan kauwen, niet in een klapperboom kan klimmen, noten plukken of open maken, geen kangoeroes kan jagen, vissen en krabben vangen, sago bereiden etc. <sup>45)</sup> Zij doet het wel, maar ze doet het niet echt, ze verstaat niet werkelijk wat ze doet. Dat wordt haar hier geleerd. De toevoeging van sperma aan de verschillende spijzen geeft aan dit leren sacrale betekenis. Sperma is het geneesmiddel bij uitnemendheid, dat men op wonden smeert, waarmede men de lichamen der kinderen inwrijft om ze „vast” te maken, dat men ook in het donker op het voorhoofd smeert, wanneer men, alleen buiten zijnde, de dodengeesten vreest. Het is op allerlei wijzen met het leven verbonden, dat erdoor gewekt en bevestigd wordt. Voor deze magische behoeften wordt het speciaal tijdens den ritus verzameld. Zonder dat sperma zouden de spijzen gevaarlijk zijn. De novieten zijn immers onderwereld-wezens, die eerst alleen met de onderwereld geassocieerde zaken te eten krijgen, die geen echte spijzen zijn. Het leren eten gaat gepaard met onderricht in de mythen en de ware natuur der dingen, waaronder in de eerste plaats te verstaan is het onderricht in de geheime, de *dema*-namen der dingen, waardoor de jongelui in staat gesteld worden de voor al hun doen en laten nodige magie te bedrijven. Daartoe ontvangen zij bij het verlaten van de *Majo-miráv* de *tang* (spatel). Zij leren dus den supernaturelen aard der dingen kennen en daardoor met de dingen om te gaan. Ook in dat opzicht is deze leertijd een hergeboorte, die hen in een nieuwe verhouding tot de dingen stelt.

---

<sup>45)</sup> Wirz, *Marind-anim* III, pp. 4 en 5.

Tegelijkertijd echter is dit leren een herhaling van de schepping, als men tenminste zo het mythisch ontstaan van de kosmische orde noemen mag. De mythen worden opgevoerd en daarmee het ontstaan herhaald. De *dema*-figuranten zijn tijdens de opvoering de *dema's* zelf. Het is stellig geen complete identiteit, de verschillen tussen een figurant en den werkelijken *dema* ontgaan hun zeker niet, maar het is toch een diep ernstige zaak, die ook een werkelijk effect sorteert. Dit blijkt uit opvoeringen met een specifiek magisch doel als bij de ceremoniën ter verdrijving van de koorts, uit het feit, dat tijdens de *Majo* verwekte kinderen *dema*-kinderen genoemd worden en uit nog een aantal andere zaken, die ik elders omstandig uiteengezet heb en waarnaar hier verwezen moge worden <sup>46)</sup>. Door dit alles is de *Majo* behalve een initiatie ook een kosmisch ritueel. Een synchronisering van den ritus met kosmische gebeurtenissen valt op te merken zowel bij de opvoering van de mythe van den *meri-ongat-dema* als van die van *Waba*. Het tijdstip van beide klopt ongeveer met den tijd van het jaar, waarop deze gebeurtenissen betrekking hebben.

De slotscène is zeer belangrijk. Dat het hier gaat om de mythe van *Waba* volgt ook uit het optreden van den *gari*-figurant, die het vuur brengt. In tegenstelling tot andere keren is hij dit maal niet vergezeld van de *Majo-mes-iwág*. Even tevoren hebben de novieten de *Majomiráv* verlaten, versierd met casuaris-veren en de ouderen onder hen (*miakim* en ouder) zijn met ooievaarsveren getooid, zijn dus feitelijk ooievaars. Men noemt hen ook zo. De pas geïnitieerde heet *nob-wár*, jonge ooievaar, terwijl men de ouderen, de ingewijden, *mitwár*, oudere ooievaars noemt. Dit is het dus, waartoe de novieten herboren worden; zij zijn ooievaars geworden en daarmee identiek met *Aramemb*, die als regelaar van het kosmisch gebeuren de totale, complete mens is. Tegelijkertijd hiermede zijn zij ook echte zonnewezens geworden, identiek met de zon. Daarop wijst het andere attribuut, het stokje met casuarisveren. De casuaris is identiek met het vuur en met de zon. Men zegt ook, dat zij kinderen van den met de zon identieken klapper geworden zijn.

Onderscheiden zaken worden nu duidelijker. Er blijkt nu samenhang te bestaan met de leeftijdsklassen. Alleen de *miakim* krijgen de ooievaarsveren. Welnu, de zon in het Oosten, de zon van den drogen tijd,

---

<sup>46)</sup> Godsđ. en Samenl., pp. 149 vlgg.

is ook een *miakim*. Men zal dat zo dadelijk bij de bespreking van het *Sosom*-ritueel bevestigd vinden. Men moet dus aannemen, dat de initiandi idealiter door den ritus van *ewati* tot *miakim* worden, dus overgaan van de tweede naar de derde leeftijdsklasse. De leeftijdsklassen zijn feitelijk een herhaling en uitbouw van de initiatie. Als pas binnen gekomen zijn de initiandi naakt, vormloze meervallen, die behoren tot het totemgenootschap der *Da-Sami*, welk totemgenootschap in de mythe op zo bijzondere wijze verbonden is met de leeftijdsklasse der naakte, zwarte, meisje genoemde *wokeravid*. Voortgaande, na de ontmoeting met *Aramemb*, krijgen zij kleding, worden ze *ewati*. Van deze leeftijdsklasse lezen wij ook, dat ze zich aan hun beschermvader maar vrij weinig meer gelegen laat liggen <sup>47)</sup>. Zij staan op de grens der wedergeboorte; de *gotad*, resp. de *Majo-miráv*, mogen zij nog niet verlaten, doch wel nemen zij deel aan de bij nacht gehouden feesten. Door hun volledige wedergeboorte worden zij *miakim*, jonge zonnen, worden zij vrij om ook overdag overal te komen, zoals de jonge zon uitgaat en vrij is. Evenals die zon is de *miakim* nog ongehuwd.

Een zeer eigenaardig ding is de initiatie der vrouwen. Zij is evenwel geen volledige. Zij krijgen geen ooievaarsveren en ontbreken bij de slot-scène, waarin het *Majo*-vuur wordt gebracht. Zij worden ook geen ingewijden in dezen zin, dat zij als *dema*-figuranten mogen optreden. Zelfs de rol van Oermoeder blijft gereserveerd voor de mannen. Het gebeurt nochtans wel eens, dat men de vrouwen een feest laat opvoeren en dezen een *dema-wir*, een *dema*-vertoning houden laat, doch dan geschiedt dat eerst door de mannen. Den volgenden dag mogen de vrouwen het bij wijze van vermaak overdoen. De mannen doen het dus echt, wat de vrouwen doen is namaak, voor spek en bonen meedoen. Wij hebben hen reeds eerder beschreven als minder mooie mannen en dat gaat ook hier op. De mannen bepalen het cultuur-ideaal en dat niet in dien zin, dat zij het zijn, die voor het oog der wereld de maatschappelijk belangrijke besluiten nemen en de functies vervullen, die cultureel van betekenis zijn, maar aldus (en daardoor veel fundamenteler), dat de vrouwen zichzelf aan de idealen der mannen hebben overgegeven, daarin de hunne hebben herkend en afstand hebben gedaan van eigen cultuurvormen en -activiteit, die ze verwisseld hebben voor die der mannen.

---

<sup>47)</sup> Wirz, Marind-anim I, p. 50.



Behalve het *Majo*-ritueel valt hier nog het *Sosom*-ritueel te beschrijven. In dit ritueel worden de knapen (en alleen zij) ingewijd, geruimen tijd voor zij in aanmerking komen voor de initiatie in de *Majo*. Het is zeer waarschijnlijk overgenomen van de Oostelijke naburen der Marind en daarom behandelden wij eerst de *Majo*. Overigens is het op veelszins harmonieuze wijze in de Marindinese cultuur geassimileerd. Het wordt jaarlijks gehouden, doch alleen door de Marind, die ten Oosten van de Kumbe wonen. Het gaat gepaard met homoseksuele promiscuïteit (vrouwen worden van dit feest streng geweerd en mogen van dit alles niets afweten) en soms, naar men zegt eens in de drie jaar, met initiatie van knapen, *patur* en *wokravid*, in het homoseksueel verkeer en in de geheimen van den cultus. Een nauwe aansluiting aan de leeftijdsklassen ontbreekt dus ook hier. Dan zouden de knapen door deze initiatie *aroi-patur*, zwarte *patur*, moeten worden, omdat dan de homoseksuele relatie met den beschermvader begint. Het is echter niet uitgesloten, dat dit oorspronkelijk wel het geval is geweest. Bezien wij echter eerst de hoofdpersoon van dit ritueel, n.l. *Sosom*.

*Sosom* is in de eerste plaats de naam van het bromhout, dat bij deze gelegenheid gezwaaïd wordt en de stem van den *dema* voorstelt. Het is echter ook de *dema* zelf, die jaarlijks in den drogen tijd, wanneer de moerassen beginnen uit te drogen<sup>48)</sup>, uit het Oosten komt en een rondreis maakt tot de Kumbe om dan weer terug te keren naar het verre Oosten. Het ritueel wordt n.l. gevierd tot en met Masingara bij de Fly-river. *Sosom* is een reus en draagt onder zijn arm zijn vijf *nakari*; dat zijn de fluiten, die tijdens de ceremoniën geblazen worden. *Sosom* is identiek met *Waba* en *Ep kwitare*, de in het Oosten opkomende zon. Men zegt ook, dat hij een *Kei-zé-dema* is, „er war ein Wüstling und konnte sich wie einst *Waba*, der *Rapa-dema*, aus dem Kopulationsakt nicht mehr befreien“<sup>49)</sup>. De moeder der *iwâg* hiew hem toen den penis af. Sedert kan hij alleen maar paederastie bedrijven en wordt ook wel *Tepo-anem*, anus-mens, genoemd. Men zou geneigd zijn, hem om dit laatste te identificeren met *Jugil* en *Konei-mit*, de gecastreerde *dema*'s der *Da-Sami*. Dit ware onjuist. Hij is veel meer identiek met *Dawi*, den *Kei-zé-dema*. Dit blijkt uit den op sommige plaatsen gehouden rondgang van enkele *dema*-figuranten rond het op een afgelegen plaats voor

<sup>48)</sup> Dit bleek bij mijn onderzoekingen in Merauke.

<sup>49)</sup> Wirz, o.c. III, p. 39.

*Sosom* opgerichte huisje of platform, dat op 10 m. hoge palen staat. Zij lopen met een knots (de met den penis identieke *wogané*) in beide handen geklemd, die ze schuin naar beneden houden. De gehele voorstelling herinnert aan den *Kei-zé-dema Dawi*, die de aarde met zijn knots slaat. In werkelijkheid moet men *Sosom* zien als de zon van den drogen tijd, de jonge zon. Daarvoor is hij een *miakim*. Als opkomende zon is hij vrij van de aarde, kan hij geen gemeenschap met haar hebben, daar hij opgaande zich van haar verwijdert. Hij slaat haar echter wel, want hij heeft haar overwonnen. Daarom komt *Sosom* ook niet verder dan het midden des lands, de *Kumbe*. Daar voorbij daalt de zon, daar wordt de coïtus weer mogelijk en houdt hij op homosexueel te zijn. Men zegt ook wel, dat hij in het geheim verder reist. Dan echter is hij *Ezam*, de *dema* van het heterosexuele ritueel der boven-Bianners.

Wanneer de tijd voor *Sosom's* komst nadert, richt men het zoëven beschreven platform op, dat het huis van den *dema* wordt genoemd. Op zekeren morgen kondigt het zoemen van bromhouten in het bos zijn komst aan. Achter het dorp vindt men reuzen-voetstappen, door de mannen nagemaakt, en grote hopen faecaliën, welke van den *dema* afkomstig heten. Dien avond brengen de mannen hun kinderen ter initiatie; de donker gekleurden onder hen slaat de *dema* middendoor of snijdt hij den buik open, terwijl hij de licht gekleurden inslikt. In het eerste geval ligt de *dema* boven, is hij de man, in het tweede fungeert hij als vrouw. De *dema* is dus bisexueel. De bisexualiteit zelf is het symbool van het leven. Op *dema*-plaatsen zet men gaarne stenen in den vorm van phallus en vulva. Het meest treffend is die bisexualiteit uitgedrukt in het vervellen van de slang. Dat vervellen is symbool van den coïtus<sup>50)</sup> en door dat vervellen heeft de slang het eeuwige leven. De door *Sosom* vertegenwoordigde bisexualiteit is er echter één, die vrij is van alle contact met de vrouw, die als met de onderwereld geassocieerd wezen het leven bedreigt. Opvallend is in dit alles weer de samenhang van menschenleven en zonneleven. De eerste initiatie is er één in het geheim van de pas geboren zon. Ook hier — zij het op wat andere wijze — dezelfde parallelie.

---

<sup>50)</sup> Godsd. en Samenl., p. 75.

## VIII. *Het koppensnellen*

Het wekt wellicht verwondering het koppensnellen hier onder de rituelen gerangschikt te vinden. Is het niet in de eerst plaats profane oorlogvoering? Evenwel, oorlog voeren doet men met groepen, die een bedreiging vormen, die last geven of die men uit hun gebied verdrijven wil. Doch dat is hier niet het geval. Men wil ze hoogstens beroven, want een sneltocht is tevens een strooptocht, waarbij men zelfs kinderen rooft. Doch last of gevaar leveren deze vijanden niet op. Zij wonen ver weg op Frederik-Hendrik-eiland, aan de Digul, in het gebied ten Westen der Buraka of van de Oostgrens van het eigen woongebied tot aan de Fly. Geen hunner zou zich ooit aan de kust, in het gebied der Marind-anim, wagen. Ongetwijfeld was dit koppensnellen voor de Marind-anim een luguber en opwindend vermaak en een uitgezochte gelegenheid om te plunderen. Ook vreedzamen handel combineerde men met deze sneltochten. Maar het was dat niet alleen. Er zaten nog allerlei andere zaken aan vast, die uit zulke rationele overwegingen niet verklaard kunnen worden en voor de mensen zelf naar het schijnt sterker motief opleverden, althans in hun bewuste leven, dan deze meer voor de hand liggende verklaringen <sup>51)</sup>.

Voor de Marind zelf gold de naamgeving als motief. Elk kind moest een aan een gesnelden kop ontleenden naam hebben. Het heeft er daarnaast nog andere, n.l. een *dema*-naam, ontleend aan één zijner totems en een bijnaam, dien het meestal eerst op later leeftijd krijgt. De laatste is de naam van het dagelijks leven. De kop-naam wordt zelden gebruikt en men mag zijn eigen kop-naam zelfs niet uitspreken. Het is dus wel een sacrale naam. Doch daarmee is het koppensnellen niet verklaard. Het is een algemeen gebruik onder de Papua's ter Zuidkust en alleen bij de Marind is het met naamgeving verbonden. Waar deze wijst op een religieuze achtergrond van het gebruik, is het van belang na te gaan, wat alzo in de religieuze voorstellingswereld met dit gebruik samenhangt.

Raadpleegt men de mythen, dan blijkt het koppensnellen verband te houden met de *dema's* der onderwereld, inzonderheid met den met boze magie geassocieerden dondergod. Verband met boze magie blijkt ook daaruit, dat men van den *kambara-anem* zegt, dat hij weet, waar de

---

<sup>51)</sup> Men vindt deze materie uitvoerig besproken in *Godsd. en Samenl.*, pp. 187 vlgg.

strik staat van *dema Sok*. De *sok* is het bamboemes, waarmede men het slachtoffer den hals afsnijdt. Verder is het koppensnellen geassocieerd met *Mahu*, den helper van *Nazr*, met *Sobra*, de Oermoeder, met de maan en met *Geb* op Komolom, d.w.z. met *Geb* in zijn onderwereld-gedaante, waarin hij de vriend is van *Jorma*, den zee-*dema*. Ook *Uári*, de leem-*dema*, wordt nog als koppensneller genoemd. Het geval van den ooievaar staat meer op zichzelf. Daarbij is van geen eigenlijke sneltocht sprake. Voorts weten wij uit de mythologie, dat het afgeslagen hoofd identiek is met zon en klapper. In het koppensnellen kan men derhalve een daad zien van de onderwereld tegen de zon. Niet voor niets is het huis van den krokodil op den bodem der zee vol gesnelde koppen. De zonnegod wordt dus a.h.w. door de onderwereld gesneld.

De praktijk van het koppensnellen bevestigt dit. Hoewel die regel zeer veel uitzonderingen kent, gaat men toch bij voorkeur op sneltocht in de najaarskentering en keert terug tegen het begin der regens. Voor het vertrek is op de graven een nieuw mannenhuis opgericht, dat van versierde palen (*soma*) is voorzien. Men heeft ook een zgn. *kui-ahat*, een snel-gaffel, vervaardigd, die op reis wordt meegenomen en bij het zingen van het sneltochtsgezang in het midden wordt gezet. Wanneer de sneltocht geslaagd is en men een aantal koppen heeft buit gemaakt, worden die gepraepareerd, van haarverlengselen voorzien en dan in het nieuwe mannenhuis aan gaffels opgehangen, waar zij blijven tot na het feest, dat nu volgen moet. Het mannenhuis wordt zolang tabu verklaard. Dat feest wordt gewoonlijk eerst gehouden in den volgende drogen tijd. Het is een zeer groot feest, waarbij op het zich op de graven bevindende feestterrein grote dansen en soms ook *dema-wir*, een *dema*-vertoning gehouden worden. Na afloop trekt men de stokken uit den grond, die de plaats der graven aanduiden, welke nu aan de vergetelheid prijs gegeven worden. Wij zullen straks zien, dat zulk een feest de betekenis heeft van een levensvernieuwing, een nieuwe levensperiode inluidt. Op dit feest nu worden de koppen uit het mannenhuis gehaald en aan een *kui-ahat* op het feestterrein gehangen. Op ceremoniële wijze wordt ieder in het bezit gesteld van zijn eigendom, dat hij meeneemt naar zijn eigen mannenhuis. De naamgeving geschiedt bij een latere gelegenheid, n.l. kort na de geboorte en verloopt zonder enig ceremonieel.

Het verband met de mythen is duidelijk. De gaffel is door den gaffel-*dema* geassocieerd met onderwereld, water en ziekte. Wij vinden de

gaffel ook gebruikt in de tuinen van een overledene, waar zij, voorzien van een kop of klapper, tot teken dient van het op die tuinen gelegde tabu. De koppen worden door dit ophangen a.h.w. in de macht gebracht van de onderwereld. Typerend daarvoor is het verblijf in een huis (dat zo vaak de onderwereld symboliseert) gedurende den natten tijd en het buiten brengen in den drogen tijd, welk laatste samenvalt met de viering van het begin ener nieuwe levensperiode. Het uit het huis komen en het los gemaakt worden van de *kui-ahat* betekent een opnieuw geboren worden van de jonge zon. Daarom kan eerst nu de naamgeving plaats vinden en de relatie, die gelegd wordt tussen het jonge kind en den op het feest der vernieuwing buiten gebrachten kop, is weer typerend voor de identiteit van zonneleven en mensenleven.

Mag men nu zover gaan en daaruit de conclusie trekken, gelijk ik vroeger, zij het ook daar niet geheel zonder aarzeling, wel gedaan heb <sup>52)</sup>, dat het koppensnellen beoogt de zon in de macht der onderwereld te brengen? Dit zeker niet. De mensen zelf zeggen niets daarvan. Zij beweren hoogstens, dat het koppensnellen bevorderlijk is voor den groei der klappers. Dat mag nu wel in die richting wijzen — men zegt dat eveneens van de *Majo*-viering — maar het is het nog niet. Deze conclusie is ook niet in overeenstemming met de feiten. Die wijzen uit, dat men ook op andere tijden wel op sneltocht ging. Men kan alleen spreken van een duidelijke tendentie naar samenhang tussen koppensnellen en najaarskentering. Die vindt men ook in de mythe, die het koppensnellen met onweer associeert: onweders zijn juist in de najaarskentering het veelvuldigst. Men kan nu wel beweren, dat het koppensnellen oorspronkelijk die betekenis van een kosmisch ritueel gehad moet hebben, maar dat blijft een slag in de lucht. Wil men grond onder de voeten houden, dan dient men zich te beperken tot de conclusie, dat het koppensnellen het speciale kosmische aspect heeft van de overwinning der zon door de onderwereld tijdens het verloop van de najaarskentering, dat het dit aspect van het kosmisch gebeuren tot uitdrukking brengt, dat men daarmee een samenhang speurt. Dit op zichzelf is reeds belangrijk. Het toont aan, dat de mensen hun daden in het kosmisch gebeuren weerspiegeld zien en omgekeerd dat kosmisch gebeuren in hun daden. Dat verband is bij het koppensnellen voor zover wij zien kunnen niet een causaal verband, maar beperkt zich tot een correlatie zonder meer.

---

<sup>52)</sup> O.c., pp. 204 en 206 jo. 209.

## IX. *Het dodencereemonieel*

Alleen de dood van zeer oude mensen schrijft de Marind aan natuurlijke oorzaken toe. In alle andere gevallen zoekt hij de oorzaak in boze toverij. Door *kambara* is de dood in de wereld gekomen en komt hij nog steeds. Na zijn overlijden versiert men den dode en zet hem nog enige uren te pronk. Dan wordt hij dicht bij het huis begraven, waarbij hem wapens, trommel, sago, enige versierselen en zelfs vuur meegegeven worden in het graf. Ook vernielt men enige van zijn eigendommen. Intussen hebben de nabestaanden zich van al hun versierselen ontdaan en zich het lichaam met leem besmeurd. Reeds bij het sterven hebben zij den dodenzang ingezet, de *jarut*, die ook tijdens de begrafenis door de oude mannen gezongen wordt. Het zingen van de *jarut* is bij allerlei gelegenheden het werk der oude mannen. Den dag na het overlijden wordt een klein rouwmaal gehouden, dat tranen stillen genoemd wordt. Soms gebeurt het, dat men op den derden dag, nadat men den gehelen nacht *jarut* gezongen heeft, het graf opent om wat lijkvocht te verzamelen, dat door één der nabestaanden gedronken wordt, opdat de dode hem openbare, wie er schuld heeft aan zijn overlijden. Enige weken na het overlijden volgt het grote rouwmaal, de *jamu*, waaraan alleen ouderen deelnemen, die *jarut* zingen. Voor de doden wordt op de graven wat eten neergezet. Deze verzamelen zich bij deze gelegenheid even buiten het dorp en dansen daar *samb-zi*, lett. grote dans, den feestdans der Marind.

Na het tranen stillen of na de *jamu*, dat is niet altijd gelijk, wordt een tabu gelegd op de klappertuinen van den overledene. Daartoe wordt in die tuinen een hutje opgericht, waarbinnen een op een sagobladschede geschilderde beeltenis van den overledene wordt gezet. Bij dit hutje wordt een tweetal gaffels geplaatst, waaraan men enige klappers of een schedel hangt. Deze gaffels hangen ten nauwste samen met den gaffeldema<sup>53)</sup>. Aan het ophangen van die klappers of schedel is voor overleden ingewijden in *Majo* en *Imo* een bijzondere plechtigheid verbonden. Ten Westen van de Kumbe bouwt men daartoe op een afgelegen plaats een hutje, waar een schollebaar-figurant verblijf houdt. De schollebaar is een *Da-Sami*-totem. Achtereenvolgens komen twee honden- en twee ooievaar-figuranten, die rond de hut wandelen, waar de schollebaar

---

<sup>53)</sup> Een nadere uiteenzetting hierover in o.c., pp. 219 vlgg.

zijn lokroep laat horen, zonder zich iets van hen aan te trekken. Zodra zij verdwenen zijn, komen twee *gari*-dragers vergezeld van een tweetal trommelaars. De *gari* is voor deze gelegenheid soms met het dodenmotief in het midden versierd. Nu komt de schollebaar uit zijn schuilplaats en geeft den schedel, resp. de klappers aan enige *ewati's*, jonge mannen der tweede leeftijdsklasse, die ze wegbrengen en ophangen aan de gaffels in den klappertuin. Na afloop wordt de dode opgegraven, het lijk rood geverfd en ingewreven of besprenkeld met water en sperma. Daarna wordt het graf gesloten. De betekenis dezer ceremoniën is niet geheel duidelijk. Men heeft wel verband gelegd met den naamschedel. Opvallend is in ieder geval, dat de *gari*-figurant eraan te pas komt. Niet minder opvallend is, dat speciaal op de klappers een tabu wordt gelegd en de dode op de afbeelding in het hutje in den tuin als een levend wezen wordt voorgesteld. De beeltenis is n.l. voorzien van een hart, *bekai*, wat ook leven betekent. Het inwrijven van het lijk met sperma wijst er eveneens op, dat men den dode bestendigheid, leven wil doen erlangen. *Gari*, klapper, schedel en leven vinden wij hier wederom in onderling verband bijeengebracht en de aanwezigheid van hond en ooievaar, dezelfde dieren, die aanwezig waren bij de geboorte der eerste mensen, wekt het vermoeden, dat met deze plechtigheid tot uitdrukking wordt gebracht, dat voor den dode een nieuwe levenscyclus is begonnen. Men kan daarin ook zien, dat de *dema's*, die hem in dit leven hebben binnengeleid, nu plechtig afscheid van hem nemen.

Waarschijnlijk is zowel het één als het ander waar. Voor het laatste pleit, dat de omvang van den rouw en van de dodenceremoniën zeer uiteenlopen naar gelang van de schok, die het sterven heeft gegeven. Voor mannen in de kracht van hun leven weggenomen, worden de ceremoniën in den hier beschreven uitgebreiden vorm gehouden. Voor ouden van dagen en kinderen maakt men echter maar weinig omslag. Het subjectieve, het crisis-element geeft dus den doorslag, niet het gevoel, dat de doden bepaalde dingen eisen of nodig hebben. Daarvan blijkt niets. In dit optreden der *dema*-figuranten een plechtig afscheid als teken van rouw te zien, klopt daarmee. Voor de gedachte aan een nieuwen levenscyclus daarentegen pleit de beschrijving, welke Wirz geeft van de lotgevallen der gestorvenen na den dood. De dodengeesten der in naburige dorpen ongeveer gelijktijdig gestorvenen verzamelen zich en dansen den nacht door. Tegen den morgen aanvaarden zij op een boom de reis naar Sangar bij Kondo, waar zij den varkens*dema* ont-

moeten, die hen onderst boven werpt. Zij gaan door naar Kondo, waar de vuur-*dema* hun als een muur tegemoet treedt. Zij springen erover, maar verbranden het onderlijf. Daarna komen zij in Javar-makan, waar de *Majo-dema's* hen ontvangen en bij hun aankomst *gaga*, het *Majo*-gezag, zingen. Zij gaan door over de rivier naar het Oostelijke doden-verblijf, waar zij veranderen in met de onderwereld geassocieerde dieren. Na een paar dagen keren zij terug. Bij Merauke gaan zij over de Maro, waar oude dodengeesten een palmstam voor hen over de rivier leggen. Een oude *heis* (dodengeest) begeleidt hen als antipode, met het hoofd naar beneden onder langs den boomstam lopend. In het midden neemt een *dema* hun de voedselresten uit maag en darmen, waarbij hij hen pijnigt. Zo worden ze echte *heis* en zij gaan nu naar de Digul, waar zij zich versieren en dansen, begeleid door *Mingui*, den dodentrommel. Bij de *jamu* komen zij, naar wij zagen, terug en dansen *samb-zi* buiten het dorp. Zij eten van de vruchten, die op de graven gelegd zijn. Na afloop verlaten zij het dorp. Een bepaald verblijf hebben zij meestal niet. Zij spoken wat rond en worden in de gedaante van raven en kraanvogels gezien. Vaak bezoeken zij de plaatsen, waar zij vroeger bij voorkeur kwamen.

Men ziet, het lijkt wel of ook de doden eerst geïnitieerd worden. Veel gedachten maakt men zich overigens niet over hen. Men is wel eens bang voor hen, er zijn ook enkele spookverhalen in omloop, maar van echte dodenvrees kan men niet spreken. De voorstellingen over het dodenland, waar zij eveneens geacht worden te verblijven, evenals aan den hemel (vallende sterren) en in de onderwereld, zijn uiterst vaag. Men is het er geheel niet over eens, of het daar beter of slechter is dan hier. Van een dodencultus is geen sprake. Al wat te hunner ere gedaan wordt, is in de eerste plaats uiting van rouw en liefde alsook een afscheid nemen van den dode, die a.h.w. uitgeleide gedaan wordt naar zijn nieuwen staat. Zo in de boven beschreven ceremoniën voor overleden ingewijden in *Imo* en *Majo*. Nog veel typischer is dit afscheid nemen in de volgende ceremonie.

Deze volgt op den maaltijd, die gehouden wordt bij de opheffing van den rouwtijd en de tabu op de klappertuinen. Bij die gelegenheid zijn de verschillende verbodstekenen verbrand. Daarna vormt zich een optocht, waarbij de jongeren, feestelijk versierd, vooraan gaan, terwijl de ouderen, met leem besmeurd en in rouwdracht, achteraan komen. De stoet wordt geopend door één of twee *iwâg* (meisjes), versierd als *ewati*



(jonge mannen) en één, die de *Majo-mes-iwâg* voorstelt. Zo bezoekt men de tuinen en andere plaatsen, waar de overledenen (want het geschiedt voor meerdere personen tegelijk) vroeger bij voorkeur verblijf hielden. Op die plaatsen strooit men wat pruimgerei en sago-meel voor de doden. Deze ceremonie heet *makan hawn*, bezien van de aarde<sup>54</sup>). Hierna zal men de doden nog éénmaal herdenken op het grote feest, dat op de graven gevierd wordt, die daarna aan de vergetelheid prijs gegeven worden.

### X. Feesten; magie

Over de feesten der Marind dienen wij kort te zijn. Het voorgaande heeft reeds zulk een omvang genomen, dat enige beperking noodzakelijk wordt. Wij volstaan daarom met de vermelding van ritën ter bevordering van de vruchtbaarheid der verschillende gewassen, waarbij gezongen wordt zonder begeleiding van trommels. Tegelijkertijd heeft sexuele promiscuïteit plaats, waarbij men het sperma verzamelt, dat den volgenden dag op het betrokken gewas wordt gestreken. Op soortgelijke wijze bestrijkt men na afloop van het ritueel tot verdrijving der koorts de lichamen van alle kinderen en deelnemers met sperma, dat ook in de sagokoek gebakken wordt. Een interessante bijzonderheid is, dat men bij dit ritueel den koortsdema, voorgesteld door twee *dema*-figuranten, het dorp uitjaagt en vervolgt, tot de figuranten in een poel springen, waar zij zich van hun versierselen ontdoen. Sexuele promiscuïteit vindt ook plaats bij tal van andere gelegenheden als tuinaanleg en huizenbouw. Zij behoort bij alle dansen en aangezien bij elk feest een dans hoort, komt het nogal eens voor. In den ouden tijd waren die feesten zeer talrijk. Men denke slechts aan de feesten bij bevordering van leeftijdsklasse. Er was altijd wel iets te doen en in die dansen klopte het hart der Marindinese cultuur.

Een min of meer profane dans was de *gad-zi*. Het is de dans der jongelui, waarbij de meisjes in het midden lopen met de jongens en jonge mannen er omheen. Op de maat der trommen doen de mannelijke deel-

---

<sup>54</sup>) Men kent nog andere, kleinere ceremoniën tot opheffing van tabu en rouw. Het hangt van den aard van het sterfgeval af, aan welke ceremoniën men de voorkeur geeft. Ook is de volgorde niet altijd dezelfde.

nemers telkens enige passen voorwaarts en een enkele terug. Bij iederen trommelslag buigen zij door hun knieën, waardoor de beweging een erotisch karakter krijgt. Het gezang, dat hierbij gezongen wordt, is zeer afwisselend en melodieus. Het is echter geen Marindinees gezang. Het oorsprongsgebied dier gezangen, die nog steeds geïmporteerd worden, ligt over de grens.

De eigenlijke feestdans der Marind is de *samb-zi*, de grote dans, waarvan Wirz een goede beschrijving geeft. De vrouwen en meisjes blijven ter zijde staan, terwijl de oudere mannen het gezang inzetten. De maat wordt aangegeven op grote trommels. De trommelaars staan in het midden. Gedanst wordt er eigenlijk niet; men staat en beweegt alleen het lichaam, waardoor de hoofdtooi, wanneer het tempo versneld wordt, in heftig golvende beweging komt. Het zingen is eveneens eigenaardig: „vielmehr singt jeder etwas verschiedenes und dennoch klingt das Ganze; aus der Ferne, melodisch und eindrucksvoll. Der Gesang beginnt in mäßig raschem Zeitmasz, man hört nur ein tiefes oh-ah-oh; zwischenhinein werden rasch unverständliche Worte gesungen oder gesprochen“. Na een tijdje „wird das Tempo immer rascher, immer hastiger werden die Trommeln bearbeitet, schliesslich ist das Höchstmasz erreicht; man vernimmt ein einheitliches, dumpfes Dröhnen der Trommeln. . . . Dann verlangsamt sich das Zeitmasz wieder und geht ins Adagio über. Die Worte werden mit Nachdruck auf die Trommel geworfen, als gelte es sie zu züchtigen. In der Tat, kein zweites Gesang der Marind besitzt soviel Ausdruck, sovieler Motieve wie der *Samb-zi* und es ist ein Genuss ihn zu hören. . . . Im *Samb-zi* findet sich von allem etwas: bald sind es feurige, impulsive Motive, bald monotone und ernste. Wollte man den Gesang psychologisch analysieren, so stünde man geradezu vor einem Rätsel. Ist es Heiterkeit, Festfreude, welche aus den Gesangsmotiven klingt? Kaum. Und dennoch ist es der eigentliche Festgesang“<sup>55</sup>).

Dit alles geeft nog nauwelijks een idee van den Marindinesen feestdans. Men moet er de spectaculaire versiering der Marind bij denken, die juist op zulke feesten een buitengewoon uitgebreid karakter draagt. De lange haarverlengselen, de slagstanden door den neus, de beschildering van het gelaat, de golvende verentooi, geleend van *casuaris* en paradijsvogel, geven het geheel zulk een wild, exotisch cachet, dat men al het bizarre

---

<sup>55</sup>) Wirz, o.c. IV, p. 5.

vergeet en tot zijn verbazing bemerkt, welk een eigen, indrukwekkende schoonheid in dit wild geheel door den Marind gegrepen is. Hier denk ik in het bijzonder aan zulke grote dansen als *weiko-zi*, die op het grote feest thuis horen, waarbij de deelnemers, nadat eerst *dema*-figuranten zijn opgetreden, prachtig versierd de feestplaats berreden. Geven wij hier weder het woord aan Wirz. Zijn beschrijving (ik heb ook zelf nog één maal *weiko-zi* gezien) is voortreffelijk: „Nun erscheinen die eigentlichen *Waiko*-Darsteller, immer zwei und zwei und beginnen im Kreise um die singenden und trommelnden Männer zu laufen. Alle sind mit dem rot- und gelbgefärbten Faserschurz . . . bekleidet; auch die Oberarme sind mit solchen Faserschürzen geziert. Auf dem Kopf trägt jeder einen Vogel, einen fliegenden Fisch, ein Krokodil oder eine andere Nachbildung, die an einem langen elastischen *Arib* in den Haarverlängerungen steckt. In der Regel wählt jeder einen seiner totemistischen Verwandten . . . Es ist dies das einzige Fest, an dem auch Kinder teilnehmen dürfen; selbst die, welche kaum gehen gelernt haben, tragen einen Vogel auf dem Kopf und schlieszen sich dem Zuge an. Immer mehr und mehr füllt sich der Platz. Die nachkommenden Darsteller bilden einen zweiten Kreis und laufen in entgegengesetzter Richtung. Inzwischen erhebt sich auch der Mond und das Schauspiel wird unbeschreiblich, groszartig und überwältigend . . . Unaufhörlich drehen sich die phantastisch geschmückten und bemalten Gestalten, die im Schein des Mondes und der brennenden Fackeln, welche die Weiber und Mädchen ihren Kindern und Brüdern nachtragen, noch viel grotesker und dämonenhafter erscheinen . . . Über den Köpfen erheben sich die verschiedensten Tiere, ein Gewirr von Farben, bunten Blättern und Federn. Da schwingen an langen elastischen Stäben kleine fliegende Fischen in allen Formen und Farben, die einfach und dennoch zierlich und äusserst naturgetreu aus Sagomark geschnitzt sind. Da sieht man die verschiedensten Vögel vom kleinsten Strandläufer und dem weissen Reiher an bis zum mächtigen Adler . . . Es ist ein Hin- und Herwogen von glänzenden Körpern, bunten Gesichtern, Tieren, Federn und Farben, ein Hin- und Herschwingen über den Köpfen; dazu der Gesang der Alten, begleitet von dumpfen Trommelschlägen, was die Stimmung noch viel märchenhafter macht“<sup>56)</sup>.

In het grote feest, het koppenfeest, vindt men al deze elementen ver-

---

<sup>56)</sup> Ibid., pp. 29 vlgg.

enigd. Het kost grote voorbereidingen, om al het eten bijeen te krijgen, dat voor zulk een feest benodigd is. Doch eindelijk is het zo ver. Reeds bij de voorbereiding van het feest houden de jongelui 's avonds *gad-zi*. Den eersten nacht van het feest zingen de oude mannen *jarut*. Den volgenden avond en nacht is het weer *gad-zi*. Tegen den ochtend arriveren de gasten, *samb-zi* zingende. Den weg naar het feest hebben zij gedurende den nacht zingende afgelegd. Den derden nacht danst men *weiko-zi*, welke vooraf gegaan wordt door een *dema-wir*. Bij het aanbreeken van den dag doodt de *Divazib*-figurant de feestvarkens. Den vierden nacht is er weder *gad-zi* en een speciale dans van de *ewati*. Den laatsten nacht is er *gad-zi* tot afscheid van de gasten. Vaak geeft men op zulk een feest nog een zeer uitgebreide *dema-wir*, waarbij alle mythen worden opgevoerd en de schepping der aarde dus a.h.w. herhaald. In zulk een geval is de gedachte van levenshernieuwing al zeer duidelijk uitgedrukt. Het wordt immers op de graven gehouden; daar voltrekt zich de herschepping van den kosmos, welks ontstaan en leven hier opnieuw in de voorstelling wordt beleefd. Men doet dat op de graven. Daar bloeit uit den dood een nieuw leven op. Kan men er zich over verbazen, dat door al de feestgezangen van de Marind, met uitzondering slechts van de profane *gad-zi*, zulk een sombere trek loopt? Wat de betekenis betreft van de uitvoering van *weiko-zi* op de graven, deze kan nauwelijks een andere zijn dan die van de *dema-wir*. Het gedrang van totem-emblemen, hier vertoond, beduidt wel niets anders dan een demonstratie van den levens-overvloed van den kosmos, die zich hier over en op de straks vergeten graven in volle overdaad uitstort. En toch is ook het gezang van de *weiko-zi* ernstig. Het is geen klaterend, geen jubelend leven, maar veel meer een gewelddadig dreigend en kokend leven. Mijn herinnering daaraan is geen andere dan die van Wirz: „Unwillkürlich denkt man an frühere Zeiten. . . wenn eine erfolgreiche Kopffjagd mit einem solchen Feste abgeschlossen wurde“<sup>57</sup>).

Hiermede zijn wij aan het einde gekomen van ons overzicht van de ritën en ceremoniën der Marind. Volledig is het niet, maar het geeft toch wel een indruk van de grote verscheidenheid, die hier heerst. Naast deze collectieve religieuze praktijk bestaat nu nog de zeker niet minder belangrijke individuele praktijk, de magie. Zij sluit zich nauw aan bij de collectieve. Reeds bleek bij de behandeling der *Majo*-riten, dat deze

<sup>57</sup>) Ibid., p. 31.

o.m. dienen, om de jongelui in staat te stellen, de nodige magie te bedrijven, welke hun hier geleerd wordt (zij leren hier immers de geheime namen der dingen). De magische formule sluit zich nauw aan bij de *dema*-wereld en zij maakt van haar voorstellingen geregeld gebruik. In overeenstemming daarmee is het feit, dat de medicijnmannen de beste kenners van die *dema*-wereld zijn en een belangrijke rol spelen bij de ritën en ceremoniën. Teneinde evenwel den schijn te vermijden, als zouden wij de magie voor de religie willen substitueren, stellen wij de behandeling der magie uit tot hoofdstuk VIII. De thans te behandelen vraag, welk streven achter de religieuze gebruiken der Marind waarneembaar is, geeft ook zonder dat men de magie aanstonds in die bespreking betreft, ruime stof tot overdenking.

## XI. *Het motief*

Wat drijft dus deze lieden tot deze voorstellingen en gebruiken? Vanwaar deze ingewikkelde structuur van ambivalente goden en verhoudingen? Zij vertonen een geraffineerden onderlingen samenhang; in het totemgenootschap der *Da-Sami* bijv. zijn de mythen tot een ook psychologisch goed verantwoord complex van bijeen behorende symbolen verenigd. Vanwaar zulk een stelsel en wat denkt de Marind ermede te bereiken? Het zijn alle vragen, die zich aan ons opdringen en die niet alle tegelijk behandeld kunnen worden. Waar zou men trouwens zo ineens een antwoord vandaan halen? Het verdient daarom de voorkeur zich eerst te beperken tot de vraag, die bij de behandeling van de religie van den modernen mens ook het eerst werd gesteld, n.l. wat is het doel der religieuze handeling, het doel van den ritus en van het feest, van het godsdienstig gebruik en van den dans? De oorsprong van de mythe, van de godsdienstige voorstelling blijft dus voorshands geheel buiten beschouwing. Men kan niet verwachten vanuit een beschouwing der werkelijkheid op de laatste vraag direct antwoord te krijgen. Meer kans op antwoord biedt de vraag, met welk doel men een bepaalde handeling verricht. Al zou het ook geen afdoend antwoord zijn, men mag toch hopen, vanuit die werkelijkheid enige aanwijzing te ontvangen, in welke richting men hier zoeken moet.

Ziet men naar den ritus, dan frappeert het, dat eigenlijk alleen bij de kleinere ritën, zoals vruchtbaarheids- en koortsverdrijvingsceremonieel,

een onmiddellijk, pragmatisch doel valt aan te geven. Zij worden alleen ter bereiking van dat doel ondernomen. Er moet iets ontbreken aan de vruchtbaarheid der gewassen of de gezondheid der mensen, wil men ertoe overgaan. Zo iets valt echter van de grote rituelen moeilijk vol te houden. Nemen wij allereerst het *Majo*-ritueel.

Van de *Majo* kan men natuurlijk met het volste recht beweren, dat het doel daarvan de initiatie is. Maar behalve dat daarmede niets gezegd is van de toch ongetwijfeld ook belangrijke kosmische zijde van den ritus, stelt dit antwoord ons de vraag: wat bedoelt ge daarmede eigenlijk, met initiatie? Wanneer het juist is, dat de jongelieden daardoor tot zonnemensen worden, waarom in vrede is het nodig hen uitgerekend tot zonnemensen te maken? Waarom, wanneer men ze toch iets maken wil, niet tot tevreden mensen? Of, wanneer zij iets leren moeten, waarom legt men zich daarbij niet uitsluitend erop toe, hun iets bij te brengen, dat nuttig is of vermaak geeft, zoals de kinderen in Aldous Huxley's *Brave New World*, die uitgebreid onderricht krijgen in het spel der minne? Zeker, het ontbreekt ook hier niet, maar de franje er omheen is, getuige de geheimzinnigheid en plechtigheid van het geheel, voor de mensen zelf het voornaamste. Hebben zij die kwaliteit van zonnemens, van ooievaar misschien nodig om al de vereiste magie te kunnen beoefenen? Bij het verlaten van de *Majo-miráv* krijgen zij immers allen een *tang*, de in allerlei magie gebruikte spatel. Het is geenszins een onwaarschijnlijk antwoord, doch we komen er weinig verder mee, want de magie is zelf een probleem. Het is trouwens niet waarschijnlijk, dat dit alles is, want de opleiding tot medicijnman, tot specialist in magie, duurt veel korter. Zij is wel veel drastischer (den leerling wordt een aanzienlijke hoeveelheid lijkvocht toegediend, dat hij door den neus moet ophalen en zo inslikken) doch het resultaat is er dan ook naar. De medicijnman kan voortaan dingen zien, die den gewonen sterveling verborgen zijn. Waarom voor die ordinaire magie al die rompslomp, waarbij de gehele samenleving voor een half jaar uit haar gewone doen gehaald wordt? Evenmin wordt men iets wijzer door de verzekering, dat de jongelui door de initiatie magisch sterker worden. Het woord magisch heeft in zulk een verzekering niets meer te betekenen dan een tautologie. Dan kan men het er beter op houden, dat de initiandi ooievaars, zonnemensen worden.

Komen wij thans tot de kosmische zijde van het ritueel. Mag men veronderstellen, dat, gelijk zo vaak van kosmische rituelen gezegd

wordt, door die herhaling van hetgeen in den oertijd zich heeft afgespeeld, de kosmische orde in stand wordt gehouden? Wijst niet de jaarlijkse viering daarop? De Marind echter weet van dat alles, naar wij zagen, weinig en kent alleen een verband met de vruchtbaarheid der klappers. Mag men uit dit uiterst beperkt verband afleiden, dat de Marind vroeger wel zulk een uitgebreide werking aan dit ritueel verbond? Oorspronkelijk zouden deze riten dan een soort magie in het groot geweest zijn. Hetzelfde zou dan het geval geweest moeten zijn met de op het grote feest uitgevoerde *dema-wir*. Zulk een verklaring heeft echter ernstige bezwaren. Elegant is zij zeker niet. Erger is, dat zij zulk een pover figuur maakt tegenover het feit, dat een dergelijke inzinking in de betekenis van het ritueel slechts dan aannemelijk is, indien het ritueel nog andere sporen van achteruitgang vertoont. Zulke sporen ontbreken echter geheel. Integendeel blijkt uit den enormen omvang der *Majo*-riten tegenover de *Imo* en uit de disharmonie tussen de leeftijdsklassen en het initiatie-ritueel, dat deze riten in omvang zijn toegenomen. De *Majo* en al wat daarmee samenhangt vertoont veeleer overdaad dan desintegratie. Een inzinking in het bewustzijn van de betekenis dier riten mag men in zulk een geval niet veronderstellen.

Afgescheiden daarvan, men neemt nu wel vaak aan, dat een jaarlijks gehouden ritus van kosmischen aard de bedoeling heeft de kosmische orde op gang te houden en in andere streken geloven de mensen dat zelf veelal ook van hun riten, doch waarom moet men die interpretatie zo maar overnemen? In de eerste plaats is het aantal opgaven van zulk een doel van den ritus gechargeerd, omdat het soms antwoord is op een opzettelijk daarnaar informerende vraag. De antwoorden op zulke vragen verdienen alijd wantrouwen, gelijk alle antwoorden, die den ethnograaf plezier doen. Zijn vragen prikkelen toch reeds tot nadenken, tot het opgeven van redenen. Wat ligt er meer voor de hand, dan dat men met de handeling datgene beoogt, wat zij nadoet? Maar ook los daarvan komt men met zulk een interpretatie niet verder, want zij laat onverklaard, waarom zulke kosmische riten juist jaarlijks gehouden moeten worden. Dit kenmerk van den kosmischen ritus is zijn grootste probleem. Wanneer het inderdaad de kosmische orde beheerste, zou het voldoende zijn het te houden, wanneer de gang der seizoenen vertraagd is. Die inspanning heeft geen zin in de jaren, waarin alles naar wens verloopt. Bovendien, wanneer het ritueel zulk een middel is om iets te bereiken, merkt men dan niet, dat het niet helpt? Wordt op deze

wijze het ritueel iets anders dan de denkfout, reeds door Durkheim in de animistische theorie gehekeld, n.l. dat het geheel berust op een kapitale vergissing? Waarom viert men dan het feest in dorp na dorp apart? Het zou toch genoeg zijn, wanneer één dorp zich die moeite getroostte? Ofschoon men in Zuid-Nieuw-Guinea dit verantwoord kan met een verwijzing naar de initiatie aan het ritueel verbonden, elders is dat lang niet altijd het geval en er zit toch doorgaans wel enige overbodigheid in al die uitvoeringen. Men doet daarom beter toe te geven, dat het nog geenszins duidelijk is, waarom men al deze dingen doet. Dat is beter, dan zich tevreden te stellen met een halve verklaring, die juist omdat zij een halve is, er in het geheel geen is.

Ziet men naar de andere riten der Marínd, dan wordt het er niet beter op. Het *Sosom*-ritueel maakt het zelfs nog erger dan de *Majo*. Het is niet eens altijd een initiatie-ritus, maar het wordt wel jaarlijks gevierd en heeft een duidelijk kosmische zijde, waarvan men echter niet kan zeggen, dat zij tot enig bepaald doel strekt, doch uitsluitend, dat zij een bepaalde kosmische situatie begeleidt en uitbeeldt of herhaalt. Het is evenwel niet het seizoen als gegeven werkelijkheid, dat hier herhaald wordt, maar zijn mythische, bovennatuurlijke interpretatie. Waarom? Waartoe? Het is een vraag, die hier evenmin beantwoord kan worden als ten aanzien van het koppensnellen, waarbij zich hetzelfde voordoet, ofschoon in lossere verband. Een verklaring is dit begeleidend karakter van den ritus natuurlijk niet, het is alleen maar een merkwaardige kant van het geheel, die echter wel typisch tot de religieuze sfeer behoort. In dat begeleidend, het seizoen uitbeeldend en verzinnebeeldend karakter verbindt de ritus de gegeven, natuurlijke werkelijkheid met die andere, die met haar in een onnaspeurlijk en anders dan natuurlijk verband staat. Dit is eigenlijk het enige, wat men ervan zeggen kan. Veel is het niet, doch het is niet zonder belang. Immers is de *dema*-figurant ook zelf *dema* en zo wordt hij dus één met die natuur, wier ware, d.i. ander karakter hij exprimeert. Doch waartoe?

Begeleiden, herhalen, uitbeelden, wij vinden het ook in de dodenriten, die essentieel een uitdrukking zijn van rouw, van herdenken en afscheid nemen, waar aan het slot in een laatst vaarwel het leven zijn rechten herneemt en het herstel van het leven in het bezien der aarde wordt gedramatiseerd. Men herinnert zich den dode nog eens voor het laatst en dan is het afgedaan. Nog eens, op het grote feest, zal men even aan hem denken.



Is het met den dans wellicht anders gesteld? De dans is het centrum der feestviering en men danst ontzaglijk veel. Maar alleen de *gad-zi* is vrolijk. *Samb-zi* en *weiko-zi* missen alle uitbundigheid. Ik heb alleen de laatste meegemaakt, een waarlijk onvergetelijk schouwspel. De prachtig uitgedoste, met eigenaardigen pas in twee tegen elkander in draaiende ringelrijen rond een groot vuur lopende mannen, de hoge gestalten met hun golvenden hoofdtooi verlicht door flakkerende flambouwen, door vrouwenhand rond hen opgehouden, het zware dreunen der reusachtige trommen en het sombere, ver-dragende gezang zijn van een melancholieken ernst, die meer dan iets anders geschikt is, om het den toeschouwer duidelijk te maken, dat in dit wild barbarendom eigen schoonheid en harmonie leven, welke al die onbeschaafdheid en wildheid opnemen in de sonore tonen van het lied, waarvan niet de woorden doch uitsluitend de klank betekenis heeft. In die klank zingt iets van duistere en vastberaden grootheid, vol sombere kracht, zodat het den toeschouwer eensklaps als een huiver over den rug loopt, omdat hij er de dreiging in speurt van een te nauwer nood ingehouden kracht, die ieder ogenblik als een lawine kan losbarsten. Eerst daar begrijpt men, waarom men ze mooi vindt in hun groteske versiering, met hun slag-tanden, hun haardos, hun staart en hun verenpronk: de fierheid, waarmee zij dit alles dragen, verleent het de schoonheid van den mens, die waarlijk zichzelf durft zijn. Men kan nu trachten zulk een dans te beschrijven of te fotograferen: het voornaamste echter blijft juist dat, wat zich aan onze nuchtere en o zo kritische methode dreigt te onttrekken, het feit n.l. dat deze mensen iets beleven en iets uitdrukken, dat zich niet in woorden zeggen laat en met een verwijzing naar erotiek niet valt af te doen. Men behoeft deze lieden niet te vragen, waarom ze dansen en juist zo dansen. Wie meent, daarop ooit een antwoord te zullen krijgen, is een Pluizer. Het doel van zulk een dans kan nooit iets anders zijn dan die dans zelf, omdat in dien dans iets beleefd wordt, dat woorden te boven gaat.

Daarmede zijn wij weer op hetzelfde plan als bij den ritus: beleven van een onbestemd iets, uitdrukken, begeleiden. Wat kan men met deze vaagheid beginnen? Dient men haar niet a priori te verwerpen? Men is inderdaad geneigd dat te doen. Er is echter ook een andere mogelijkheid en wel deze, dat men die vaagheid accepteert, doch dan niet half, als de begeleidende gevoelsreactie, aan welke men wel enige meelevende woorden besteden wil, doch in haar vollen omvang, zo, dat deze vaag-

heid het eigenlijke wezen van den ritus en van den dans wordt. Doet men dat, dan tekenen zich geleidelijk scherper contouren af. Die worden scherper naar mate men leert inzien, dat ook aan de magische handeling dit begeleidend, belevend karakter niet vreemd is, ja veelmeer, daarvoor typerend is. Dat zal echter later nog uitvoerig besproken worden. Houden wij ons aan den ritus. Inderdaad begeleidt deze het gebeuren in de natuur en geeft het in eigen psyche ziel en gestalte. In dien ritus beleeft de mens zijn eenheid met de natuur, duikt hij onder in haar en wordt hij één met de totaliteit van het heelal! Omgekeerd ziet hij ook kans in dien ritus het eigen sociale gebeuren te zien als harmoniërend met, als deel uitmakend van het natuurgebeuren, als daarin zich weerspiegeland en aldus als deel van het 'grote, kosmische geheel, waartoe hij ook zelf behoort. Er is geen sprake van, dat het „sentiment de bien-être et d'altruisme”, dat Durkheim zo geheel terecht als het psychisch effect van den ritus op den gelovige heeft aangewezen, uitsluitend van socialen aard is. Het is van wijder strekking. Dat gevoel omvat niet alleen den naaste, het betreft zich niet alleen op het stamgeheel, maar het breidt zich uit over de natuur en wordt tot kosmische verbondenheid.

Dit dit geen frase is, blijkt uit de initiatieriten, die den mens tot zonnevazen maken en daarmede zijn harmonie bewerken met de natuur. Het is niet alleen een opname in het stamgeheel, maar een opname in de harmonie van den kosmos. De uitwendige harmonie, door tal van auteurs opgemerkt bij feesten der primitieven (en niet van de Marindanim alleen) tussen de natuur, de enscènering en de feestvierende menigte, is het symbool en de expressie van deze innerlijke harmonie. Zij heeft mij bij herhaling gefraspeerd, zowel bij de *weiko-zi* der Marindanim als op het vrome *Alip*-feest der Sasaks van Bajan in Noord-Lombok. Men schuwt in de ethnologie soms het aesthetiseren van onderzoekers. Toch behoort de algemene indruk, dien men van een feest wegdraagt, evenzeer tot de feiten, als die, welke in het notitieboekje staan. Aanvaardt men de harmonie van het geheel als zulk een voor het verstaan van den ritus belangrijk feit, dan komt men een stap verder. Dan ontdekt men in dien ritus, of die nu magisch kan worden geïnterpreteerd of niet, een element, dat hem in psychologisch opzicht dichter brengt bij het gebed. In dat gebed merkten wij op het streven naar gemeenschap met God, in de mystiek geaccentueerd tot streven naar opgaan in God. In den ritus treft ons thans het streven om op te gaan in de totaliteit van het kosmisch gebeuren, naar éénwording met die

totaliteit, welke zowel de natuur als de mensengemeenschap omvat. In beide gevallen, gebed en ritus, zoekt men gemeenschap, zoekt men opgenomen te worden in iets anders en dat andere is die andere werkelijkheid of wat door die andere werkelijkheid wordt verzinnebeeld.

Maar de overeenkomst tussen gebed en ritus gaat nog verder. Indien het doel van dien ritus inderdaad is de éénwording met den totalen kosmos, die natuur en mensengemeenschap omvat, dan doet zich daarbij hetzelfde verschijnsel voor als bij het gebed, n.l. dat hij zich richt op een nevenliggend, pragmatisch doel, dat het eigenlijke doel aan het oog onttrekt. Bij het gebed was dat het zgn. nut van het gebed, bij den ritus is dat het magisch oogmerk. Zo komen dus de vragen naar wat den mens drijft tot gebed en gebedsgodsdienst en wat hem drijft tot ritus en rituelen godsdienst uit in deze nieuwe vraag: waarom zoekt de mens naar zulk een éénwording, naar zulk een gemeenschap? Waartoe behoeft hij die en waarom kiest hij tot het bereiken daarvan zulke misleidende vormen? Want al is de magie hier stiefmoederlijk behandeld, zij blijft een ernstig probleem. Dat kan echter beter behandeld worden, wanneer men eerst oog gekregen heeft voor hetgeen buiten het magisch doel in den ritus wordt nagestreefd. Doch vooraf dient nog een derde type van religie onderzocht te worden. Zal het ons in dezelfde richting wijzen of zal het andere motieven opleveren?

## HOOFDSTUK IV

### DE RELIGIE DER NGAD'A

De literatuur over de Ngad'a<sup>1)</sup> is beperkt. Zij bestaat uit niet meer dan een drietal artikelen van de hand van Pater P. Arndt S.V.D. in het tijdschrift *Anthropos*, n.l. *Die Religion der Nad'a*, dl. 24, pp. 817—861 en 26, pp. 353—405 en 697—739; *Die Megalithenkultur der Nad'a (Flores)*, dl. 27, pp. 11—63 en *Déva, das Höchste Wesen der Ngadha*, dl. 31, pp. 891—909 en 32, pp. 195—209 en 347—377. Zij beperkt zich dus uitsluitend tot de religie der Ngad'a; een studie over hun sociale structuur moet nog verschijnen. Deze beperking vormt een belemmering voor de behandeling hunner religie. Gelukkig was ik in omstandigheden, waardoor de ergste moeilijkheden, die hieruit voortvloeiden, konden worden opgevangen; ik was geïnterneerd met de Paters-Missionarissen, wier werkkring in het gebied der Ngad'a lag en daardoor in de gelegenheid tot navraag op die punten, waar de behoefte aan meerder kennis zich het scherpst deed gevoelen. Daaraan dank ik het ook, dat ik van een door Arndt verzamelde, maar nimmer gepubliceerde collectie Ngad'a-mythen kennis kon nemen. Pater A. Mommersteeg S.V.D. was zo vriendelijk, die mondeling voor mij te vertalen. Wij waren even over de helft met deze heimelijk bedreven studiën, toen de vrede daaraan een plotseling en zeer gewaardeerd einde maakte. Hem en zijn ambtgenoten ben ik voor hun hulp groten dank verschuldigd, een dank, dien ik hier gaarne breng.

---

1) De d' is een geïnspireerde d, op dezelfde wijze als de b' een geïnspireerde b is. Voor een nadere omschrijving zie men Arndt, *Anthr.* 26, p. 739. Overigens is Arndt's spelling slechts zeer ten dele gevolgd, daar zij voor een werk als het hier gebodene te inconventioneel is. Het feit, dat Arndt in zijn laatste opstel weer tot een andere spellingsmethode is overgegaan, geeft tot zulk een afwijking nog des te meer vrijheid.

## I. *Sociale organisatie en classificatie-begrippen*

Inzicht in de sociale structuur der Ngad'a valt zeer moeilijk te krijgen, doordat het sociaal systeem in de war is geraakt. Het huwelijk was oorspronkelijk patriloocaal en is dat bij volledige betaling van den bruidsprijs nog steeds. Doch zulk een volledige betaling heeft slechts zeer zelden plaats. Wel vindt men bij het huwelijk nog allerlei geschenkenruil, maar geenszins in dien omvang als de traditie voorschrijft. Daardoor is het huwelijk in de praktijk matriloocaal geworden, hetgeen een totale omzetting inhoudt van het sociaal systeem. Zij betekent een verwarring, omdat bij de leidende families het streven bestaat, aan den ouden regel vast te houden. Men bemerkt den weerslag van dit alles in de mythen. Echte clan-mythen als bij de Marind zijn het, tegenwoordig althans, grotendeels niet. De functies van ouderen en jongeren broeder (de mythologie is zeer rijk aan broederparen) die de mythe scherp tegenover elkander stelt, beginnen van de daarmede verbonden namen los te raken. Figuren, die men in de ene mythe als jongeren broeder ontmoet, vindt men in de varianten herhaaldelijk als den ouderen terug. Het is daardoor onmogelijk uit te maken, met welk aspect der in dat broederpaar gerepresenteerde zaak zulk een figuur verbonden is, dat van den ouderen of dat van den jongeren broeder. Onder zulke omstandigheden valt het bezwaar van onze gebrekkige kennis der sociale structuur wat mee, daar men van een extensieve kennis van een in de war geraakte sociale structuur slechts beperkt nut verwachten kan. Er is iets nieuws ontstaan, dat zich van de oude structuur gedistantieerd heeft en daarom ook buiten die oude structuur om kan worden bestudeerd. Men mist daardoor ongetwijfeld menig belangwekkend historisch detail. Het is ons echter om die historie niet begonnen, doch om de vraag, wat de mensen nu, op het ogenblik, in hun religie vinden. En daar valt wel iets van te zeggen, daar zich in dat geheel duidelijke lijnen aftekenen, die het een eigen, specifiek karakter verlenen.

Het algemeen cultuurbeeld der Ngad'a, een landbouwend bergvolk in Zuid Midden-Flores, is een geheel ander dan dat der Marind-anim. Zij leven van op droge velden geplante rijst, van mais en ubi. Vleesvoedsel komt in hoofdzaak van het door hen gehouden vee, in het bijzonder karbouwen en varkens, dat alleen bij feestelijke gelegenheden wordt geslacht en gegeten. Daarin delen dan velen mee. De materiële cultuur vertoont een heel wat gevarieerder beeld dan op Nieuw-Guinea

het geval is. Men kent metalen en metaalbewerking, pottenbakkerij en het weven. De bevolking gaat vrij goed gekleed, waaraan het klimaat mede schuld is, daar het merendeel rond 1000 meter hoog woont. Vandaar ook de goed gebouwde huizen, die in dit voor de tropen ruwe klimaat geen weelde zijn. Een belangwekkend stuk materiële cultuur vormen ook de voor godsdienstige doeleinden opgerichte megalithen.

De stam is verdeeld in een zevental dorpengroepen, elk onder leiding van een *kepala méze*, opperhoofd, dat een aantal dorpschouften onder zich heeft, die de zaken hunner nederzettingen regelen met de aldaar woonachtige oudsten. Aan het hoofd der gehele organisatie staat een vorst, die te Badjawa zetelt. Naast deze territoriale organisatie bestaat een groepering in standen en één in clans. Er zijn drie standen, adel, vrijen en slaven, van welke de laatste groep in sociaal en religieus opzicht niet meetelt. Clans zijn er talloze, maar van hun aard en samenstelling is zeer weinig bekend. Men kon mij zelfs niet zeggen, dank zij de onzekerheid in de keuze der woonplaats door de jonggehuwden, of de clan patri- of matrilineaal is. De moeilijkheid, om dat te bepalen, wordt hier mogelijk nog vergroot door een anderen factor, die tot de verwardheid van het geheel bijdraagt. Er bestaat hier n.l. voorkeur voor huwelijk met moeders broers dochter, waaruit zich laat afleiden, dat men hier vroeger een dubbel-unilaterale groepering heeft gekend, een groepering dus, waarin naast elkander patrilineale en matrilineale clans bestaan <sup>2)</sup>. Zo iets doet zich nog heden ten dage voor op West-Sumba en uit Arndt's mededelingen over de sociale verhoudingen in het Siccagebied op Flores laat zich aflezen, dat zulk een systeem voor Flores in het geheel niet onwaarschijnlijk is. Mocht dit tot voor kort ook onder de Ngad'a hebben bestaan, dan moet dit het tegenwoordig geldend sociaal systeem wel in hoge mate duister maken. Waarschijnlijk is echter de territoriale organisatie oorspronkelijk samengevallen met een genealogische in patrilineale clans. Wij vernemen tenminste, dat er zeven hoofdc clans zijn, wat correspondeert met het aantal der dorpengroepen. Eén der hoofdc clans heet *Ngad'a*; aan haar ontleent de stam zijn naam en tot haar behoort ook het geslacht van den vorst der Ngad'a. Van die zeven clans heet het, dat vier hunner zijn geassocieerd met regengevende

---

<sup>2)</sup> Het verband tussen huwelijk met moeders broers dochter en een dubbel-unilateraal stelsel van verwantschap werd aangetoond door F. A. E. van Wouden in zijn Sociale structuurtypen in de Groote Oost.

bronnen in den hemel boven en drie met water ontvangende bronnen op de aarde beneden <sup>3)</sup>), een kosmische tegenstelling, die ons het bestaan onthult van een antithese tussen hemel en aarde. Iets van zulk een tegenstelling vinden wij ook in de associaties dier standen, van welke de adel verbonden is met de zon en de klasse der vrijen met de maan <sup>4)</sup>). In hoeverre die standen samenhangen met de organisatie der clans, is niet duidelijk. Men krijgt den indruk, dat elke clan haar adellijke geslachten telt, maar meer dan een indruk is dat niet.

Keren wij terug tot de zoëven opgemerkte tegenstellingen tussen boven- en onderwereld en tussen zon en maan. De eerste van deze bepaalt ook hier het grondpatroon der religieuze gedachtenwereld. Men vindt ze overal terug. Zij wordt expliciet tot uitdrukking gebracht in de erkenning van het bestaan van drie werelden: de aarde, die den mensen, de hemel, die *Déva*, het hoogste wezen, en de onderwereld, die *Nitu* en den met haar geassocieerden doden tot verblijf strekt <sup>5)</sup>). De aarde neemt hier een soortgelijke tussenpositie in als in andere Indonesische mythologieën. Men kan echter niet zeggen, gelijk elders zo vaak het geval is, dat zij tot stand is gekomen door de samenwerking van boven- en onderwereld. *Déva* is in absoluten zin de schepper, die ook *Nitu* gemaakt heeft. Doch tegelijkertijd is het geen scheppen in dien volmaakten zin, die ons uit de Christelijke voorstellingswereld vertrouwd is. Aanvankelijk bestond volgens de mythe alleen de zee met daarin een zeer klein eilandje, nu eens zo groot als een ei, dan weer zo groot als een berg genoemd. Daarop ontstonden de eerste mensen, die door *Déva* uit aarde gemaakt werden. Volgens een variant viel de man uit den hemel, terwijl de vrouw uit de aarde ontstond in een proces, dat meer aan geboren worden dan aan een schepping denken doet. De mensen waren aanvankelijk nog heel klein, maar groeiden snel en met hen de aarde, die zich tot haar tegenwoordigen omvang uitbreidde. Aanvankelijk was de aarde nog vloeibaar en week; zij werd eerst vast, toen *Déva* de zon en het vuur gaf <sup>6)</sup>). Elders maakt Arndt melding van nog enige varianten en ook van de versie, volgens welke *Déva* kortweg alles geschapen heeft <sup>7)</sup>). Deze laatste versie heeft evenwel den vorm van een uitspraak,

---

<sup>3)</sup> Anthr. 26, pp. 356 en 702; 27, p. 39.

<sup>4)</sup> Anthr. 24, pp. 841 vlg.

<sup>5)</sup> Ibid., p. 840.

<sup>6)</sup> Mythenverz. no.'s 8 t/m 11 en 82 t/m 84.

<sup>7)</sup> Anthr. 24, pp. 831 vlg., 32, p. 347.

niet dien van een mythe en zij heft de zoveel uitvoeriger mythen stellig niet op.

Doch houden wij ons aan de kosmische tegenstellingen. Wij vinden ze ook in de ordening van den kampong, die verdeeld is in een hoger gelegen boveneinde, den kop, en een lager gelegen benedeneinde, den staart van den kampong. De kop is daarbij het superieure deel, waar de voornaamste families hun woning hebben <sup>8)</sup>). Voorts in de aanduiding der kardinale richtingen, die blijkbaar door de tegenstelling bergop- en bergafwaarts beheerst worden <sup>9)</sup>). In hoeverre deze tegenstelling ook in de clangroepering een rol speelt, valt niet te zeggen. Wel behelst de tegenstelling tussen regen-gevende en regen-ontvangende bronnen, die resp. in den hemel en op de aarde zijn, een duidelijke aanwijzing, maar zij is de enige bij gebrek aan meerdere gegevens. Ook moet men erop verdacht zijn in die associaties der clans een soortgelijke ambivalentie te zullen aantreffen als bij de Marind het geval was, daar de met de regen gevende bronnen in den hemel geassocieerde clan *Ngad'a* ook den god der aardbevingen, die in de aarde woont, onder haar voorouders telt <sup>10)</sup>).

Bijzondere voorzichtigheid past ons ten aanzien van de associatie van den adel met de zon en van de vrijen met de maan. Van een doorgaande tegenstelling tussen zon en maan blijkt buiten dit éne feit uiterst weinig. Integendeel vinden wij elders beide met den ficus verbonden <sup>11)</sup>). De zon speelt in de mythologie een slechts zeer geringe rol, in tegenstelling tot de maan, die in haar overheerst. Dit is ook in overeenstemming met het denken der *Ngad'a*, die in de maanstanden het leven van den mens weerspiegeld zien. „Wenn der Hellmond im Westen eben sichtbar wird“, aldus Arndt <sup>12)</sup>), „gleicht er einem Kinde; der Vollmond aber ist dem erwachsenen Manne gleich. Ist er aber klein geworden. . . . ist er wie ein Greis, wenn er aber (bei Neumond) verschwunden ist, ist er den Toten gleich“. Geheel in harmonie met deze opvatting vindt men, dat de voornaamste voorouders der *Ngad'a* allen typische maan-

---

<sup>8)</sup> Anthr. 27, p. 19.

<sup>9)</sup> Zulk een indeling is elders op de kleine Sunda-eilanden zeer gewoon; men denke slechts aan Bali en Lombok. Bij de vertaling der mythen leverden de kardinale richtingen telkens moeilijkheden, die het bestaan ener dusdanige classificatie suggereren.

<sup>10)</sup> Anthr. 27, p. 30.

<sup>11)</sup> Anthr. 24, p. 843.

<sup>12)</sup> T.a.p.



figuren zijn. Van hen stammen ook de leden der met de zon geassocieerde adelsklasse af.

De zoëven opgemerkte parallelie tussen mensenleven en maanleven herinnert ons aan de identificatie van mensenleven en zonnelieven, die we bij de Marind aantreffen en die ook van andere religies overbekend is. Men denke slechts aan die der Egyptenaren, die treffende parallellen oplevert met die der Marind. Zou men onder de Ngad'a een soortgelijke identiteit met de maan kennen als de Marind met de zon? Zij moet dan echter van een geheel ander karakter zijn. De ritus kent onder de Ngad'a nergens dat zich met de goden identificeren, dat eigen is aan het Marindinese ritueel, tenzij dat het geval ware in het praktisch verdwenen besnijdenis-ceremonieel, waarvan zeer weinig bekend is. Dat is echter niet zeer waarschijnlijk en voor het heden in ieder geval van weinig betekenis. Dat wil intussen niet zeggen, dat in het ceremonieel de maan geen grote rol zou spelen. Bij het *reba*-feest, de jaarlijks weerkerende *cérémonie totale* der Ngad'a, blijkt wel anders. Ook de mythologie getuigt ervan. Het karakter dier relatie met de maan is echter een gans andere dan die der Marind met de zon. Wanneer hier van identiteit sprake is, moet zij op een ander plan liggen. Daartoe dienen wij eerst de mythologie en het ceremonieel nader te bezien.

## II. *De mythologie*

Een enkel woord over de interpretatie der mythen is hier wel op zijn plaats. Ook Arndt heeft op de betekenis dier mythen als maanmythen gewezen. Helaas heeft hij dat, gedragen door een sterke overtuiging, op zo dogmatische wijze gedaan, dat de lezer begint zich te weer te stellen en onwillekeurig tracht, dit te ontkennen. Zo althans ging het mij. En toch is dit karakter der mythen van maanmythen op den duur niet te ontkennen. De telkens weerkerende motieven van den ouderen en den jongeren broeder, die bij een twist uiteengaan en later elkander zoeken, van de in een grot of een bos wonende vrouw, die een kind krijgt, dat in enkele weken volwassen is, van de broeders, die uit Java komen, van den haan, die rijkdommen en palmwijn brengt, van de gouden slaapmat en het gouden hoofdkussen, van het stofgoud, dat geroofd wordt, motieven, die in allerlei vorm en combinatie voorkomen, wijzen zowel in hun onderling verband als in dat met de viering van het *reba*-feest

telkens weer naar hetzelfde gegeven, de maanmythe. Wij willen trachten, dat hier aan te tonen niet door vergelijking met de maanmythen van andere volken, maar vanuit de mythologie der Ngad'a zelf. Tot dat einde volgen hier een drietal mythen met hun varianten, in welke deze motieven duidelijk tot uiting komen, n.l. de mythe van 'Ulu<sup>13)</sup>, die met rijkdommen van Sumba kwam; de mythe van de vrouw, die door een 'Ibu Ng'u in een grot werd opgesloten en tenslotte de mythencyclus van *Vidjo* en *Vadjo*, die de *reba* leerden.

Van 'Ulu (het woord betekent hoofd) verhaalt de mythe het volgende<sup>14)</sup>. In den oertijd, toen de stenen nog week waren en het land nog vloeibaar was, slaagden 'Ulu en zijn oudere broeder *Rodja* erin als eersten vuur te maken. Later kregen zij onenigheid, omdat 'Ulu naliet *Rodja* te helpen bij zijn arbeid op het veld en altijd maar naar de rivier ging, waar hij na het baden den gansen dag verbleef. Den avond na hun twist vond *Rodja* zijn jongeren broeder bij de rivier. 'Ulu was onder de last (welke?) neergedrukt en heel klein geworden. Zijn armen en benen waren nog maar een vinger lang en hijzelf zo groot als een klapper. De oudere broeder betreurde zijn boze woorden en wenende nam hij 'Ulu mee in zijn sirihtas. Den volgenden dag nam hij hem mede naar het veld en hing de tas met 'Ulu erin ergens op. Hij begon nu het terrein af te branden om het schoon te maken, doch vergat daarbij zijn sirihtas. Deze verbrandde nu ook. De jongere broeder was echter den dood ontkomen. Toen het vuur naderbij kwam, vloog hij weg. Hij vloog naar Sumba, waar hij een liefderijk onderdak vond. Men hulde hem daar in warubladeren en in tien dagen had hij zijn oude gestalte weer. Uit dank leerde hij den eigenaar van het huis, waar men hem opgenomen had, het vuur kennen en al spoedig kwamen van heel Sumba de mensen naar hem toe, om het vuur te leren kennen. Zij betaalden daarvoor met goud en zo kreeg 'Ulu gouden matten en gouden kussens benevens nog vele andere zaken. Met zijn schatten keerde hij per prauw terug naar Flores. Aan land gekomen trok hij zijn gouden klederen aan en verzoende hij zich met zijn broeder. Zij twistten daarna niet meer. Zijn rijkdom wekte evenwel de afgunst van *D'ake*, den reus. Deze riep zijn dertig volgelingen bijeen, met welke hij bij afnemende maan den kampong van 'Ulu

---

<sup>13)</sup> De ' is een lichte, nauwelijks hoorbare h, in de spelling van Arndt meestentijds met een c weergegeven.

<sup>14)</sup> Mythenverz. no. 92; Anthr. 27, p. 56.

overviel. Het dorp werd in de as gelegd en allen vluchtten, terwijl *D'ake's* volgelingen de schatten van *'Ulu* roofden. *'Ulu* slaagde er alleen in zijn gouden slaapmat mede te nemen; toen hij in een prauw stapte veranderde hij met mat en al in een steen. Zijn kussen en zijn andere schatten vielen in de handen van *D'ake*.

*'Ulu* is in deze geschiedenis kennelijk de wassende maan, die uit het Westen komt. Daar immers wordt de maan het eerst zichtbaar en men ziet ze elken avond wat meer naar het Oosten. Typisch is, dat men de wassende maan den jongeren broeder noemt. Men zou verwachten, dat zij tegenover de afnemende maan als oudere broeder geldt. Toch is dat ook elders niet het geval. Op Lombok is de wassende maan eveneens de mindere van de afnemende. Daar echter kent men een duidelijke tegenstelling tussen Oost en West, waarin het Oosten superieur is. Het vermoeden ligt voor de hand, de associatie van de wassende maan met den jongeren broeder daarmede in verband te brengen. Hier evenwel is het niet mogelijk tot een duidelijke uitspraak te komen en dit te minder, omdat in een variant *'Ulu* de oudere broeder genoemd wordt<sup>15)</sup>. Het komt er dus kennelijk minder op aan, met welke maanfase *'Ulu* geassocieerd dient te worden, mits men maar de maan in hem ziet. Ook Arndt heeft hem aldus opgevat en merkt zeer terecht op, dat wij in *D'ake* en zijn dertig volgelingen te maken hebben met de donkere maan, die de lichte verslindt<sup>16)</sup>. Dit wordt bevestigd door een andere mythe, waarin *D'ake*, daartoe uitgedaagd, een tweetal beken leeg drinkt, tot straf waarvan *Oba* hem in een steen verandert. *Oba* weigert hem voor goud los te laten uit vrees, dat hij al de beken zijner kinderen leeg zal drinken<sup>17)</sup>. Het drinken van water is een bekend maanmotief, waarin het water het maanlicht symboliseert. Het is in dit verband niet zonder belang, dat *Oba*, de stamvader der Ngad'a, de vader van de zee is. Zijn eigen nauwe relatie met de maan komt nog ter sprake in verband met de mythen van *Vidjo* en *Vadjo*. Mocht men intussen door *'Ulu's* voorspoedigen groei na zijn plotseling ineenschrompelen, door zijn grote rijkdommen, die door *D'ake* bij afnemende maan met dertig mannen gestolen worden, door de gouden slaapmat, die zijn attribuut is en door de bijzonderheden, die over *D'ake* werden medegedeeld, nog niet over-

---

<sup>15)</sup> Mythenverz. no. 33.

<sup>16)</sup> Anthr. 27, p. 56.

<sup>17)</sup> Ibid., p. 48.

tuigd zijn, dat 'Ulu de maan is, dan diene hier nog de door Arndt buiten alle verband met deze mythe gedane mededeling, „dasz die Sonne den Mond den etwas verächtlichen Namen „Kopf“ ('Ulu) gibt" 18).

De 'ibu ngi'u is een soort boze geest, die Arndt beschrijft als een „Frau mit gewaltigen Brüsten. An diesen hängt oder bindet sie die Menschen auf, die sie verderben will, legt sie dann über ihre Schulter auf den Rücken, trägt sie davon nach Höhlen, in denen sie dieselben einsperrt. Besonders hat sie es auf schwangere Frauen abgesehen. . . . Ist man nachts unterwegs, so ist es geraten sich. . . . mit einem Kamme zu bewaffnen; diesen fürchtet sie, nicht aber Schild und Lanze. Wenn sie den Kamm sieht, so schreit sie: . . . Lasz den Kamm! Lasz den Kamm!. . . . Doch hat sie nur in früheren Zeiten ihr Unwesen hier zu Lande getrieben" 19). Haar angst voor een kam wordt heel wat duidelijker, wanneer men de over haar handelende mythen kent 20) en die in verband ziet met de rol, die de kam in de *reba*-viering speelt.

De eerste der over een 'ibu ngi'u handelende mythen verplaatst ons naar Bima op Sumbawa. *Lado Manu* (*manu* betekent haan) is op huwbaren leeftijd gekomen en trekt erop uit om een vrouw te zoeken. Hij is een vorstenzoon en voorzien van rijke geschenken, om den bruidsprijs te voldoen. Hij slaagt echter in Bima niet en vaart dan af naar Flores, waar hij landt bij Aimére aan de Zuidkust en al spoedig een vrouw naar zijn hart ontmoet. Hij huwt haar, maar na een half jaar, als zijn vrouw reeds in verwachting is, wordt zij hem tijdens het baden ontroofd door een 'ibu ngi'u. Deze steekt haar de ogen uit en verbergt haar in een hol, waarna zij zich tooit met haar kleren en versierselen en naar den kampong gaat, naar *Lado Manu*, die haar houdt voor zijn vrouw. Zo vervangt zij 'Ine Nuba, de werkelijke echtgenote, die intussen een zoon baart, *Ratu Sina*, die in een halve maand volwassen is. *Ratu Sina* verzorgt zijn blinde moeder. Op zekeren dag gaat hij tolleren in den kampong, bij welk spel hij onoverwinnelijk blijkt. Zijn tol blijft maar draaien en draait ten slotte in de richting van *Lado Manu*, die getroffen wordt door de gelijkenis tussen zichzelf en den jongen. Hij ondervraagt hem en nu komt de gehele geschiedenis uit. De 'ibu ngi'u wordt gedood en de schone 'Ine Nuba in ere hersteld. Later komt *Ratu Sina* in het

---

18) Anthr. 26, p. 735.

19) Anthr. 24, p. 827.

20) Mythenverz., no.'s 35 en 36.

bezit van een wonderhaan, dien hij krijgt van een man, die zijn klappers stal. Deze haan stelt hem in staat zijn moeder het gezicht weer te geven en een kampong met huizen, mensen en karbouwen te voorschijn te roepen, die tot op den huidigen dag bestaat.

Biedt reeds de omstandigheid, dat *Ratu Sina* in een halve maand volwassen is, goeden grond voor de veronderstelling, dat hij identiek is met de wassende en zijn moeder met de gestorven, d.i. de nieuwe maan, die door de *'ibu ngi'u* is overwonnen, in een variant vinden we voor die veronderstelling nog verderen steun. Daarin heet de echtgenoot der wettige vrouw *Dala*, Ster, en diens broeder *Vula*, Maan, terwijl de vrouw *Lélu*, Garen, heet. Wij zullen later zien, dat voor de berekening van het juiste tijdstip der *reba*-viering een kam wordt gemaakt met dertien tanden, waarvan elke keer, dat de maan zich voor het eerst weer in het Westen vertoont, één tand met garen wordt omwikkeld. De naam *Lélu* zal ongetwijfeld in dit verband moeten worden beschouwd. Het verklaart ook den angst der *'ibu ngi'u* voor een kam. Ziet men daarin een symbool der wassende maan — en het omwikkelen der tanden bij wassende maan geeft daartoe gereede aanleiding, afgezien nog van den vorm van het voorwerp — dan is het duidelijk genoeg, waarom de *'ibu ngi'u* hem vreest. Zij is de donkere maan, die door de wassende maan overwonnen wordt en de afnemende maan op haar rug wegdraagt. Een aardige bijzonderheid is nog, dat zij (de *'ibu ngi'u*) bij verschillende gelegenheden de gedaante van een adder aanneemt.

Alvorens van deze geschiedenis afscheid te nemen, dienen nog enkele bijzonderheden besproken te worden, die voor een recht begrip dezer mythologie van belang zijn. In de eerste plaats de rol, die de wonderhaan speelt. Hij treedt op in beide varianten, hetgeen erop wijst, dat hij geen bijkomstige figuur is. Dat blijkt ook al uit den naam van *Lado Manu* en het wordt bevestigd door de omstandigheid, dat men hem eveneens gecombineerd vindt met de figuren van *'Ine Sina* en *Guru Sina*, aan welke ons de naam van *Ratu Sina*, Vorst *Sina*, zo levendig herinnert. *'Ine Sina* is waarschijnlijk identiek met *'Ine Nuba*, want haar man *Sèka* bouwt een muur om het dorp, opdat hem zijn vrouw niet meer geroofd kan worden<sup>21</sup>). Arndt ziet daarin een maansymbool en wijst erop, dat de hier veel gedragen messing-armringen eveneens *guru*

---

<sup>21</sup>) Over *'Ine Sina* en haar zoon zie Anthr. 26, pp. 732 vlg. en 27, pp. 14, 15, 43, 50, 58 en 59.

*sina* heten. Wij zullen den haan straks wederom ontmoeten in den mythencyclus van *Vidjo* en *Vadjo*. Niet minder merkwaardig dan de wonderhaan is het tolspeel, dat ook in meer verwijderde varianten een rol speelt. Zo in de variant, waarin de jongen niet *Ratu Sina* maar *Nono* heet, dezelfde naam als hem gegeven wordt in de geschiedenis, waarin zijn moeder *Lélu* en zijn vader *Dala* heet. In die variant treedt niet een 'ibu ngi'u op, maar is zijn moeder een meisje, bij wien de *déva Djara Masi*, die op den berg Inerië woont, een kind verwekt heeft. Omdat het meisje den vader niet kan aanwijzen, wordt het verjaagd en bevalt in de wildernis van een zoon, *Nono*, die in een oogwenk groot is. Zijn tol draait den berg Inerië op en zo ontmoet hij zijn vader, die hem allerlei rijkdommen schenkt <sup>22)</sup>. Een soortgelijk verband tussen een vaderlozen, zeer snel opgegroeiden jongen, wiens moeder door haar familie verstoten is en een *déva*, komt straks wederom ter sprake. In de plaats van den man, die klappers steelt, een figuur, die een rol speelt in de geschiedenis van *Ratu Sina*, treedt in die varianten de figuur van den *déva*, die zich te goed doet aan den palmwijn van den jongen. Op de onderlinge eenheid van al deze varianten wijst nog het feit, dat in een ander verhaal *Méo* (dat is de naam van het door den *déva Djara Masi* verleide meisje) met *Nono* in een grot woont en daar gevonden wordt door *Lado Mannu*, die haar huwt <sup>23)</sup>. Dezelfde namen treden hier telkens weer op, al is er in de intrigue nogal wat verschil. In het laatste verhaal is bijv. weer geen sprake van wonderlijken groei of verstoten zijn, maar zijn *Méo* en *Nono* broer en zuster, de enige overlevenden van een door een ramp uitgestorven dorp. Al de verschillen in de intrigue beletten echter niet, dat een aantal momenten telkens weerkeren: de grot, de snelle groei, het tolspeel, de haan, de betrapte dief in den tuin, het verstoten zijn e.d. Zij zijn hier niet eens alle besproken. Zo bleef het voorkomen van een varken in véle dezer verhalen geheel buiten beschouwing.

De geschiedenis van *Vidjo* en *Vadjo* maakt deel uit van een vrij uitgebreid geheel van mythen, dat vaak weinig doorzichtig is. In het midden van dien cyclus staan *Oba* en 'Ine Ghéna <sup>24)</sup>, de stamouders der bewoners van Flores. Zij werden geboren als kinderen van de eerste mensen, *Ri'u Lizu* (= van den hemel afstammend) en *Ghé Ghéna*.

<sup>22)</sup> Mythenverz. no. 6.

<sup>23)</sup> Idem no. 47.

<sup>24)</sup> De gh uit te spreken als de Hollandse g in geen.

(= zich vermeerderen). Zij woonden in Java, waar zij trouwden en kinderen kregen, twee zoons, *Téru* en *Téna* en twee dochters, *Vidjo* en *Vadjo*. Er ontstond twist, waarop *Oba* met zijn vrouw vertrok van Java naar Flores, waar zij zich vestigden op den Lika-berg (*lika* = haard). Na een jaar baarde hem 'Ine *Ghéna* een zoon, die tot de zee werd. *Oba* stelde hem de tegenwoordige kustlijn tot grens. Intussen maakten zich vanuit Java zijn kinderen op om hun ouders te zoeken. Eerst vertrokken *Téru* en *Téna*, die na dertig jaren zoeken eindelijk hun ouders vonden. Daarop volgden *Vidjo* en *Vadjo*, die op hun reis meenamen een mes, een slaapmat, een mand en een wonderhaan. De laatste wees hun den weg en maakte zich op allerlei wijzen verdienstelijk. Hij vloog o.a. vooruit om *Téru* en *Téna* zaden van den arèn-palm te brengen en hun het tappen van palmwijn te leren<sup>25</sup>). Op Flores aangekomen, onderrichten ze eerst hun broeder en diens vrouw in alle zaken, de bevalling betreffende. Het kind, dat bij die gelegenheid geboren wordt, heet *Nanga*; hij komt in ander verband nog ter sprake. Na 25 jaar bereiken zij eindelijk hun ouders. Het overige van de mythe<sup>26</sup>) behelst het verhaal van de eerste *reba*-viering en van de vervaardiging van den hiervoor besproken kam. Het *reba*-feest wordt elk jaar gevierd in zes onderscheiden groepen, elke groep ongeveer veertien dagen na de andere. Drie groepen vierten het feest bij volle en drie bij nieuwe maan. Met de viering zijn dus in totaal drie maanden gemoeid. Op dit feest speelt de maan in de gezangen een grote rol; men noemt haar o.m. een liefderijke moeder.

Men vraagt zich wellicht af, waar in dit alles nu de maanmythe steekt. De varianten maken dat echter duidelijk. Daar is allereerst de variant, vlg. welke *Oba* en *Diva*, *Vidjo* en *Vadjo*, *Téru* en *Téna*, *Béo Molo Poso* en *Ri'a Bei Zia* met nog vijf zusters de kinderen zijn van *Vatu Ri'u* en *Nitu Ri'u* (*vatu* = steen; *ri'u* = afstammend van; *nitu* = aarde, aardgeest). Tellen wij hun aantal, dan komen wij tot zes broers en zeven zusters (*Vidjo* en *Vadjo* zijn meisjes), in totaal dertien. Dit laatste herinnert onmiddellijk aan de dertien tanden van den kam voor de *reba*-viering en dat te meer, omdat de dertien broers en zusters een geliefd motief vormen, dat ook in een andere maanmythe een rol speelt, n.l. in de geschiedenis van *B'agi Soka* en zijn dommen

<sup>25</sup>) Deze wordt uit den bloeistengel van den arèn-palm getapt.

<sup>26</sup>) Mythenverz. no.'s 82, 87 en 88; Anthr. 26, pp. 375 vlgg.

slaaf. Deze *B'agi Soka* trouwt, nadat hij door haar zeven broeders op allerlei wijzen op de proef is gesteld, de schone *Veti Véa*, die hij kiest uit zes zusters. Haar naam betekent gouden betel. In een variant op deze geschiedenis zat zij verborgen in een kist en is zij bekleed met gouden klederen en versierselen. Zij brengt stofgoud mede, dat later door den dommen slaaf van *B'agi Soka* wordt gestolen, die er eten voor koopt <sup>27</sup>). Zou het stofgoud, dat gestolen wordt, iets anders kunnen zijn dan het licht der volle maan, dat bij het afnemen der maan langzaam aan minder wordt? *Veti Véa*, de gouden betel met de gouden klederen, die in een kist verborgen zat (men denke aan de grot) is toch wel een typische maanfiguur! En wat te denken van haar twaalf broers en zusters, die met haar samen de dertien maanden van het jaar, maar ook de dertien dagen van een halve maanperiode uitmaken? Men bedenke, dat de maan niet 29, maar slechts 26 dagen zichtbaar is.

Men kan hier uiteraard blijven twifelen, maar er is meer, dat deze mythencyclus van *Oba* en *'Ine Ghéna*, *Vidjo* en *Vadjo* met de maan verbindt. Zo de variant, waarin de twist wordt toegelicht, die *Oba* noopt Java te verlaten <sup>28</sup>). Het was een twist met zijn ouderen broeder *Diva*. Beiden zijn hierin zoons van *Vidjo* en *Vadjo*, *Téru* en *Téna*. *Oba's* ouders gaan hem na zijn vertrek zoeken en zijn moeder brengt daarbij haar gouden slaapmat en hoofdkussen mede, die ze ergens op Flores achterlaat. Daarna leert zij de *reba*. In deze geschiedenis vindt men twee motieven weer uit de mythe van *'Ulu*, n.l. den twist tussen den ouderen en jongeren broeder, waarbij de jongere wegtrekt en het motief van gouden slaapmat en hoofdkussen. Leerzaam is ook het verband met *Diva*. Van hem vertelt Arndt nog het volgende: „Als *Diva* die *Vonga Runu* (Gele Bloem) aus dem Gewalt der *'Ibu Ng'u* befreit hatte und sie als Frau heimführte an Stelle der *Mata Leza* (Sonne) liesz er von seinen Untertanen ein Steinhaus bauen als Wohnung für *Vonga Runu*, damit sie ihm nicht mehr geraubt wurde“ <sup>29</sup>). Hier vindt men haast alle maanmotieven bijeen. Ten overvloede is er op deze geschiedenis nog een vervolg, waarin *Diva* zelf een soortgelijk lot ondergaat als *Vonga Runu*: een slaaf versteekt hem, trekt zijn kleren aan en neemt zijn plaats

---

27) Mythenverz. no.'s 46 en 45.

28) Idem no. 13.

29) Anthr. 27, p. 49.



in bij *Vonga Runu*. Wanneer het bedrog ontdekt wordt, wordt *Vonga Runu* weer verstoten en huwt *Diva* opnieuw met de zon <sup>30)</sup>.

Een ander verband van *Oba* met de maan blijkt uit een variant op zijn twist met *Diva*. Daarin is *Oba* zelf de oudere broeder. De naam *Nanga*, dien de jongere broeder draagt, wijst zelf reeds op de maan <sup>31)</sup>. Zij betekent vlg. Arndt „Meeresbucht”, vlg. Mommersteeg riviermonding en zeker niet ten onrechte wijst Arndt op de gelijkenis tussen de maansikkel en de smalle gebogen kuststrook <sup>32)</sup>. Het verhaal zelf bevestigt dit. *Nanga* keert na een verblijf buitenslands van drie jaar (men denke aan de drie dagen, gedurende welke de maan onzichtbaar is; de periode van drie dagen of jaren is een zeer geliefd maanmotief, ook elders!) op Flores terug en krijgt dan twist met zijn ouderen broeder *Oba*. Daarop gaat hij voor goed heen; zijn afstammelingen wonen allen buiten Flores. Deze zelfde *Nanga* nu is het, die *D'ake*, den reus, die met de donkere maan geassocieerd bleek, aanspoort de beide beken leeg te drinken, tot straf waarvan *Oba D'ake* in een steen verandert. De figuur van *Nanga* wordt nu duidelijker. Hij is de wassende maan, die na een afwezigheid van drie dagen terugkeert en daarna twist krijgt met zijn ouderen broeder, de afnemende maan. Daarom ook kan hij *D'ake*, de donkere maan, aansporen het water, het licht van de afnemende maan, op te drinken, daar hij als wassende maan in antagonisme staat tot de afnemende maan, die zijn oudere broeder is.

Tot slot willen wij nog wijzen op *Oba's* associatie met de zee en met een boot <sup>33)</sup>, hetgeen beide bekende maanmotieven zijn en vooral op zijn komst uit het Westen, die op de kleine Sunda-eilanden zo nauw samenhangt met de nieuwe maan. Het laatste heb ik herhaaldelijk kunnen constateren op Lombok, waar de representant van de wassende maan, gemeenlijk *Pandji* geheten, altijd van Bali of Java komt. Zo in Zuid-Lombok, waar hij aanspoelt als een met zeepokken bedekt man, wiens lichaam met koraalsteen gereinigd wordt (merkwaardige parallel met de mythe van *Geb*, die men toch nauwlijks aan ontlening durft toeschrijven). Ook op Noord-Lombok is *Pandji* bekend; daar geraakt hij in twist met den vorst van het landschap Bajan en sterft op volle maan,

---

<sup>30)</sup> Mythenverz. no. 49.

<sup>31)</sup> Zie over hem ook p. 177 hierboven.

<sup>32)</sup> Anthr. 27, p. 56.

<sup>33)</sup> T.a.p.

welk feit jaarlijks op een bij volle maan gehouden feest herdacht wordt <sup>34</sup>).

Het mag na dit alles voldoende duidelijk geacht worden, dat men in al de hier behandelde motieven maanmotieven heeft te zien. Men vindt dat in andere mythen bevestigd. Zo in de geschiedenis van *Ri'a Bei*, wiens naam ook met de *reba*-viering verbonden is. Daarin is sprake van vier broeders, *B'alu*, *Tuli*, *Ri'a* en *Bei*. Zij wonen in Bima. *Ri'a* en *Bei* gaan met een prauw naar Flores, waar zij drie jaar onder een afdak bij de kust verblijf houden en dan verder het land in trekken. *B'ali* en *Tuli* gaan hun jongere broeders zoeken en vinden hen tenslotte na vijftien jaren. Zij helpen hen in hun strijd tegen hun vijanden, daartoe in staat gesteld door hun groot gevolg, dat uit niet minder dan twee maal driehonderd man bestaat. Aan de zijde des vijands sneuvelen zeshonderd lieden, terwijl zij slechts één man te betreuren hebben <sup>35</sup>). In allerlei varianten keert hetzelfde gegeven terug. Zo in de geschiedenis van *Dji Djélo Djawa*, wiens vader een vogel is, *Ratu Djawa* geheten, die met schatten van Java (*Djawa*) komt <sup>36</sup>). Het speelt ook weer een rol in de geschiedenis van de stichting van de hoofdplaats van het landschap, die den veelzeggenden naam *Ba-Djawa* draagt <sup>37</sup>). De stichter heet *Djawa*. Hij komt van overzee over het water gelopen. Zijn zoons zijn *Sèka*, *Ratu Lodo*, *Ngad'a*, *Gènga* en *Susu*. *Sèka* komt meermalen voor als één der voornaamste voorouders der *Ngad'a*, *Lodo* en *Ngad'a* zijn twee der zeven hoofdelans <sup>38</sup>), *Gènga* maakt elders weer deel uit van een twistend en elkander zoekend broederpaar <sup>39</sup>) en *Susu* wordt de stamvader genoemd van de bewoners van Bima en Manggarai <sup>40</sup>). Zo vindt men in niet minder dan 59 van de 103 bestudeerde mythen deze maanmotieven terug en het is wel niet teveel verondersteld, wanneer men om die reden de voorouders der *Ngad'a* beschouwt als maan-

---

<sup>34</sup>) Het materiaal, waarvan deze Lombokse gegevens deel uitmaken, ging helaas verloren. Over de rol van Pandji in de Javaanse literatuur, waar hij eveneens met de maan geassocieerd is, zie Dr. W. H. Rassers, *De Pandji-Roman*.

<sup>35</sup>) Mythenverz. no. 58. De figuur van *Ri'a Bei* is hier, naar men ziet, gesplitst in twee personen.

<sup>36</sup>) Mythenverz. no. 44.

<sup>37</sup>) *Ba* of *bo* is een verzameling huizen.

<sup>38</sup>) Anthr. 26, pp. 356 en 702.

<sup>39</sup>) Anthr. 27, pp. 25 vlg.

<sup>40</sup>) Mythenverz. no. 55.

figuren. Alle belangrijke personen uit de mythologie, wier namen men in de talrijke, door Arndt opgetekende aanroepingen weervindt, hebben aan dat maankarakter deel. Het feit, dat de veelvuldige naamsverschuiving der broeders, waardoor zij nu eens oudere en dan weer jongere broeder zijn, belet uit te maken, met welke maanfase elk dezer figuren definitief moet worden verbonden, doet aan dit alles niet af. De ontsporing van het sociaal systeem maakt dit voor de mensen minder belangrijk. Wel belangrijk is, dat zij met de maan geassocieerd zijn en dat daardoor tot uitdrukking is gebracht, dat de overeenkomst tussen mensenleven en maanfasen, waarvan hiervoor melding werd gemaakt, niet op een dichterlijken inval berust, maar deel uitmaakt van de wereldbeschouwing dezer lieden. Ofschoon bij hen van een directe identiteit met de maan, zoals de Marind die in het ritueel deelachtig worden met de zon, hier geen sprake is en ook de relatie tussen de mythische personen en de maan een veel meer versluisde is dan onder de Marind bij de zonne-*dema's* het geval is, toch wordt door de afstamming van deze mythische figuren wel degelijk een nauwe relatie met de maan tot uitdrukking gebracht, een deel hebben aan haar leven en daarmee aan het leven van den kosmos, dat men uiteindelijk niet anders kan interpreteren dan als een verwijderde en onbewuste identiteit, aan welke om die onbewustheid als directief voor het religieuze leven zeker geen mindere betekenis toekomt. Dit te minder, omdat ook onder de Marind de betrekking tot de zon telkens onder symbolen schuil gaat, al zijn die symbolen daar doorzichtiger dan hier. De achtergrond van het religieuze leven der Ngad'a is hiermede voldoende besproken; wij dienen ons thans bezig te houden met hetgeen op den voorgrond staat en wel in de eerste plaats de goden- en geestenwereld en de heilige plaatsen.

### III. *Goden en geesten*

Het hoogste wezen der Ngad'a wordt gewoonlijk met den Sanskritnaam *Déva* genoemd <sup>41)</sup>. Daarnaast zijn ook andere namen in gebruik, zoals de Grote Heer of de Heer Boven. *Déva* is echter de meest gebruikte

---

<sup>41)</sup> Er is onvoldoende grond om, gelijk door sommigen gedaan wordt, ook het woord *dema* der Marind zulk een Sanskrit oorsprong toe te kennen. Ook van indirect contact via Indonesische volken met de Indische voorstellingswereld ontbreekt bij de Marind elk spoor.

lijke. *Déva* is voor den profanen mens onzichtbaar. Hij verschijnt alleen in den droom (in het bijzonder aan den medicijnman) en is dan een oude man van hoge gestalte met lange, witte baard: glanzend en stralend, gehuld in een gouden gewaad en getooid met elpenbenen ringen en armbanden. Hij is de ongeschapen en onsterfelijke schepper van hemel en aarde, van zon en maan, van mens en dier, zomede van alle andere goden en geesten, aan welke geen menselijken oorsprong kan worden toegekend, zoals *Nitu*, de aardgodin (die gemeenlijk met *Déva* tegelijk wordt aangeropen) en de lagere *déva's*. Vanuit den hemel bewaakt hij het doen en laten der mensen, de goeden belonend met voorspoed en rijkdom, terwijl hij de bozen bestraft. *Déva* geeft regen en zonneshijns en bepaalt het stervensuur der mensen. Soms daalt hij af naar de aarde, met name bij grote feesten. Dan zet hij zich op den groten, platten offersteen in het dorp.

De figuur van *Déva* is intussen gecompliceerder dan men uit het voorgaande zou afleiden. Daar is in de eerste plaats de eigenaardige toedracht der schepping, die in werkelijkheid veel meer primitieve elementen bevat dan de verhevenheid dezer godsidee zou doen verwachten. In de tweede plaats is daar zijn verhouding tot *Nitu*, met welke hij gewoonlijk samen aangeropen wordt, zodat men menen zou, met een dubbel-godheid te doen te hebben. Toch blijkt nergens, dat hij met *Nitu* gehuwd is. Wel vindt men soms uitspraken, dat *Déva* gehuwd is, doch den naam zijner gemalin vindt men alsdan niet vermeld. Daartegenover staan andere, volgens welke hij niet gehuwd is. Waar wel uitdrukkelijk geconstateerd wordt, dat *Déva* de schepper is van *Nitu*, blijft in dit opzicht zijn opperwezen-karakter vrij ongerept bewaard <sup>42</sup>). Anders staat het met de talloze *déva's*, die door den groten *Déva* geschapen zijn. Deze worden ook wel zijn kinderen genoemd en hun uiterlijk wordt op soortgelijke wijze beschreven als dat van den groten *Déva*. Men vindt hen overal, in het bijzonder op de toppen der bergen en in den hemel. Daarnaast evenwel heeft ook elk dorp, elk huis en elk mens zijn eigen *déva*, die over hem waakt en over zijn doen en laten verslag uitbrengt aan den groten *Déva*. Door het taaleigen is het niet altijd duidelijk of men het over den groten dan wel over zulk een lageren *déva* heeft en het spreekt vanzelf, dat deze zelfde ongedefinieerdheid leeft in de voorstellingen der mensen. Daar verliest *Déva*

---

42) Bij de naburige Nagé is dat anders; zie Arndt, Anthr. 31, pp. 369—375.

zijn karakter van gedistantieerden schepper en wordt hij tot het overal en in het bijzonder rond den mens tegenwoordig goddelijke. Dit klemte meer, omdat ook de *mitu* en de straks te behandelen *ngebu* en *no'a* (geesten van de aarde en van de lucht) soms *déva's* worden genoemd.

Een tweetal associaties van *Déva* verdient hier bijzondere aandacht en wel die met de maan en die met karbouw en mensenziel. De eerste is sterk versluierd. Ten dele kwam zij in het voorgaande reeds ter sprake <sup>43</sup>), n.l. in de varianten op het *'ibu ngi'u*-motief, waarin de vrouw een ongehuwde moeder is, die uit den kampong is gejaagd, omdat zij niet vertellen kan, wie haar zwanger heeft gemaakt. Zij bevat in de wildernis van een zoon, die in een oogwenk groot is en palmwijn gaat tappen. De palmwijn wordt echter regelmatig gestolen. De dief is een *déva*, die zich als zijn vader bekend maakt en hem overlaadt met rijkdommen (goud en karbouwen) <sup>44</sup>). Op het verband van den diefstaf van palmwijn (de palmwijn is gebracht door den haan van *Vidjo* en *Vadjo*) met de maanmythologie wezen wij reeds. Het is in dit verband van belang, dat de man, die *Nono*, den zoon van *Dala* en *Lélu* <sup>45</sup>) een wonderhaan geeft, blijkens de persoonsbeschrijving kennelijk een *déva* is, want hij is een oude man met lange witte baard <sup>46</sup>). Verband met de maan laat zich ook bespeuren bij *Djara Masi*, de in het algemeen boosaardig geachte godheid van den berg Inerië. Hiervoor ontmoetten wij hem reeds in een verhaal, dat gelijkt op de zoëven behandelde, als den natuurlijke vader van *Nono* <sup>47</sup>), wiens moeder, door *Djara Masi* verleid, uit den kampong was gejaagd. Van dezen *Djara Masi* wordt ook verteld, dat hij met geschenken beladen door het hemelland zwierf om een vrouw te zoeken en tenslotte naar de aarde vertrok, omdat hij daarboven geen vrouw naar zijn hart kon vinden. Op de aarde ontmoet hij *'Ine Rië*, die een stralend en lichtend uiterlijk heeft „als een *mitu-déva*-kind”. Hoewel hij den bruidsprijs vol betaalt, blijft hij bij haar wonen op den naar haar genoemden berg <sup>48</sup>). Men ziet, het is geheel het zelfde verhaal als dat van *Lado Manu*, den vorstenzoon uit Bima, dat op p. 174 werd beschreven. Ofschoon uit dit alles zeker niet de conclusie getrokken kan

---

<sup>43</sup>) Pag. 176.

<sup>44</sup>) Mythenverz. no.'s 69 en 71.

<sup>45</sup>) Zie boven, pp. 175, 176.

<sup>46</sup>) Mythenverz. no. 36.

<sup>47</sup>) Pag. 176.

<sup>48</sup>) Mythenverz. no. 3.

worden, dat *Déva* nu zonder meer identiek is met de maan, een relatie van zeer specialen aard is toch duidelijk aanwezig.

Ook in de beschrijving van *Déva's* uiterlijk blijkt die associatie. Zijn witte baard, de gouden of ivoren armbanden, het gouden kleed, de tas van geitenvel, de gouden stoel en het lichtend aangezicht <sup>49)</sup> behoren alle tot de attributen van de maan-figuur.

Duidelijker uitgedrukt is het verband tussen *déva*, mens en karbouw. Van een nauw verband tussen mens en *déva* blijkt reeds één en ander uit Arndt's mededeling, dat men van een grijsaard zegt, „dasz *Déva* schon in ihm wohne, während man von einer Greisin sagt, dasz *Nitu* schon von ihr Besitz genommen" <sup>50)</sup>, uit het feit, dat de doden soortgelijke gestalte aannemen als *déva's* en *nitu's* <sup>51)</sup> en uit de soms tot uitdrukking gebrachte identificatie van *Déva* met de voorouders *Hava* en *Kéli* <sup>52)</sup>. Het meest merkwaardig is evenwel de identiteit van mensenziel, *déva* en karbouw. Zoals de mens zijn karbouwen hoedt, zo hoedt ook *Déva* (c.q. de huis- of individuele *déva*) de mensen. De karbouwen, door de mensen gehoed, zijn de zielen van de *déva's*; die door de *déva's* gehoed, de zielen der mensen. Wanneer de mensen een karbouw slachten, slachten zij een *déva*; zo ook wanneer de *déva's* boven een karbouw slachten, sterft hier beneden een mens <sup>53)</sup>. Het is een zeer verrassende identificatie, die de vraag doet rijzen, of zij uit de offerpraktijk wel afdoende te verklaren valt. Men kan er een prachtig voorbeeld in zien van het offeren van de godheid en van het eten van de godheid, maar de wederkerigheid in het slachten tussen mensen en *déva's*, die hier zo sterk tot uitdrukking wordt gebracht, klopt niet erg met de sfeer van het offer. Juist die wederkerigheid zou enige terughoudendheid in het offeren tot gevolg moeten hebben en die ontbreekt ten enen male. Nergens blijkt, dat men hieruit de gezonde conclusie trekt, dat op deze wijze een grote offerplechtigheid een groot aantal doden tot gevolg

---

<sup>49)</sup> Vgl. o.m. *Anthr.* 31, pp. 903 vlg.

<sup>50)</sup> *Anthr.* 24, p. 851.

<sup>51)</sup> De gewelddadig gestorvenen gaan naar *Déva* boven, de anderen naar *Nitu* beneden; *Anthr.* 32, pp. 195 en 355. Daarnaevens vindt men ook de voorstelling, dat zij in diergestalten aan de mensen verschijnen; vgl. *Anthr.* 24, p. 837.

<sup>52)</sup> *Anthr.* 32, pp. 351 vlg., 364, 374. Op p. 351 wordt zelfs vermeld, dat deze eerste *Déva Kéli* uit de bron *Kéli* kwam bij *Ruto*.

<sup>53)</sup> Vgl. *Anthr.* 24, p. 820 en 32, pp. 199, 349 vlg., 356 en 362; *Mythenverz.* no.'s 6 en 77

moet hebben. Integendeel. Er is daarom reden de ratio dezer relatie elders te zoeken en wel in de speciale betrekking, die mensen, *déva's* en karbouwen hebben met de maan. Daarvoor is des te meer reden, omdat het slachten van mensenzielen blijkens de mythen in het bijzonder gebeurt door den *déva Djara Masi*, die in de mythe ook zelf als een op aarde wonende karbouw optreedt en wiens relaties met de maan zo juist besproken werden. Nu is de karbouw tot hier toe in de mythen weinig ter sprake gekomen en hij speelt er dan ook geen grote rol in. Wel echter is het opvallend, dat de geschenken van den palmwijn stelenden *déva* aan zijn kind vooral bestaan in enorme kudden karbouwen. Waarschijnlijk is alleen de offerkarbouw, d.i. de langgehoornde karbouw identiek met de maan. Daarop zou wijzen, dat *Djara Masi* als zulk een karbouw verschijnt, terwijl in het bijzonder de lange horens aan de maansikkel herinneren. Bij den offerkarbouw moet dat dan de sikkel van de afnemende maan zijn, die maan, die, gelijk de karbouw, oud is en sterven gaat. Zo wordt het lot der maan aller lot; met haar leven en sterven, gelijk Arndt terecht opmerkt, mens, *déva* en karbouw. De samenhang met de maan blijkt ook daaruit, dat de mens eerst sterft, wanneer de *déva's* den kop van den karbouw opeten <sup>54</sup>). Wanneer men het zo ziet, schemert achter de offerhandeling tegelijk het centrale kosmische gebeuren, het sterven van de maan, die straks in nieuw leven weer verrijzen zal. Het lot der goden is geen ander dan het hare en dat der mensen; alles gaat één zelfden gang. Het moge zijn, dat al deze relaties hier weinig duidelijk schijnen, althans zo men ze vergelijkt met de *Marind*, maar deze onklarheid, waarin alles meer voorvoeld en aangeduid is dan in heldere lijnen uitgebeeld, is aan het gehele mythisch aspect dezer religie eigen. Duidelijk wordt nu in ieder geval, waarom hier als op Sumba oude karbouwen de meest gezochte en kostbaarste offerdieren zijn. Het is waarlijk niet, omdat hun vlees zo mals is, maar omdat zij rijp zijn voor den dood, zoals de maan rijp is voor den dood, wanneer men in het laatste kwartier nog maar een smalle sikkel van haar ziet, even smal en langgerekt als de horens van den ouden offerkarbouw.

Tegenover *Déva* ontmoetten wij *Nitu*, gewoonlijk gelijktijdig met hem aangeroepen in de formule *Nitu Déva*. In hoeverre de uitdrukking Moeder en Vader, die voor de voorouders wordt gebruikt, mede op hen

---

<sup>54</sup>) Anthr. 32, pp. 206, 209.

slaat, is niet altijd duidelijk, ofschoon ook *Nitu* en *Déva* als Moeder en Vader worden aangeroepen <sup>55</sup>). *Nitu* is identiek met de aarde <sup>56</sup>). Zij wijst de doden hun plaats in de onderwereld, zij bewaakt en verzorgt hen; men noemt haar ook de Grote *Nitu* of *Nitu* Moeder (gelijk men de aarde Grote Moeder noemt) en soms ook Zwarte Moeder <sup>57</sup>). Haar relatie met den dood blijkt uit de zegswijze, dat bij den dood *Déva* ons roept en *Nitu* ons haalt <sup>58</sup>). Verder zegt men, dat, terwijl *Déva* zeer wijs is, *Nitu* geheel onwetend is <sup>59</sup>). Evenals *Déva* is zij verbijzonderd in duizenden van *nitu's*, die bij haar in de onderwereld wonen en den mens verschijnen aan bronnen en aan het strand, waar zij beurtelings de gedaante aannemen van slangen en van fraai geklede vrouwen <sup>60</sup>). Ook de doden worden *nitu* genoemd; zij wonen in de onderwereld op soortgelijke wijze als hier op aarde; zij voeden zich met graskorrels voor rijst en mais en houden stekelvarkens, ratten en katten in de plaats van varkens, karbouwen en geiten <sup>61</sup>). In het algemeen zijn de *nitu's* boosaardig, verleiden de mensen tot ontucht, maken de mensen arm en veroorzaken misgewas. Dat wil daarom niet zeggen, dat men ook de voorouders zo beschouwt. Hoewel zij als doden *nitu* zijn, ziet men hen gemeenlijk onder een heel ander aspect, veronderstelt men hun aanwezigheid in en bij de huizen en niet bij de bron, waar de woonplaats is van de echte *nitu's*.

Naast *déva's* en *nitu's* kent men nog twee soorten geesten, die opgevat kunnen worden als een bijzonder soort van dezen, n.l. de *no'a* en de *ngebu*. De laatstgenoemde, die dus een soort *nitu* zijn, onderscheidt men in *ngebu* van het huis en het kleinvee, *ngebu* van het dorp en *ngebu* van de akkers. Hoewel niet ongevaarlijk, hebben zij in het algemeen een goedaardig en gunstig karakter en komen dus overeen met de *déva's* van het huis en van het dorp. Zij worden als een soort beschermgeesten beschouwd. Dat is niet het geval met de *no'a*, ofschoon deze uitdrukkelijk met de *déva's* geassocieerd worden. Zij zijn meer kwaadaardig, eisen tribuut van het vee en worden in het bijzonder aanwezig geacht in

<sup>55</sup>) Anthr. 24, p. 826; 32, p. 367 en beneden, p. 206.

<sup>56</sup>) Anthr. 31, p. 897.

<sup>57</sup>) Anthr. 32, pp. 350, 355.

<sup>58</sup>) Anthr. 31, p. 904.

<sup>59</sup>) Anthr. 24, p. 826.

<sup>60</sup>) T.a.p. en Anthr. 31, p. 900.

<sup>61</sup>) Id., pp. 897, 898 en 900.



zware regenwolken. Zij nemen de gedaante aan van zwarte raven. Zo zijn dus de *ngebu* en *no'a* atypisch voor het aspect, waarmee zij verbonden zijn; de *ngebu* vertegenwoordigen het gunstig aspect der onderwereld en de *no'a* het boze der bovenwereld<sup>62</sup>).

Ten slotte dienen hier nog vermeld te worden de *polo*, de door een bozen geest bezeten mensen, die lijken eten en andere mensen doden<sup>63</sup>). Merkwaardige bijzonderheden omtrent hen leveren de mythen; zij worden telkens weer door een ouderen man gedood met een zwaard, waarna geofferd wordt. No. 37 van Arndt's verzameling vermeldt, dat een *polo* een lijk uit het graf haalt met behulp van zijn tweepuntige baard, die eruit ziet als een karbouwentouw. In No. 39 wordt ons de geschiedenis verhaald van den *polo*, die verloofd was met de schone *Lélu*, die we hierboven reeds ontmoetten als representante van de maan<sup>64</sup>). Hij sluit haar ziel in een bamboe, die hij verbergt, waardoor het meisje sterft, dat den volgenden ochtend door haar acht broeders begraven wordt. Den nacht daarop betrappen deze echter den *polo*, die nu gedwongen wordt haar ziel los te laten, waardoor het meisje weder levend wordt. In beide verhalen laat zich een associatie vermoeden van den *polo* met donkere maan.

#### IV. Heilige plaatsen

Een indruk van de schier onbegrensde veelheid en verscheidenheid van geesten krijgt men evenwel niet uit de opsomming der hiervoor vermelde categorieën van geesten; daarvan krijgt men eerst begrip uit een beschrijving van de zich in en rond den kampong bevindende heiligdommen. Van die binnen het dorp trekt het meest van alle de *ngad'u* de aandacht, de houten offerpaal, die zich aan den kop van den kampong bevindt<sup>65</sup>). Deze is gewijd aan den clan-stamvader<sup>66</sup>). In grotere

<sup>62</sup>) Over de *ngebu* zie Anthr. 24, p. 825; 27, pp. 12 vlgg. en 39; 32, pp. 364 vlg.; over de *no'a* Anthr. 24, p. 827; 27, pp. 21 vlg.; 31, pp. 900, 904 vlgg. en 908; 32, p. 195; Mythenverz. no. 99. Uit laatstbedoelde mythe blijkt ook een relatie tussen *nitu* en *no'a*.

<sup>63</sup>) Over hen zie Anthr. 24, pp. 828 vlgg.; 27, pp. 44 vlg.; 31, p. 896; 32, pp. 202 en 363; Mythenverz. no.'s 37 t/m 40.

<sup>64</sup>) Pag. 175.

<sup>65</sup>) Over de *ngad'u* zie Anthr. 26, pp. 359 vlgg. en de platen.

<sup>66</sup>) Dit blijkt uit Anthr. 27, p. 23: „Wird er überdies als Stammvater einer Sippe verehrt, dann kann ihm noch ein hölzerner Opferpfahl errichtet werden“.

dorpen, waar verschillende clans of sub-clans bijeenwonen<sup>67)</sup>, vindt men er meerdere naast elkander. De offerpaal bestaat uit den stam van een bepaalden boom, die met penwortel en al uit den grond is gehaald en overgebracht naar het dorp. Aan de bovenzijde heeft men twee takken laten zitten, die men de horens noemt. De paal krijgt daardoor het uiterlijk van een gaffel. Onder de vertakking is een gezicht uitgehouwen, dat naar den hoofdingang van den kampong is gekeerd (d.i. naar het benedeneinde). Boven het gezicht, aan den wortel der gaffel, bevindt zich een gat, waardoor het touw wordt gehaald, waarmede de offerkarbouw aan den achter de *ngad'u* staanden menhir wordt vastgemaakt. Deze menhir wordt de *pé'o* genoemd. Op de *ngad'u* komt een kegelvormig dak, dat rust op de uiteinden van de gaffel. De spits is omhuld met rood of rood en wit gestreept doek en wordt soms bekroond door een haan. Haneveren worden in het dak gestoken, terwijl ook in het houtsnijwerk, waarmede de paal onder het gezicht is versierd, de haan een voornam plaats inneemt. Opzij van het dak vindt men nog een paar armen of handjes, die een lans en zwaard vasthouden. Onder het dak wordt gewoonlijk een soort huisje gemaakt, dat den voorvader tot woning strekt.

Enige meters achter de *ngad'u*, dat wil zeggen meer naar boven, bevindt zich de *pé'o*, die gewijd is aan den vader van de *ngad'u*, terwijl zich vóór de *ngad'u* weer een andere kleine menhir bevindt, n.l. aan den voet van den paal, bij de stenen tafel, waarop de offergaven worden neergelegd. Deze is identiek met de *ngad'u* en wordt *kapé* genoemd. De naam betekent uit het vuur halen en men zegt, dat hij de zon moet afhouden van den vader, de *pé'o*, die al oud is en de zon niet meer verdragen kan<sup>68)</sup>. Op een andere plaats in het dorp vindt men nog een ander belangrijk, met de *ngad'u* samenhangend heiligdom, de *b'aga*, die gewijd is aan de clanmoeder<sup>69)</sup>, de echtgenote dus van den in de *ngad'u* vereerden clanvader. De *b'aga* wordt, evenals *pé'o* en *kapé*, tegelijk met de *ngad'u* opgericht, of beter, zij wordt gebouwd voor men de *ngad'u* opricht. De *b'aga* ziet eruit als een gewoon huis, met dien verstande,

---

67) Arndt gebruikt het woord „Sippe” zonder daarvan een scherpe omschrijving te geven.

68) Anthr. 26, p. 369 en 27, pp. 22, 23.

69) Zie Anthr. 26, pp. 366 vlgg.

dat de voorgalerij gemeenlijk ontbreekt. Binnen de *b'aga* bevindt zich een stookplaats, waarop bij bepaalde feesten gekookt wordt. Verder dient de *b'aga* om er oude karbouwenhorens en -koppen te bewaren.

Over de plaats binnen het dorp van deze heiligdommen is Arndt vrij duister. Wel deelt hij mede, dat *pé'o*, *ngad'u* en *b'aga* in één lijn staan <sup>70)</sup>, maar het hoe is niet geheel duidelijk. Naar P. Mommersteeg mededeelde, bevindt zich de *b'aga* overal aan den staart of hoogstens halverwege den kampong. Daaruit volgt, dat, indien alle drie in één lijn staan, deze lijn in de as van den kampong lopen moet. De *ngad'u's* bevinden zich n.l. aan de frontzijde van de aan den kop van den kampong gebouwde huizen, wier front gekeerd is naar den ingang van het dorp, die zich aan den staart bevindt. De *pé'o* bevindt zich tussen de *ngad'u* en deze huizen <sup>71)</sup>. Hierdoor wordt echter een andere uitspraak van Arndt problematisch, n.l. dat de *kapé* „östlich, nach dem Aufgange der Sonne zu, der *Pé'o* aber westlich vom hölzernen Opferpfahl, nach Sonnenuntergang zu" staat, aan welke uitspraak hij de conclusie verbindt, dat de *kapé* met de ochtend-, de *pé'o* met de avondzon identiek is <sup>72)</sup>. Daar de *kapé* identiek is met de *ngad'u*, zou dus ook de *ngad'u* met de ochtendzon identiek moeten zijn en inderdaad ziet Arndt in de verering van de *ngad'u* een stuk zonnecultus. De argumenten daarvoor ontleent hij echter aan een cultuurvergelijking van nogal dogmatischen aard. Dat een paal in den grond, die met stenen is omgeven, zo zonder meer zonnecultus moet zijn, gelijk hij poneert <sup>73)</sup>, vermogen wij niet in te zien. Niet iedere paal met stenen rond den voet is automatisch een phallisch symbool, laat staan een teken van zonnecultus. Dat het op sommige plaatsen zo is, willen wij gaarne aanvaarden, doch dat het overal zo zijn zou, komt ons op zijn minst wat overhaast voor. Bij de *Ngad'a* komt men in ieder geval, hiervan uitgaande, met alle feiten in strijd. Al dadelijk valt niet in te zien, waarom de *kapé* de zon van de *pé'o* moet afhouden, wanneer deze zelf zon is. Onbegrijpelijk is ook, dat wij onder de in *ngad'u's* vereerde voorouders de namen aantreffen van notoire maanfiguren als *Diva* (wiens *b'aga* N.B. *Vonga Runu*, Gele Bloem, heet!), *D'ake*, *Oba*, *T'éru* en *T'éna*. Niet minder bevreedend is

---

<sup>70)</sup> Id., p. 364.

<sup>71)</sup> Religion der *Ngad'a*, Tafel II en Megalithenkultur, Tafel XIII.

<sup>72)</sup> Anthr. 27, pp. 22 vlg.

<sup>73)</sup> Anthr. 26, p. 732.

vanuit dit gezichtspunt de belangrijke plaats, die de haan inneemt op de *ngad'u*. Dit attribueert der maan vindt men overal erop en eraan. Ook vraagt men zich vergeefs af, wat de *ngad'u* met horens doen moet. Die passen vrij wat beter bij de maan dan bij de zon. Al deze moeilijkheden vervallen echter, wanneer de oriëntatie van de *pe'o* op het Oosten, gelijk Arndt ze beschrijft, op een toevallige coïncidentie berust en de oriëntering dezer heiligdommen in werkelijkheid is tot stand gekomen op grond van het onderscheid tussen boven en beneden, kop en staart van den kampong, dat immers het algemeen gezichtspunt is, waarnaar de meerdere en mindere voornaamheid in het dorp geregeld is. Dan klopt het, dat de *b'aga* als de echtgenote van de *ngad'u* lager staat dan deze en de *pe'o*, zijn vader, hoger. Dan kunnen deze heiligdommen ook altijd in de as van den kampong staan, op de wijze als boven beschreven. Dan vervalt de tegenstrijdigheid tussen de verschillende mededelingen over de plaats daarvan in het dorp en dan vervalt tegelijk het voornaamste argument van Arndt, om in de verering der *ngad'u* een stuk zonnecultus te zien. Nu is de weg vrij om de maansymbolen op dit heiligdom naar hun waarde te schatten. De *ngad'u* is dan niet langer een zonnepaal, maar de hemelpaal, die in den oertijd hemel en aarde met elkander verbond, die om den hemel te stutten door *Oba* en *Nanga* werd opgericht. Zij hadden hem daartoe uit zee gehaald en die oprichting ging gepaard met dezelfde plechtigheden als de oprichting van een *ngad'u*. Later, toen de hemel omhoog ging, zakte de steen in de aarde; een deel ervan werd door *Oba* uit West-Flores naar het land der Ngad'a overgebracht <sup>74</sup>). Het is niet onaardig te weten, dat volgens sommige mythen die paal werd omgehakt en wel door een man, die vermoedelijk identiek is met de maan: de ene keer is het een kreupele, de andere keer een man met wonden en een hazelip <sup>75</sup>). Doch keren wij terug tot den hemelpaal. In één der liederen heet het: Velt een beroemden offerpaal om hem tot hemelpaal te maken, zijn wortels omlaag reikende tot de *nitu*, zijn spits omhoog tot *Déva* <sup>76</sup>). De identiteit van *ngad'u* en hemelpaal is hier met ronde woorden tot uitdrukking gebracht en men zou gaarne iets meer van dien paal vernemen. De gegevens daarover in de mythologie zijn echter schaars. Ook de boom als levensboom speelt geen grote rol. Hij

---

<sup>74</sup>) Anthr. 27, pp. 40 vlgg.

<sup>75</sup>) Mythenverz. no.'s 17 en 18.

<sup>76</sup>) Anthr. 27, pp. 62, 63.

komt alleen voor in de geschiedenis van *B'agi Soka*<sup>77)</sup>, wiens slaaf zijn wonderboom velt, die vol hangt met versierselen. Wanneer de boom valt, komt zijn kruin met de versierselen zeer ver weg te liggen; op die plaats vindt *B'agi Soka* zijn vrouw, Gouden Betel, met wie hij huwt. Naar men zich uit het voorgaande herinnert is dat in één der varianten in Java. Wij willen ons niet verder verdiepen in de relatie tussen den slaaf, die in de mythe de donkere maan representeerde en den gewonden man met de hazenlip, die den hemelpaal omhakte en volstaan met de opmerking, dat de *ngad'u* als hemelpaal, welks wortels (men denke aan den penwortel) reiken tot de onderwereld en welks spits omhoog reikt tot *Déva*, de totaliteit omvat, de totaliteit ook van de clan-gemeenschap, die zowel de gestorvenen in zich sluit, die in de onderwereld wonen, als de nog ongebornen, die bij *Déva* verblijven<sup>78)</sup>. Zij is daarmee ook symbool van het leven, dat reikt van de onderwereld tot aan den hemel.

De *ngad'u* is echter óók de vereerde voorouder. Dat blijkt uit de feesten bij de oprichting van een nieuwe *ngad'u*. Het zijn de grootste feesten, welke van de *Ngad'a* bekend zijn en zij betekenen kennelijk de instituering van een nieuwe clan of sub-clan<sup>79)</sup>. In den loop der vele daarmee verbonden feesten worden honderden karbouwen geslacht. Het begint met de oprichting van een *b'aga*, waarbij eerst geofferd wordt om de bijlen te slijpen en vervolgens bij het halen van stenen voor den onderbouw, bij het aanslepen van hout voor het geraamte en bij het indekken van het huis. Bij al deze gelegenheden worden karbouwen geslacht. Nog veel kostbaarder wordt het, wanneer men aan de *ngad'u* zelf begint, waar in allerlei stadia offers gebracht moeten worden. Het slotfeest is een ware slachting en komt alleen al op een paar honderd karbouwen te staan. Geen wonder, dat met zulk een oprichting jaren gemoeid zijn. Een beschrijving van die feesten moet hier helaas achterwege blijven. Slechts een paar bijzonderheden verdienen

---

<sup>77)</sup> Zie boven, pp. 177, 178.

<sup>78)</sup> Vgl. de uitspraak van één van Arndt's informanten: „Die Seele des Menschen kommt von *Déva*“; Anthr. 24, p. 833.

<sup>79)</sup> Daarop wijst ook het feit, dat bij de oprichting alle omliggende *ngad'u's* aangeroepen worden; Anthr. 26, p. 363. Arndt's mening, dat de oprichting iets met ziekte te maken zou hebben, is stellig niet juist. Voor een zo gewoon ding als ziekte is het een veel te kostbare en vooral te veel voorbereiding eisende zaak, daar er jaren mee heengaan.

vermelding: het binden van een haan aan den boom bij het laatste gedeelte van het transport naar den kampong, waarbij een tweetal tot de adelsklasse behorende mannen op den stam gaat staan en het plaatsen van een rood (d.i. bruin) varken, een roden hond en een roden haan in een zijnis van den kuil, waarin de *ngad'u* geplant wordt. Het laatste geschiedt ook bij een begrafenis in een zijnis van het graf. De *ngad'u* is dus ook in dit opzicht de voorouder, naar wien zij is genoemd. De kuil, waarin zij wordt opgericht, wordt toegerust als ware hij zijn graf.

Het wordt thans nuttig, de *ngad'u* zelf nog een ogenblik te bezien. Wij hebben haar leren kennen als den hemelpaal en als den voorvader der clan. Deze voorvader heeft er echter nog een andere gedaante. Hij heeft er horens en hij heeft den haan, den vogel van *Vidjo* en *Vadjo*, van *'Ine Sina* en *Guru Sina*, bij zich. Hij staat er kennelijk tevens in de gedaante van de afnemende, haast verdwenen maan, de gedaante van den offerkarbouw, die met een door de *ngad'u* lopend touw aan de *pé'o* vastgebonden wordt. Wel verre van in die *ngad'u* een stuk zonnecultus te zien, lag het voor de hand, den voorouder in maangestalte in de *ngad'u* aan te treffen, daar hij immers ook in de mythe identiek is met de maan.

Naast de *ngad'u* voor den stamvader en de *b'aga* voor de stammoeder der clan troffen wij een heiligdom aan voor clanvaders vader, de *pé'o*. Ook clanvaders moeder heeft in den kampong een plaats, n.l. in de *'ana 'i*, een klein huisje op het dak „desjenigen der beim *ngad'u*-Tragen hinter auf demselben gestanden [hat]”<sup>80</sup>). Offers vinden daar echter alleen plaats bij den bouw van het huisje. Dat is anders met de heiligdommen, gewijd aan den vader en de moeder der stammoeder van de clan. Deze bevinden zich buiten het dorp in den arènpalm-tuin, de plaats, waar men palmwijn pleegt te drinken. (Deze plaatsing is typisch: het heiligdom der stammoeder is aan den staart of hoogstens halverwege den kampong; haar ouders blijven er geheel buiten; dit klopt met het patrilocaat.) In den arènpalm-tuin vindt men in de eerste plaats de *vatu lana loka*, een liggende steen met een aantal menhirs erachter, gewijd aan clanmoeders vader. Voor clanmoeders moeder is er een huisje opgericht, de *kéka lela*. Het is wat kleiner dan de *b'aga* en fraai versierd met snijwerk<sup>81</sup>). In dit huisje vindt het besnijdenis-ceremonieel plaats,

<sup>80</sup>) Anchr. 26, p. 369.

<sup>81</sup>) Id., pp. 371 vlg.

terwijl op beide heiligdommen geofferd wordt bij de *reba*-viering. Het is niet onwaarschijnlijk, dat deze nauwkeurige scheiding van voorouders, die van den vader binnen en die der moeder buiten den kampong, samenhangt met een oude dubbel-unilaterale groepering, waarbij in de *reba*-viering (waar wel aan de *b'aga* maar niet aan de *ngad'u* wordt geofferd) en in het besnijdenis-ceremonieel de matrilineale, in de verering van de *ngad'u* de patrilineale organisatie is betrokken. Dit echter terzijde.

Van de overige heilige plaatsen binnen den kampong dienen in de eerste plaats vermeld te worden de stenen aan den kop en den staart van den kampong. Hoewel niet blijkt, dat hier geregeld offers gebracht worden, zijn zij toch wel degelijk van belang. Bij kampongverhuizing neemt men ze mee, nadat men daar eerst een offer heeft gebracht. Wat daarna geschiedt is zeer merkwaardig, omdat daarbij de enige tekst wordt uitgesproken, waarin de handelende persoon zich identificeert met den aangeroepene. Na het offermaal roept n.l. het dorpshoofd: „Ich bin der berühmte *Gaë*, der berühmte *Sèka* [volgen namen van voorouders, die een offerpaal in de omgeving hebben], freue mich an den Gongs, an den Gongs die früher unseren Ahnen gehörten" etc., waarop men de stenen opneemt en dansende en zingende vervoert <sup>82)</sup>.

Belangrijker plaats in het ceremonieel wordt ingenomen door de *ture lèsa laba*, een grote platte steen met menhirs aan de achterzijde, die zich bevindt voor het huis van den voornaamsten der clanoudsten, den afstammeling van den oorspronkelijken dorpsstichter <sup>83)</sup>. Hier zit op grote feesten het dorpshoofd, den rug tegen den langsten der menhirs geleund, met aan weerszijden de oudsten van het dorp, terwijl voor hem op den steen het vlees der offeranden wordt verdeeld onder de talrijke feestgangers. Bij den dans nemen ook de bespelers van gongs en trommels hier plaats. Van belang is, dat in de *lèsa laba* de leden van het clanhuis, voor welke de stenen zijn neergelegd, begraven worden. De menhirs dragen de namen van den dorpsstichter en zijn nakomelingen en verwanten. Bij grote feesten wordt ook aan de *ture lèsa laba* geofferd.

Andere stenen heiligdommen in het dorp hebben eveneens de functie van begraafplaats. Zo de *ture kisa nata*, die wordt opgericht voor hen, die alle of althans een voornaam deel van de onder de *Ngad'a* mogelijke

---

<sup>82)</sup> Anthr. 27, p. 21.

<sup>83)</sup> Id., p. 22.

feesten gegeven hebben. De hoogste der opstaande stenen draagt den naam van hem, aan wien het monument is gewijd. Verder worden voorname personen vaak begraven in de stenen muren, die zich bevinden onder de huizen der clanhoofden <sup>84</sup>). De overige doden, v.z.v. zij tenminste een natuurlijken dood gestorven zijn, worden eveneens binnen het dorp begraven, doch krijgen geen ander monument dan drie stenen, welke de haardstenen voorstellen <sup>85</sup>). De gewelddadig gestorvenen daarentegen hebben gezamenlijk een monument even buiten den kampong onder de daar staande waringin, waar zij ook begraven liggen. Het aantal der daar opgerichte menhirs geeft het getal aan der hier begraven doden. Het is zeer te betreuren, dat Arndt ons in zijn werken geen mededelingen heeft gedaan over de begrafenis. Wij weten daardoor niets van de houding, die deze lieden tegenover hun doden aannemen rond de dagen van hun overlijden. Het enige, dat mij hieromtrent bekend is geworden, dank ik de mededelingen van P. Mommersteeg, die mij verzekerde, dat echte dodenvrees slechts valt waar te nemen, wanneer een vrouw in het kraambed gestorven is. Daarbuiten blijkt niets van zulk een vrees. Ook missen wij door deze onvolledigheid van het materiaal inzicht in de wijze, waarop de maatschappij zich van haar doden distantieert en hen tegelijkertijd opneemt in de nieuwe gemeenschap, welke met de voorouders bestaat. Over de oprichting van nieuwe menhirs bij bestaande steenhopen zou men eveneens gaarne iets naders vernomen hebben, te meer omdat er kennelijk een nauw verband bestaat tussen stenen en de maan. In Arndt's Megalithenkultur vindt men niet alleen allerlei aan maanfiguren gewijde dissolithen beschreven, ziet men bovendien deze maanfiguren zelf met de oprichting van zulke stenen monumenten bezig, maar in de mythe verandert ook de maan zelve herhaaldelijk in steen. Zo *'Ulu*, nadat hij beroofd is van zijn goud en *D'ake*, wanneer hij de twee beken leeggedronken heeft. Een verband met de dode, de heengegane, niet meer zichtbare (nieuwe) maan is daarin onmiskenbaar.

In andere plaatsen binnen den kampong worden de doden weer in het bijzonder aanwezig gedacht, zonder dat zij begraafplaatsen in eigenlijken zin zijn. Dat is in de eerste plaats het geval met de dwars over het plein lopende muren, waardoor het dorpsplein in deze bergstreken

---

<sup>84</sup>) Zie hierover Anthr. 26, pp. 370 vlg.; 27, pp. 12 vlg.

<sup>85</sup>) Anthr. 27, p. 17.



is geterrasseerd. Hier wonen de *ngebu* van het dorp en vinden de doden een veilig toevluchtsoord; deze muren zijn, naar één van Arndt's zeggelieden hem mededeelde, voor de zielen der doden hetzelfde als de buitenmuren van het dorp voor zijn bewoners zijn in oorlogstijd <sup>86</sup>). Soortgelijke plaatsen vindt men ook in de huizen zelf: elk huis heeft een graafstok, een palmwijn-schaal en een mandje, die dienen voor ceremonieel gebruik bij het *reba*-feest en waaraan ook privatim geofferd wordt. Deze dragen elk den naam van een overledene en diens ziel wordt geacht daarin verblijf te houden. Ook de familieschatten, gouden kettingen, oorkingen e.a., dragen de namen van voorouders, die daarin door gebed en offers worden vereerd en aangeropen. De haard en de achterste van de drie haardstenen zijn eveneens een dode gewijd. Al deze heilige plaatsen tezamen dragen den naam van stamouders van het dakstro, den haard en de haardstenen <sup>87</sup>), uit welken naam men de conclusie kan trekken, dat met Arndt's opsomming het aantal der in het huis woonachtige voorouders nog niet is uitgeput. Waarschijnlijk heerst hier een soortgelijke overvolheid als in het Sumbase huis, waarvan wij uit de gedetailleerde beschrijving van W. van Dijk weten, dat elk hoekje en gaatje er door één of anderen voorouder wordt bewoond <sup>88</sup>).

Wanneer men nu bedenkt, dat de bronnen in de omgeving van den kampong woonplaatsen zijn van de *nitu* en de stenen muurtjes rond de akkers van de *ngebu* van het veld, hoe onze Ngad'a zijn individuen en zijn huis-*déva* heeft, dan is het zonder meer duidelijk, hoe volkomen de Ngad'a van geesten is omgeven, met welke hij in een kennelijk gezochte symbiose samenleeft. Hij richt overal stenen voor hen op, die hun tot verblijfplaats strekken kunnen en hoewel men ook menig steenmonument buiten het dorp vindt — men sla er Arndt's Megalithenkultur maar op na — verreweg de grootste dichtheid van geesten heerst toch in het dorp, waar het ganse voorgeslacht der huidige bewoners is geconcentreerd. Het waarom en waartoe van dit verschijnsel zal ons later bezig houden. Wij dienen thans stil te staan bij enige der voornaamste feesten en religieuze plechtigheden van de Ngad'a.

---

<sup>86</sup>) Anthr. 27, p. 13.

<sup>87</sup>) T.a.p.

<sup>88</sup>) Het begrip Marapoe in West-Soemba, Bijdr. Kon. Inst., dl. 98, pp. 497—517.

## V. Feesten en ceremoniën

Het belangrijkste dezer feesten is ongetwijfeld het *reba*-feest<sup>89)</sup>, dat jaarlijks gevierd wordt in den tijd der zware regens op zes verschillende tijdstippen, liggende tussen ongeveer half December en half Maart. De leiding berust bij zes verschillende functionarissen, voor elk dier tijdstippen één; het gebied der Ngad'a is daardoor verdeeld in zes groepen, die het feest afzonderlijk vieren, elke groep ongeveer twee weken na de andere. De zes ceremoniemeesters traceren hun afstamming op zes verschillende voorouders, t.w. *Vidjo* en *Vadjo*, *Téru* en *Téna* en twee kinderen van *Ri'a Bei*. Verdere gegevens over plaats en afstamming ontbreken. Wij weten alleen, dat de ceremoniemeester van Béna de *reba* opent op volle maan en dat deze afstamt van *Vidjo*; de ceremoniemeester van Vatu (Inerië), die van *Vadjo* afstamt, volgt op nieuwe maan en zo vervolgens tot overal het feest is gevierd. Het begin der feesten wordt door den leider vastgesteld aan de hand van de tanden van den vroeger beschreven kam, waarbij het zevengesternte dient als regulerend principe om uit te maken, of twaalf of dertien tanden omwikkeld moeten zijn.

De plechtigheden richten zich merkwaardigerwijze in het bijzonder op de ubi-cultuur en op het afweren van zware stonmen en regenbuien, die de velden met hun vlagen vernielen. Men kan eruit aflezen, dat rijst en mais, ofschoon thans belangrijker, van recenter datum zijn. De viering is op de meeste plaatsen ongeveer identiek en bestaat uit een voorfeest, ubi roosteren geheten, en het hoofdfest. Het voorfeest wordt een maand tevoren gehouden en wel alleen door den leider en zijn familie, die zich daartoe naar de *vatu lana loka* begeeft, het aan clanmoeders vader gewijd heiligdom, waar een offer wordt gebracht (voor deze gelegenheid een hoen) aan *Téru* en *Téna*, *Ri'a Bei*, *Vidjo* en *Vadjo*, *Sili*, den eerstgeborene, *Vatu Méze* en *Bavarani*, die men om hun zegen smeekt. Daarna offert de leider thuis nog twee maal, waarbij hij, behalve de reeds genoemde voorouders, ook *Déva* en *Nitu* aanroept<sup>90)</sup>. Bij deze offers wordt een stukje ubi gegeten en door divinatie nagegaan, of het komende jaar voorspoed of tegenspoed zal brengen.

<sup>89)</sup> Vgl. hierover Anthr. 26, pp. 375—399.

<sup>90)</sup> Aldus tenminste het verloop in Vatu. Er zullen op andere plaatsen wel variaties daarop voorkomen, doch die zijn ons niet beschreven.

Het is noodzakelijk een ogenblik stil te staan bij de in de aanroeping vermelde voorouders *Sili*, *Vatu Méze* en *Bavarani*. *Sili* is de eerstgeboren zoon van *Vidjo*. Op hem en zijn jongeren broeder *D'ingi* wordt de *reba*-viering op verschillende tijdstippen teruggevoerd. Volgens één der mythen is *Sili* ook de vader van het broederpaar *Vatu Méze* en *Bavarani*. De naam van den eerste betekent grote steen; hij is mogelijk identiek met een anderen voorouder, die *Meka Vatu*, Heer Steen, wordt genoemd en in de mythe een gouden rad en een gouden weefspoel van overzee ontvangt. Verder wordt ons verhaald, dat *Vatu Méze* en zijn broeder *Bavarani* twisten over de *reba*-viering, waarop *Bavarani* heen gaat en in een ster verandert (welke is niet geheel duidelijk; de mythen spreken elkander hierin tegen). Ook het motief van het reizen en elkander zoeken der broeders ontbreekt in de mythen niet. Eén daarvan verhaalt zelfs, dat de broeders uit Java komen <sup>91</sup>). Maanmotieven te over dus, al kan men daaruit niet zonder meer tot de identiteit van deze figuren met de maan besluiten. De bedoeling is blijkbaar slechts, hun een maankarakter te verlenen, hun deel hebben aan de gestalten der maan tot uitdrukking te brengen.

Het hoofdfest is ons uitvoerig beschreven van Badjawa, waar het bij volle maan plaats vindt. Het begint echter reeds, wanneer de wassende maan voor het eerst zichtbaar wordt in het Westen. Dan begeven allen zich buiten op het dorpsplein tot het zingen van liederen met de woorden „Oh Maan!” als refrein. Dit refrein speelt zulk een grote rol, dat, naar een ooggetuige mij verzekerde, het „Oh Maan” in deze dagen niet van de lucht is. Omstreeks volle maan begint de eigenlijke *reba*, waarbij men wederom begint met *ubi*-roosteren, doch deze keer niet alleen bij de *vatu lana loka*, doch ook bij de *kéke lela*, het aan clanmoeders moeder gewijde huisje. Bij de eerste plant men bij deze gelegenheid een *ubi*. Bij het offergebed in de *kéke lela* wordt een ganse serie van voorouders aangeroepen. Na het offer in de *kéke lela* wendt men zich tot de *vatu lana loka*, waar *Téru* en *Téna*, *Vidjo* en *Vadjo* aangeroepen worden onder aanbidding van *ubi*. Daarop volgt gezang, waarin o.a. de hoop wordt uitgesproken, dat de *ubi* zo groot als een gong en als een trommel worden zal, als de gouden schijf en de elpenbenen tand, die aan de achterzijde van het vertrek zijn neergelegd. Met het

---

<sup>91</sup>) Zie over hen *Anthr.* 27, pp. 17, 27, 52, 56, 60 vlg.; *Mythenverz.* no.'s 27, 61, 87 en 97.

laatste doelt men op een episode, die in Boba aan het begin der *reba*-viering door leden van de *Veso*-clan wordt uitgebeeld, de opvoering n.l. der mythe van *Bari Toro* en *Keko Roka* (d.i. stenen bergland), die uitgingen om de jonkvrouw *Veso* te vrijen, waartoe zij een elpenbenen tand (een olifantstand) en een gouden schijf meebrachten, die achter in het vertrek van haar vaders huis werden neergelegd, waarna de bruiloft van *Keko Roka* en *Veso*, de stamouders der clan, gevierd werd. Er is uiteraard alle aanleiding ook in deze geschiedenis een toespeling op de maan te zien.

Na de offers aan de heiligdommen in den arènpalm-tuin keert men terug naar het dorp, waar dans en gezang herhaald worden rond *ngad'u* en *b'aga*. Een beschrijving der dansen van de *Ngad'a* ontbreekt helaas. Wel vernamen wij een en ander over het algemeen karakter der dansen, dat hier moge worden ingevoegd. Bij de nachtelijke dansen, die gecombineerd worden met beurtzang, vormen zich twee partijen, mannen tegenover vrouwen, met de zangleiders in het midden. Ook bij dansen overdag blijven de sexen gescheiden, die elk apart hun dansen uitvoeren. Alle massaal dansen, zoals wij dat leerden kennen bij de *Marind*, ontbreekt. Wel dansen velen tegelijk, doch ieder danst op zichzelf. Er is dus een ruime gelegenheid om te laten zien wat men kan, ieder vertoont er zijn vaardigheid. Het sierlijk bewegen komt daardoor op den voorgrond te staan. Doch keren wij terug tot de *reba*. Na den dans en het gezang rond *ngad'u* en *b'aga* gaat ieder naar huis, wie een *b'aga* bezit naar zijn *b'aga*, en brengt daar een offer van rijst, vlees en palmwijn onder het uitspreken van dezelfde aanroeping als bij *vatu lana loka* en *kéka lela*. Dan wordt de offermaaltijd gegeten en gaan allen naar buiten voor zang en dans. Het is hetzelfde gezang als tevoren gezongen werd bij het verschijnen van de maan; alleen het refrein is anders en luidt in stede van „Oh Maan!” nu „Oh Ubi!”.

Den volgenden dag is er een algemene rondgang. De hoofdkampong begint daarmee en trekt naar de naastbijzijnde nederzetting om daar te offeren op de *lésa laba* (de offerplaats in den kampong) en op de *vatu lana loka*. Daarna gaat het naar de volgende nederzetting, waarbij de voorgaande kampong zich aansluit. „Je nachdem es ihnen in einem Kampong gefällt, dehnen sie ihren Besuch längere oder kürzere Zeit aus. Es geht also recht brüderlich dabei her. Und damit der Friede dabei in keiner Weise gestört werde, müssen alle schwebenden Streitigkeiten

zwischen Angehörigen dieser Kampongs vorher ins reine gebracht sein" 92).

Is men terug in het dorp, dan worden offers gebracht aan de rijstschuren. Nu gaat men naar huis, waar 's avonds om acht uur opnieuw rijst, vlees en ubi geofferd wordt. De huisvader zingt daarbij een zeer lange tekst, waarin de zielen der afgestorvenen genood worden van Sina (China?) en Java te komen en hun reis vanuit Java en Bima beschreven wordt. De aanwezigen antwoorden daarbij telkens met de woorden „Oh ubi”. Aan het einde van dit reciet wordt de deur opengegooid om de doden binnen te laten. Na een kwartier wordt ze weer gesloten en volgt divinatie met ubi om na te gaan, of in het komende jaar jongens of meisjes geboren zullen worden. Dan volgt de maaltijd, waarbij men liederen zingt.

Den volgenden dag is het verboden op het veld te werken. Wel worden daar offers gebracht. Ook reinigt men op dezen dag den kampong van de overblijfselen van het feest. Typisch voor het maankarakter van het feest is nog, dat men in Manguléva op den laatsten dag van het feest o.m. zegt: „O maan in het Oosten, maan in het Westen, was en vermeerder uzelf, kunt gaan, kunt trekken!” Een andere merkwaardigheid is het op diverse plaatsen voorkomend gebruik, de ongetrouwde meisjes gedurende het feest af te zonderen. Die afzondering duurt, evenals het feest op die plaatsen, zes dagen. Men noemt dit *kusu* (d.i. reinigen) *bue* (d.i. meisje). Men vindt het speciaal in die streken, waar de besnijdenis nog in zwang is, hetgeen erop wijst, dat dit gebruik als een puberteitsritus beschouwd dient te worden. Belangwekkend is, dat zij gedurende dien tijd geen man en geen zonlicht aanschouwen mogen. Arndt denkt hier aan een strijd tussen zonnecultus en maancultus. Daartegen verzetten zich evenwel velerlei bedenkingen en het komt ons eenvoudiger voor en meer voor de hand liggend, hier te denken aan de volle maan, die in een kist was opgesloten en huwt met *B'agi Soka* 93).

Een andere groep van periodiek weerkerende feesten en offers houdt direct verband met den stand van het gewas 94). Hiertoe behoort het offer van een hoen in den nacht voor men zaaien gaat, hetwelk gebracht wordt onder aanroeping van Moeder(s) en Vader(s) en een lange rij van

---

92) Anthr. 26, p. 382.

93) Zie boven, pp. 177 vlg.

94) Anthr. 26, pp. 399 vlgg.

voorouders met de bede om rijken oogst. Daarna het offer na het zaaien met de bede de vogels van den akker te weren. Na het eerste wieden, als de rijst een hand hoog staat, volgt weer een offer en vervolgens nog één, als de rijst dubbel zo hoog geworden is. Het daarop volgend offer wordt gebracht, wanneer de rijst aren schiet. Dan nog één als de rijst in de aar is en eindelijk één, wanneer men de rijst gaat snijden. In al deze gevallen wordt een hoen geofferd. Het laatste offer wordt na het snijden herhaald en dan is er tenslotte nog een feest om verlof te geven den nieuwen oogst binnen te halen. Voor de mais maakt men minder omslag, maar offert men toch ook nog drie keren: bij het uitzaaien, bij het wieden en bij het oogsten. Hetzelfde doet men voor de ubi.

Een laatste jaarlijks weerkerend feest is het jachtfeest, waarbij een haan en een varken geslacht worden. Het heeft plaats, als de tijd voor het afbranden der grasvlakten gekomen is. Verschillende van de daarmede verbonden handelingen hebben magische betekenis. „All die genannten Zeremonien“, zo besluit Arndt zijn beschrijving, „sind wohl Analogiezauberriten um eine gute Jagd zu haben: das Schweigen und Stillsitzen, um das Wild nicht vor der Zeit aufzuscheuchen, das Zurückspringen, um vom Wild selbst nicht angefallen zu werden“<sup>95</sup>). In hoeverre de besnijdenis, die in de *kéka lela* in den arènpalm-tuin geschiedt, tot de jaarlijkse feesten gerekend moet worden, is niet bekend. De besnijdenis is in hoge mate in onbruik geraakt en Arndt deelt ons daarover niets mede. P. Mommersteeg toonde mij echter enige foto's van het daarmede verbonden zweepspel, waarbij twee tegenstanders elkander om beurten met een zweep aanvallen. De deelnemers stonden daarop afgebeeld met mutsen, welke versierd waren met een grote halve maan, gemaakt van geitevel.

Van de feesten, die bij bijzondere gelegenheden plaats vinden, vermeldden wij reeds die, welke verband houden met de oprichting van een *ngad'u*. Terloops kwamen ook die ter sprake, welke verbonden zijn met de verhuizing van een geheel dorp. Arndt beschrijft daarnevens nog de ceremoniën bij den bouw van een huis, bij het maken van gouden sieraden, het feest der vredessluiting, benevens een aantal offers aan *Déva*, gebracht resp. om regen te verkrijgen, bij veeziekten, voor reizen en na bepaalde dromen. Voorts geeft hij een uitvoerige beschrijving van het wichelen. Het kan echter onze taak niet zijn, al deze dingen hier nog

---

<sup>95</sup>) Idem, pp. 403 vlgg.

eens over te vertellen. Wij moeten er ons toe bepalen, op enkele punten te wijzen, die voor het geheel van deze religie van betekenis zijn. Een gedetailleerde beschrijving van al wat geschiedt, voert slechts tot een voortdurend herhalen van allerlei geheel op elkander gelijkende offers. Zulk een bijzonder punt evenwel is de divinatie.

In wichelen, divinatie, zijn de Ngad'a sterk en zij doen het bij tal van gelegenheden <sup>96)</sup>. Bij voorkeur gebruikt men daartoe een bamboe met drie knopen en twee interlodiën. In geval iemand ernstig ziek is, roept men een medicijnman. Deze zet zich neder en legt een klapper en de bamboe voor zich, nadat men in den haard een stok heeft geplant bij wijze van *ngad'u* en daaraan een kippetje heeft gebonden. Het kippetje heeft men tevoren een houtje door den snavel gestoken; het stelt een karbouw voor en zal straks geofferd worden. Intussen neemt de medicijnman de bamboe in de hand en zegt: „bamboe, ik vraag u, bamboe van harde *guru* (?), van vaste *betung* <sup>97)</sup>, ik vraag u, zal deze mens sterven, zal hij enz. . . . zo ja, geef dan een onfeilbaar teken en spring rechts boven; links onder zal voor den *polo* zijn” (de *polo* is de weerwolf, die de ziel van den zieke rooft, als hij sterft). Daarna wordt de bamboe in het vuur gelegd en wacht men af, waar hij springt. Is het antwoord gunstig, dan wordt de bamboe gewoonlijk nog een tweeden of derden keer ondervraagd. Blijft het antwoord ongunstig luiden, dan geeft men daarom den moed niet op, maar informeert, welk vergrijp van den zieke oorzaak is zijner ongesteldheid. Men vraagt dan, of hij wellicht gestolen heeft. Wordt dit door het springen der bamboe bevestigd, dan vraagt men den zieke, wat hij gestolen heeft. Daarna onderzoekt men, wat ter vergoeding kan worden aangeboden en waar het moet worden gebracht. Men noemt maar een kleinigheid, bijv. een stukje karbouwenhuid voor een gestolen karbouw en als de bamboe daarmee instemt, wordt het stuk huid met de bamboe op de aangewezen plaats gebracht. De bringers roepen den naam van den bestolene, verzoeken hem het zijne te nemen en werpen het stuk huid met de bamboe weg. Dan keert men terug en begint het gevraag opnieuw, nu om te weten te komen, of en zo ja welke voorouders den zieke helpen willen. Zijn er voorouders, die niet willen, dan raadpleegt men de bamboe net zo lang, tot zij hulp toezeggen. Is alles tot een goed einde gekomen, dan wordt het

---

<sup>96)</sup> Idem, pp. 711 vlgg.

<sup>97)</sup> Een dikke, stevige bamboesoort.

aan de namaak-*ngad'u* gebonden kippetje geslacht en rijst en vlees in minimale beetjes over het vertrek verdeeld, waarbij men tot de voorouders zegt: „Hebt ge twee vrouwen, zegt het gerust, hebt ge er drie, zegt het toch” (opdat we hun ook iets kunnen geven). Dit doet men, totdat alles de kamer rond verdeeld is. Daarna grijpt de huisvader de kokosnoot, spuwt erop en spreekt haar toe als noot van *Vidjo* en *Vadjo*, noot van *Téru* en *Téna*, haar verzoekende goede uitkomst te geven bij het nu volgende wichelen met de noot. Daarna vraagt men de noot het oog in een bepaalde richting of hoek van het vertrek te wenden, waarna men de noot op den grond draaien laat. Dan onderzoekt men in welke richting het oog der noot wijst, waarmede men net zo lang doorgaat en de voorouders aanroept, tot zij door de ligging der noot te kennen geven, dat zij tot hulp bereid zijn. Dan wordt de noot opgegeten, waarbij men het vlees halve-maanvormig uitsteekt.

Ook van het wichelen bij een krijgstoct geeft Arndt een uitvoerige beschrijving en het is wel de moeite waard te vernemen, dat, nadat men de geesten met een kip heeft tevreden gesteld, de medicijnman met een varken wordt beloond, dat te zijnen behoefte geslacht wordt. Men behoeft er geen al te erge tegenstelling in te zien, want dit slachten, al geschiedt het dan ter beloning van den medicijnman, zal stellig niet gebeuren, zonder dat men er de voorouders bij aanroept. Veel merkwaardiger is het volgende, waarmede Arndt zijn relaas afsluit: „Nun kommt aber noch eine fatale Geschichte. Der Gewährsmann, der alle diese Dinge mittheilte, fügte zum Schlusse hinzu: „Trotzdem nun soviel *tibo* <sup>98)</sup> verknallt und so viele Fragen gestellt werden, fallen doch Leute im Kampfe, sie werden besiegt und gefangen.” Deshalb sagt ein schlauer *'ata b'eko* <sup>99)</sup>, der die Divination vornimmt, schon im voraus: „Fragt mich nicht, ob ihr lebendig oder tot, siegreich oder geschlagen nach Hause zurückkehren werdet! Fragt mich nicht, wenn ihr verwundet werdet, woher das komme. Denn bei manchen trifft ein, was der *'ata b'eko* sagt, bei anderen nicht. Aber wir müssen dennoch seine Worte folgen, sonst trifft uns gewisz ein Unglück” <sup>100)</sup>.

Het is duidelijk, dat de boven getekende wijze van divinatie meer is dan een onderzoek naar hetgeen te gebeuren staat. Reeds Lévy-Bruhl

<sup>98)</sup> Bamboe.

<sup>99)</sup> Medicijnman.

<sup>100)</sup> Anthr. 26, pp. 719, 720.



heeft er in zijn „Mentalité Primitive” op gewezen, dat het divinatie-middel tegelijk oorzaak is van de daardoor betekende gebeurtenissen. Al is het prematuur deze terminologie hier zonder meer over te nemen, zeker is, dat deze divinatie meer bestemd is om iets te bewerken, dan om iets te weten te komen. Het is feitelijk een ompraterij der geesten in het groot en het meest typerende voor de gehele actie is misschien wel het ontbreken van een vast geloof in haar efficiëntie. Daarmede is echter niet gezegd, dat alle divinatie van zulk uitgebreid proberen, of het misschien ook anders kan, vergezeld gaat. De divinatie van den ceremoniemeester der *reba* bij het voorfeest, wanneer hij de ingewanden van het geslachte hoen raadpleegt, is een divinatie voor één keer. Of men daarom bij die gelegenheid vast in de uitkomst dier divinatie vertrouwt? Het is ons niet medegedeeld, doch waar onveranderlijkheid in het algemeen geen eigenschap is van de goden der primitieven, komt het ons niet onwaarschijnlijk voor, dat men het beschouwt als een voor-teken, waartegen men zijn maatregelen neemt in de hoop, dat het nog wel zal meevallen. Men is gewaarschuwd en daarmede heeft men reeds veel bereikt.

Een ander opvallend ding bij deze divinatie is het feitelijk bedrog, dat ermede gepaard gaat. Een kippetje wordt een karbouw genoemd, men doet of men de geesten met geschenken overlaadt en in werkelijkheid gaat alles op een koopje tot de vergoeding voor een gepleegden diefstal toe. Soortgelijke schijnoffers worden aan *Nitu* gebracht, wanneer men bij een bron lawaai gemaakt heeft<sup>101</sup>). Toch mag men op grond van het bovenstaande niet menen, dat men er altijd zo goedkoop afkomt. Arndt vervolgt zijn uiteenzetting van de divinatie bij een krijgstoet met de mededeling, dat iemand, die in den strijd gewond is en van die verwonding herstelt, een jonge karbouw moet slachten. Hetzelfde moet men doen, wanneer men van een zware ziekte is hersteld, teneinde den weg te versperren. Typisch is, dat het in zulke gevallen een jonge en geen oude karbouw moet zijn. Zou dit alleen om de kosten wezen of is zulk een jonge karbouw tevens symbool des levens? Een ander merkwaardig ding, waarbij men naar het schijnt de geesten weer veel meer au sérieux neemt, is het offer na boze dromen, dat, al naar de divinatie uitvalt, bestaat uit een roden haan, een rood varken, een roden hond of rode ubi.

---

<sup>101</sup>) Anthr. 32, p. 204; vgl. ook p. 367.

De dromen spelen een vrij belangrijke rol als omina. Kosmologisch belangrijk is, dat een droom, waarin men door een karbouw vervolgd wordt, die den dromer tracht aan zijn horens te spietsen, wijst op spoedigen dood. Het is de *polo*, die op weg is. Ook hier weer de associatie van karbouwenhorens en dood. Eenzelfde betekenis heeft het zien van een slang in den droom; deze is het touw, waarmede *Déva* ons binden wil. Dromen van excrementen kondigen ongeluk aan, van rijst jeuk, van sinaasappel en mangga jicht, van vuur dysenterie. Het is niet doenlijk hier alle tekenen op te sommen. Volstaan moge worden met de opmerking, dat ook dromen van sirih-pruimen en de daartoe behorende ingrediënten een grote rol spelen. Daarbij is de pinang, de kern van de pruim, symbool van een zoon, de sirih, het blad, dat de pruim omhult, van een dochter. De dromen van den vader zijn maatgevend voor den zoon, die der moeder voor de dochter. Geen wonder, dat boze dromen allerlei offers tot gevolg hebben. Minder groot schijnt de rol te zijn, welke door andere voortekenen wordt gespeeld, zoals de verschijning van verschillende dieren, waaronder voornamelijk uilen als voorboden van ongeluk van belang zijn <sup>102)</sup>.

Zeer beperkt is de magie onder de Ngad'a. De voorbeelden, daarvan door Arndt gegeven, zijn sterk vermengd met offerpraktijken van animistischen aard. Als gevallen van magie zijn te beschouwen de magie van den medicijnman, die ziekten uit het lichaam bant door bespuwing en spreuken, bepaalde praktijken in combinatie met offers, die dienen om regen te verkrijgen en liefdesmagie. Men vraagt zich af of deze, door Arndt beschreven praktijken <sup>103)</sup>, nu werkelijk alle magie omvatten, die onder de Ngad'a bekend is. Het lijkt niet onwaarschijnlijk, dat zij in hun dagelijks leven zich nog wel van allerlei spreuken bedienen zullen, die moeten bijdragen tot het gelukken van hetgeen men bezig is te ondernemen. Men komt daar niet gemakkelijk achter, daar de mensen er gewoonlijk zeer zwijgzaam over zijn. Op Lombok was dat ook het geval. Ik ben in den tijd, dat ik daar werkzaam was (het was overigens maar een korte tijd) nooit verder kunnen komen dan de wetenschap, dat deze spreuken een grote rol spelen bij dat deel der bevolking, dat het minst den invloed van den Islam had ondergaan. Men heeft mij echter alleen enige spreuken voor liefdesmagie willen mededelen en het

---

<sup>102)</sup> Over dromen en omina zie Anthr. 26, pp. 723 vlgg.

<sup>103)</sup> Idem, pp. 726 vlgg.

frappeert mij, dat dit ook de enige zijn, die Arndt mededeelt buiten die, welke het bezit zijn van den medicijnman of verband houden met de offerpraktijk. Het priesterschap is nauwlijks minder handicap voor het ontvangen van dergelijke inlichtingen dan het beroep van bestuursambtenaar en het is daarom niet onmogelijk, dat men nog wel het één en ander achter gehouden heeft. Dat alles neemt echter niet weg, dat men gerechtigd is tot de conclusie, dat de magie hier een betrekkelijk geringe rol speelt. Ware dat anders, het had P. Arndt nooit kunnen ontgaan. Daarvoor is zijn aanraking met dit volk een veel te diepgaande geweest.

## VI. *Motieven*

De nadruk valt dus in de religie der Ngad'a op het offer en het verkeer, dat in dit offer tot stand komt met de goden en geesten. Wanneer men nu dat eigenaardig complex van voorstellingen en gebruiken, dat wij de religie der Ngad'a noemen, de vraag stelt, wat dezen lieden daartoe drijft, dan is dat daarom in de eerste plaats een vraag naar het offer en het object, waarop dat offer zich richt, de wereld van goden en geesten. Wat vindt de Ngad'a daarin, wat betekenen die in zijn leven en in de moeilijkheden en vreugden van dat leven?

In de vormgeving van het supernaturele frappeerde ons reeds het grote verschil met de Marind-anim. Daar zijn de goden kortweg identiek met de omringende natuur, zij zijn die natuur. Van echte natuurgoden is hier nauwlijks sprake. Slechts van de zon en enkele sterren, van de aardbevingsgodheid *Repu* en de aardgodin *Nitu* wordt gezegd, dat ze het daarin gerepresenteerd object zijn. Bij de talrijke maanfiguren is van zulk een vèrgaande identiteit maar zelden sprake. Men vindt die eigenlijk alleen bij *'Ulu* zo sterk tot uitdrukking gebracht. Van de overigen laat zich slechts zeggen, dat zij onmiskenbaar een maankarakter hebben, dat zij aan de maan deel hebben. Het is alles veel meer versluierd. Hetzelfde geldt van de betrekking van *Déva* tot de maan. Er bestaat nog een ander groot verschil met de Marind-anim. Met uitzondering van *Déva* en *Nitu* en de met hen geassocieerde geesten zijn alle door de Ngad'a vereerde wezens typisch voorouders. Zij zijn het, die in de eerste plaats aangeroepen worden. Bij de Marind daarentegen spelen de doden slechts een zeer geringe rol. De cultus richt zich niet

op hen, maar op de natuurgoden. Die zijn het, die een beslissenden invloed op het gebeuren uitoefenen en niet, gelijk hier, de voorouders. Men kan hiertegen aanvoeren, dat ook die *dema's* der Marind voorouders zijn en dat is juist, maar dan ziet men over het hoofd, dat deze *dema's* toch voor alles natuur zijn, aan die natuur een karakter ontleenen, dat veel minder door menselijke componenten is bepaald dan dat van de voorouders der Ngad'a en zij bovendien streng gescheiden zijn van de dodengeesten, de *beis*, die wel in nauw contact komen met de *dema's*, maar toch nooit zelf *dema* worden, althans niet in een volstrekten zin. De doden der Ngad'a echter kunnen onder gunstige omstandigheden zelfs een *ngad'u* krijgen en een plaats gaan bekleden onder de belangrijke en veel vereerde voorouders. Ofschoon in beide gevallen van continuïteit tussen den mens en zijn goden gesproken kan worden, is die continuïteit bij de Ngad'a een veel sterkere, veel uitgebreidere dan bij de Marind het geval is. Die continuïteit valt ook op te merken in de verhouding tot *Déva* en *Nitu*. Men kan in dit bijzondere geval zeker niet van meerdere continuïteit spreken dan bij de Marind, maar ze heeft toch een ander, vertrouwder karakter, doordat deze goden een humaner karakter hebben dan de vervaardijkte goden der Marind. Over de continuïteit tussen den mens en *Nitu* en *Déva* is hiervoor al het één en ander opgemerkt. Hier echter dient nog in het bijzonder de aandacht gevestigd te worden op de aanroeping, die hun ten deel valt. Men noemt hen telkens Moeder en Vader. Datzelfde doet men bij de voorouders. Soms krijgt men den indruk, dat die termen Moeder en Vader, die in elk offergebed weerkeren en in de eerste plaats voor de voorouders bedoeld zijn, ook *Nitu* en *Déva* insluiten, die zelf expressis verbis slechts zelden genoemd worden. Arndt veronderstelt dat ook <sup>104</sup>). Nochtans moet het op grond van aanroepingen, waarin zij wel met name genoemd worden, problematisch geacht worden. Daarin staan *Nitu* en *Déva* niet op één lijn met de voorouders, doch worden die beide goden eerst aangeroepen en pas een eind verder de voorouders, vermeld <sup>105</sup>).

Hoe intussen is de relatie tussen de geesten- en godenwereld der Ngad'a en den kosmos? Dat zij niet de kosmos zijn, zoals de goden der Marind, werd reeds opgemerkt. Houdt dat in, dat de kosmos buiten

---

<sup>104</sup>). Anthr. 26, pp. 736 vlg.

<sup>105</sup>) Vgl. Anthr. 26, p. 704 en hiervoor, pp. 185, 186.

hun contrôle valt? Geenszins, want deze is geheel van geesten vervuld en deze geesten en goden oefenen op het natuurgebeuren een kennelijken invloed uit. Zij zijn overal aanwezig en overal werkzaam, men kan zich niet keren, of de geesten zijn daar. Al is hun betrekking tot de natuur niet altijd in duidelijke beelden uitgedrukt, bovendien veelal zeer eenzijdig gelieerd met de maan, hun macht in het natuurgeheel blijkt overduidelijk uit de aanroepingen, waarbij hun hulp wordt verzocht in alle wederwaardigheden des levens, voor de akkers, voor het vee, voor het weer en wat men maar wil. Terwijl dus de afstand tussen den mens en zijn geesten hier veelszins een kleinere is dan onder de Marind-anim, veel groter vertrouwdheid ook met hen bestaat, is de afstand tussen die geesten en den kosmos, dien ze regeren, een veel grotere. Zij zijn die kosmos niet zonder meer, het lijkt meer een verhouding van regeren, zoals de schepper het Al en zoals de vorst den stam regeert. Des te opmerkelijker blijft het, dat de mens in deze situatie toch een zekere toenadering tot den kosmos zoekt, een zeker meedoen aan, deelname in het natuurgebeuren door zijn associatie van eigen leven en het leven zijner voorouders met de maan. Zij is het zinnebeeld van het leven, dat komt en vergaat, dat zich steeds opnieuw herhaalt<sup>106</sup>). De grote maanfiguren uit vroeger eeuwen zijn voor een deel tot stenen geworden; voor de mensen van thans richt men vaak nog stenen bouwwerken op na hun verscheiden, maar allen blijven bijeen, want de doden verlaten de dorpsgemeenschap niet. Zij blijven daar en hebben er hun vaste woonplaatsen, waar zij vereerd worden en het leven der kampongbewoners meemaken.

Deze geestenwereld is stellig een merkwaardig geheel. Men vindt ze overal, doch de grootste dichtheid bereikt zij ongetwijfeld in den kampong en binnen den kampong weer in het huis. Merkwaardig is ook, dat de min of meer boosaardig geachte geesten buiten den kampong gehouden worden: de *nitu* verblijven aan de bronnen en zijn te kwaadaardiger naarmate zij verder weg zijn; die aan de eigen bronnen kent men wel en doen geen kwaad. De goedaardige versie der *nitu*, de *ngebu*, wonen in het dorp en op den akker. De *déva's*, die in den hemel wonen, zijn ook binnen het dorp en binnen het huis aanwezig, worden zelfs individuele beschermgeesten, terwijl hun boosaardiger soortgenoten, de *no'a*, in de lucht zweven. Echte vijanden zijn ook deze echter niet. Als

---

<sup>106</sup>) Zij is daarin ook symbool van den dood. Zie daarover in hfdst. IX.

zodanig worden alleen de *polo* afgeschilderd. Met alle overige geesten valt ondanks hun boosaardigheid te praten. Men moet natuurlijk voorzichtig zijn en ook de goede geesten moet men niet beledigen. In hoofdzaak leeft men met deze geesten in het grote familieverband van den kampong vrij eendrachtig samen. Zoveel is zeker, dat het hoofdmotief dezer religie nimmer vrees en angst voor de geesten zijn kan. Dan zou men hun aanwezigheid niet zo opzettelijk zoeken. Ofschoon een zekere distantie tegenover de geesten onmiskenbaar is, leidt zij niet tot mijding. Veelmeer wordt deze distantie in haar aard bepaald door de familie-idee. Het is een distantie van eerbied, waarin de vrees gekwalificeerd kan worden als accent van dien eerbied.

Deze merkwaardige symbiose met het supernaturele doet inmiddels met des te meer klem de vraag rijzen, wat men nu eigenlijk van die geesten en goden verwacht. Dat is gauw genoeg gezegd. Men verwacht er hulp van in alle omstandigheden. Men vindt dat in vrijwel ieder offergebed tot uitdrukking gebracht en wij willen daarom een willekeurig gebed als voorbeeld inlassen. Het is het gebed, uitgesproken voor het zalven der bijlen en hakmessen, wanneer men uitgaat om een boom te vellen voor een nieuwe *ngad'u*. „Da, Mutter und Vater, esset den Kopf vom Karbau und das Herz vom Karbau. . . (die Namen der in der ganzen [Nachbarschaft] sich befindlichen *Ngad'u's* werden aufgezählt), führet uns zum Rechten, leitet uns zur Pflicht; damit wir keine Abwege gehen und auf krummen Wegen wandeln; die Schneide (der Beile und Hackmesser) möge fest sein, ihr Rücken stark; schützt eure Kinder, erhaltet eure Nachkommenschaft; die Schneide möge nicht splintern, der Rücken nicht brechen [Bild der Kraft und Gesundheit der Sippe]; lasset euch nieder auf dem Halswirbel (zum Schutze), verbleibet auf der Schulter; segnet uns mit reicher Feldfrucht, verleiht uns reichen Ertrag; dasz die Balken der Schreuer brechen und die Unterlage (vor Schwere) kracht; segnet auch unsre Viehzucht, dasz unser Geflügel sich mehre und die Schweine (zahlreich werden); bringet uns Medizin aus der Manggerai, heilkräftige Salben von Java; bringet uns Schutzmittel und Talismane (d.h. machet uns unverwundbar); beflügelt unsre Füße wie die eines Sperbers, unsre Hände wie die eines Habichts (zum Fällen); laszt uns alle eintreten wie in einen Käfig von Eisen, uns anziehen ein Kleid von Stein (Sinnbild der Sicherheit); unser Kopf möge sein wie Stein, unser Rücken wie ein Brett von der Lontarpalme; laszt unsren Fusz nicht irgehen, unsre Hand nicht fehlschlagen (beim Fällen); den

Mann, der in feindlicher Absicht vorübergeht, den treibt in die Ferne, entfernt ihn weit von hier; Fluch und Verderben unserem Widersacher! [er staat *polo*]”<sup>107</sup>). In andere aanroepingen vindt men nog uitgebreid de bede tot de geesten om een muur te vormen rond de aanroepers e.d. Intussen zijn toch alle elementen in de hier geciteerde aanroeping aanwezig, aanwezig ook de bede om nabij te zijn in een zeer vertrouwde verhouding (lasset euch nieder auf dem Halswirbel, verbleibet auf der Schulter). Van het gezochte heil maakt de nabijheid der geesten kennelijk een integrerend deel uit; men omringt zich tenslotte niet voor niets met hen!

Voor wie menen mocht, dat het doel van den offercultus in laatste instantie gezocht moet worden in het verkrijgen van allerhande soort hulp, vormt dit laatste een ernstige waarschuwing. Er zijn nog andere feiten, die tot voorzichtigheid manen ten aanzien van deze opinie. Men kan zich ondanks deze aanroepingen zelfs met recht afvragen, of de offers wel werkelijk voor de geesten en goden gebracht worden. De kwestie is nl., dat, ofschoon in het voorgaande een aantal gelegenheden is opgesomd, waarbij offers gebracht worden, dit bij lange niet alles is. De werkelijkheid is, dat bij elke slacht geofferd wordt; het offer hoort bij het slachten en men zal geen vlees eten, zonder daarbij eerst in één of anderen vorm de geesten bedacht te hebben<sup>108</sup>). Maar dat wil allerm minst zeggen, dat men altijd slacht om de geesten een genoegen te doen. Men slacht, omdat er een gelegenheid is van min of meer plechtigen, ceremoniëlen of geestelijken aard, waarbij een vleesmaaltijd behoort. Zo bijv. wanneer een huwelijksaanzoek gedaan wordt; dan trakteert men de bezoekers. Voor hen is de slacht bedoeld; het daarbij behorend offer is secundair en kan geen andere betekenis hebben, dan dat men hen als huisgenoten ook een aandeel geeft en hun dat aandeel eerder uitreikt dan den anderen, omdat zij de meest geëerde huisgenoten zijn. Men vindt deze zienswijze bevestigd door den gang van zaken bij de grote feesten. Dat zijn de gelegenheden, die het sociaal aanzien en het prestige van den feestgever bepalen. Krijgt niet iemand, die alle onder de Ngad'a bekende feesten gegeven heeft, een bijzonder grafmonument en daarmede speciale verering na zijn dood? Welnu, bij zulk een gelegenheid wordt veel uitgebreider geslacht dan wanneer men de geesten werkelijk nodig heeft. Bij ziekte of misoogst moeten zij zich met heel wat minder

<sup>107</sup>) Anthr. 26, p. 360.

<sup>108</sup>) Mondeling medegedeeld.

tevreden stellen, ja goedvinden, dat men hen regelrecht bedriegt en een kip voor een karbouw offreert. Ongetwijfeld hangt dit laatste samen met het inzicht, dat ook den Ngad'a moeilijk ontbreken kan, dat de geesten niet waarlijk eten van de offers. Al ontbreekt het hier aan een voorstelling, gelijk men op Bali vindt, dat de geesten alleen de essentie van het offer eten — de *sari* noemt de Baliër het — men mag daarom niet veronderstellen, dat de Ngad'a menen, dat de geesten waarlijk van het geofferde een noemenswaarde hoeveelheid eten. Dit wordt door de Ngad'a trouwens uitdrukkelijk geconstateerd. Eén van Arndt's informanten ontkende zelfs, dat zij werkelijk eten <sup>109)</sup>. Dat blijkt ook wel uit de minimale porties, waarmede zij juist bij het offer wegens ziekte bedacht worden. Typisch is ook, dat men een offer van betekenis eerst brengt na de genezing. Dan moet een karbouw geslacht worden. Dan roept men vrienden en geburen bijeen en viert men feest. Kan het zijn, dat deze gewoonte iets te maken heeft met de van de Ngad'a ons niet medegedeelde maar op de Westelijker Kleine Sundaeilanden veel voorkomende gewoonte van het afleggen ener gelofte, die na verkregen beterschap met een feest wordt ingelost?

Het is prematuur hier reeds op deze vraag in te gaan, want er valt nog meer te zeggen van de opvatting, die in het offer een simpel *do ut des* ziet. Wanneer men werkelijk zo zakelijk denkt, waarom denkt men dan alleen zakelijk tot aan de grens der voorstelling van het bestaan ener onafzienbare schare van goden en geesten en laat men die zakelijke instelling varen t.a.v. de voorstelling zelve? Wanneer men over die geesten ook zakelijk dacht, zou dat noodzakelijk moeten voeren tot het inzicht, dat men dat offeren net zo goed laten kan, zowel omdat het niet helpt, als omdat de geesten er toch niet van eten. Hier klopt iets niet. Waarom gelooft men, dat het iets helpt, dat het in ieder geval erger voorkomt? Het is duidelijk, dat hier een gevoel van onzekerheid aan het woord is, dat om geruststelling vraagt. Reeds dat is onzakelijk, aangezien ieder weten kan, dat een dergelijke geruststelling uit den aard der zaak onmogelijk is. Wil men trouwens iets onzakelijkers dan het gehele gedoe bij de divinatie met zijn symbolisch offer en voordenghouderij van de geesten? Zelfs wanneer men de offerpraktijk wil zien als voortvloeiend uit prae-existente voorstellingen van het bestaan ener geestenwereld, klopt het nog niet, want deze praktijk vloekt met

---

<sup>109)</sup> Anthr. 31, pp. 375 vlg.



de gedachte aan de wereld beheersende geesten, die gediend willen wesen. Waarmede overigens niet gezegd is, dat een dergelijke scheiding van offerpraktijk en voorstellingswereld ook maar een ogenblik waarschijnlijk kan worden geacht. Het is uiterst willekeurig van twee dingen, die alleen als gezamenlijk bestaande gegeven zijn, er één als prae-existent af te zonderen.

Wat dan echter wel? Men kan op grond van het voorgaande aannemen, dat men offert ter verkrijging van hulp en geruststelling. Maar de praktijk is daarmede nog niet in haar geheel verklaard. Integendeel, er is nog een geheimzinnig meer, dat zich voorshands aan een goede formulering onttrekt. Dat meerdere, dat andere is stellig niet een reactie op vrees. Het symbolisch offer wijst zeker niet op vrees, zomin als de voorstellingswereld, waarbinnen deze praktijk optreedt, veel met vrees te maken heeft. Men verzoekt de geesten N.B. op den schouder te komen zitten en wenst zich deze dus in den meest letterlijken zin op den hals te halen. Er is een veel vertrouwder sfeer dan die der vrees. Men wil met hen samen zijn en wenst de geesten rondom zich als een ondoordringbare muur. De opvatting van P. Wilh. Schmidt, die in het offer een soort huldegift ziet, een dankbare erkenning van hun macht en hun recht, een uitdrukking van het blijmoedig vertrouwen in hen gesteld, komt deze werkelijkheid veel nader. Zo iets is hier wel aanwezig . . . tot zekere hoogte. Het symbolisch offer blijft echter onverklaard, moet een degeneratie-verschijnsel geacht worden. Het willen weten van de toekomst is trouwens al evenmin een vrome houding. Maar ook het grote offer, dat tot de grote feesten behoort, blijft op deze wijze onverklaard. Ook dat is een vallen uit de vrome houding, die het primitiaal-offer veronderstelt. Mag men het wel voor zo zeker houden, dat het offer onder alle omstandigheden uit deze sfeer stamt?

Er zijn daarnaast andere opvattingen, waaronder die, welke het eerst door Robertson Smith naar voren is gebracht. Volgens deze is het offer in de eerste plaats een offeren en eten van de godheid, een door de communie, door het eten van haar goddelijk lichaam deel krijgen aan haar goddelijkheid en daarmede een éénwording met de godheid. De identiteit van *déva* en karbouw leidt ertoe iets dergelijks ook hier te vermoeden. Ziet men nader toe, dan ontbreken toch enige elementen, die noodzakelijk tot deze opvatting van het offer behoren. Bij zulk een communie behoort een sterk besef van de heiligheid van het bij het offer genotene, een emotionele binding ook aan het offerdier zelf. Daarvan

ontbreekt hier ieder spoor. Wanneer men hoort, hoe het bij vele offers toegaat, waarbij alleen de leiders van het ceremonieel belang stellen in de eigenlijke handeling en de grote schare van deelnemers slechts wacht op de vleesverdeling, zonder blijken te geven van interesse in de religieuze handeling zelf, dan krijgt men toch niet den indruk, dat het vlees beschouwd mag worden als zoiets hoogheilig als de godheid zelf. De gehele offerpraktijk strijdt daarmede. Wanneer het offerdier de godheid zelve is, slacht men geen honderden offerdieren tegelijk en sleept men het vlees niet naar heinde en ver mee. Wil het eten van de godheid als religieuze handeling zin hebben, dan moet het omgeven zijn door beperkingen, die het sacraal karakter waarborgen. Daarvan valt hier niets te ontdekken. Men kan nu wel trachten daaraan te ontkomen door de bewering, dat dit vroeger zeker het geval geweest zal zijn, maar daarvoor ontbreekt elk bewijs. Men maakt zich dan weer schuldig aan één der historismen, waar in hoofdstuk I voor gewaarschuwd werd. Buitendien, dit mag misschien zo zijn met het offer van een karbouw, doch hoe is het dan met het offer van een varken of een hoen? Moet men dan zeggen, dat deze dieren maansymbool zijn en men op deze wijze aan de maan deel krijgt? Het lijkt misschien zeer aantrekkelijk, doch het is alles hypothese. Er zijn wel aanwijzingen, maar er is geen genoegzame grond. Dat geldt in zekeren zin zelfs voor de identiteit van karbouw en *déva*. Men zegt wel, dat als de mensen een karbouw slachten, zij een *déva* slachten, maar er zit toch enige aarzeling in deze uitspraak. Zo letterlijk vindt men haar slechts eens; meestal is het, dat zij een ziel van *Déva* slachten en dat kan men ook zo opvatten, dat de karbouw als iets speciaal van *Déva* wordt gezien. Dit lijkt erg dialectisch, maar is het toch niet. De kwestie is nl., dat in de mythe wel geïllustreerd wordt, hoe de *déva's* boven karbouwen slachten, die de zielen zijn van met name genoemde mensen hier beneden, die dan ook sterven, maar als het erop aankomt te laten zien, dat, wanneer de mensen een karbouw slachten, zij de ziel van een *déva* slachten, dan verhaalt de mythe, hoe die offerkarbouw, die een met name genoemde *déva* is (het is altijd *Djara Masi*, de *déva* van de Inerië) wegloopt en aan alle vervolging ontkomt! In plaats van te tonen, dat deze karbouw, die zelf *déva* is, geofferd wordt, toont zij juist, dat hij *niet* geofferd wordt. De relatie tussen *déva* en karbouw is er daarom niet minder om, maar juist op het punt, waarop het aankomt, laat de mythe ons in den steek en beweert zij het omgekeerde van wat zij zou moeten doen. Men kan

daarin niet anders zien dan een verklaring, dat de identiteit van *déva* en karbouw niet zo ver gaat, dat men die in al haar consequenties mag toepassen, m.a.w. dat men daaruit niet besluiten mag tot een beschouwing van het offer als een eten der godheid.

Wat men in het offer wel traceren kan, is de gedachte van het gezamenlijk eten met de godheid en met de geesten. Zij worden opgeroepen het hunne te komen halen en te nuttigen; bij grote offers laat *Déva* zelf zich neder op de *lésa laba* om toe te zien en tegenwoordig te zijn. Het gezamenlijk eten is alleen niet een gelijktijdig eten. Kennelijk eten de geesten vooruit. Dat echter is normaal. Eerst eet de hogere in rang; wat hij overlaat (en er is voor gezorgd, dat hij overlaat) is voor de lageren <sup>110</sup>). Dat is dus geen bezwaar. De vraag is alleen, waarom men dit gezamenlijk eten begeert. Men kan er natuurlijk een daad van gemeenschap in zien, maar valt er niet iets naders van te zeggen, waarom juist dit zulk een uitnemende vorm is van gemeenschaps-beoefening (gesteld ten minste, dat het daarom gaat)? Om die vraag te beantwoorden is het noodzakelijk het offer iets nader te beschouwen in zijn „social setting”.

Hiervoor werd reeds opgemerkt, dat elke vleesmaaltijd tegelijk een offer is. Wat is zulk een maaltijd verder? Dat is niet moeilijk te zeggen. Het is een geschenk, waarmede men degenen, aan wie men geeft, aan zich bindt en aan zich verplicht. Men verbindt en verplicht allereerst tot wedergeven en zolang dat wedergeven nog niet heeft plaats gehad tot welwillendheid. Over de functie van het geschenk in de primitieve maatschappij zijn vele voortreffelijke werken geschreven; het zou slechts op omwegen voeren, daarna nog eens breedvoerig de functie van het geschenk uiteen te zetten. Wie wil, kan daarover inlichting ontvangen uit werken als M. Mauss, *Essay sur le Don* en B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* en vooral *Crime and Custom in Savage Society*. Volstaan kan worden met de conclusie, dat het geschenk bindt en dat met het nakomen der daaruit voortvloeiende verplichtingen het sociale eergevoel in de hoogste mate verbonden is. Er zijn echter twee punten, waarop hier een ogenblik dient te worden ingegaan, omdat de daarover gegeven uiteenzettingen tot misverstand zouden kunnen leiden.

In de eerste plaats dit. Men heeft vooral gewezen op de vernedering,

---

<sup>110</sup>) Vgl. *Anthr.* 32, p. 376.

die uit het ontvangen van een geschenk kan voortvloeiën. Dat geldt in het bijzonder, wanneer men niet kan wedergeven. Deze zijde van het geschenk maakt het bijzonder geschikt om te dienen als sociaal strijdmiddel, gelijk geschiedt in de *potlatch*. Dat is ongetwijfeld juist, maar men mag deze zienswijze vooral niet te ver drijven. Vernederen kan men met geschenken alleen zijn gelijken. Dr. Onvlee deelde mij een prachtig voorbeeld mede van een slachtwedstrijd op Sumba, waarbij een rijke man een veel armeren uitdaagde om met hem karbouwen en wel speciaal oude, langgehoornde karbouwen te slachten. De rijke kwam en velde met één slag zulk een kostbaren karbouw. Hij had er nog veel meer achter de hand, doch het was niet nodig, want daarna kwam de arme en sneed doodbedaard een kippetje den hals af. Hij werd beloond met een daverend gelach ten koste van den rijke, die het daarmee verloren had. Met opzet delen wij hier dit verhaal mede, omdat mutatis mutandis hetzelfde geldt van het geven. Een erkend rijke vernedert een erkend arme niet, wanneer hij hem iets geeft, waar deze niets tegenover stellen kan. Hij doet dat wel, wanneer hij een man van gelijken socialen rang op die wijze zijn weldaden opdringt. Daaruit volgt, dat het geschenk alleen onder bepaalde voorwaarden vernederen kan. Zijn normale functie is een andere, nl. die van de mensen aan elkander te binden, doordat zij elkander op deze wijze helpen, elkander aangenaam zijn. Er bestaat wel eens gevaar, dat men deze normale functie van het geschenk uit het oog verliest voor zijn strijdfunctie. Het wordt dan onbegrijpelijk, waarom men in tal van gemeenschappen ervoor waakt, dat uiteindelijk bij een feest van geschenkenruil beide partijen quitte komen te staan. De strijd, die daar in het geven en wedergeven van de geschenken onmiskenbaar aanwezig is, moet beperkt blijven tot een spel, waaruit geen blijvende verwijdering groeien mag. De intentie van het geschenk als vriendelijkheid moet voelbaar blijven. Want laat men niet vergeten, dat het geschenk uiteindelijk niet begint als middel om betrekkelijk vreemden een genoegen te doen, doch dat het begint in den familiekring. Daar in de eerste plaats geeft men en helpt men. Het zijn niet de grote geschenken, die daar een rol spelen, maar juist de kleine. Zij fungeren er als een voortdurend dienstbewijs, zonder hetwelk men het in een geld- en marktloze maatschappij niet zou kunnen uithouden. Het is van belang, dit ook toe te passen op de vleesverdeling bij de offers. Men slacht alleen bij feestelijke gelegenheden. Zonder zulk een gelegenheid geen vlees. Maar met zulk een gelegenheid ineens veel te

veel vlees voor de enkele gezinnen, die bij de aanleiding tot het slachten direct betrokken zijn. Er zijn er echter genoeg, die gaarne meeprofiteren en dat gebeurt dan ook. Zij zullen te zijner tijd de feestgevers van vandaag niet vergeten. Met deze vleesverdeling, zoals met ieder klein geschenk, bindt men allen aan zich. Men helpt. Vernedering is hier noch bedoeld noch te verwachten. Integendeel voelt ieder zich verheugd; men eet graag eens lekker en dat geldt zeker voor zulk een boeren-milieu als dat der Ngad'a, waar de genoegens niet bepaald gevarieerd zijn.

Daarmede verbonden is het tweede punt, waarop in dit verband gewezen dient te worden. Men heeft altijd den nadruk gelegd op de verplichting tot wedergeven. Wie niet wedergeeft verliest zijn socialen status, is niet langer de gelijke van den gever. Daarnaast heeft men ook gewezen op de verplichting tot aanvaarding van een geschenk. Men kan geen geschenk weigeren. Het is de grofste belediging, die men iemand kan aandoen, want men spreekt daarmede uit, dat men met den gever geen gemeenschap hebben wil, dat deze gever niet bij de eigen gemeenschap behoort. Het weigeren van een geschenk is een daad van vijandschap. Men dient echter ook het omgekeerde in het oog te houden. Er is nog een ander middel om vijandschap tot uitdrukking te brengen. Dat bestaat in het niet-geven van een geschenk aan iemand, die daar rechtens aanspraak op heeft. Wij kennen dat in onze eigen maatschappij ook. Er zijn tal van lieden, die men bij een feestelijke gelegenheid niet kan overslaan. Het overslaan is een zelfde daad als het weigeren van een geschenk. Men drukt ermede uit, dat iemand er niet bij hoort, men sluit hem uit buiten de gemeenschap. Ook het niet-geven is een daad van vijandschap.

Het geschenk is dus een daad van erkenning van gemeenschap en in die expresse erkenning van bevestiging der gemeenschap. In maatschappijen als die der Ngad'a, waar het geschenk bij allerlei gelegenheden een grote rol speelt — men denke maar aan den uitgebreiden geschenkenruil bij het huwelijk — is het het algemene middel om van die gemeenschap blijk te geven. Ziet men zo de social setting van het offer, dan is het zonder meer duidelijk, dat een groot offerfeest daar eenzelfde effect heeft op de leden der gemeenschap als de opulente riten der Marind. Het bindt de mensen aan elkander, maar doet dat met andere middelen. Bij de Marind bewerkt het een sterk emotioneel getint eenheidsgevoel; men zwijmelt er in een roes van eensgezindheid. Hier is het gewekte „sentiment d'altruïsme et de bien-être" van heel wat kalmer aard. Het

is meer een gevoel van erkentelijkheid, dat het gevoel van bij elkander behoren doorstroomt. Bij beiden echter, bij Marind en Ngad'a, is in de onderlinge gemeenschap het supernaturele betrokken. Bij de Marind door een daad van identificatie, bij de Ngad'a door een daad van gemeenschap, door een geschenk, zoals men ook den levenden geeft. Die doden echter kunnen niets teruggeven van direct materiëlen aard. Doch daarin is voorzien. Ook zij geven als echte leden der gemeenschap iets weder. Zij beveiligen haar en zij helpen de mensen in hun dagelijksen strijd om het bestaan.

Wanneer men het offer zo beschouwt, is het niet meer mogelijk te zeggen, waarop het zich in de eerste plaats richt, op de geesten en goden of op de mensen. Het komt ons voor, dat men op deze wijze de werkelijkheid het dichtst benaderd heeft. Men zal toch niet willen volhouden, dat de feesten, die behoren tot de oprichting van een nieuwe *ngad'u*, uitsluitend bedoeld zijn om de hulp der geesten te verkrijgen. Integendeel is het evident, dat een nieuwe sub-clan hier moet laten zien, wat zij kan en zij moet dat tonen niet alleen aan de mensen, maar ook aan de goden en geesten. Allen behoren zij tot de gemeenschap, waarbinnen het feit plaats grijpt en allen moeten dat meevieren en hun instemming betuigen. Zij moeten in de nieuwe situatie tonen, dat zij ook daarin leden van één gemeenschap zijn, zij moeten het als gemeenschap vieren en beleven.

Op deze wijze laat zich nu ook het symbolisch offer verstaan. De geesten behoeven niet door grote geschenken te worden omgekocht. Men kan volstaan met te tonen, dat men met hen in één gemeenschap leeft, door hen een klein geschenk aan te bieden, dat in zijn vorm eraan herinnert, dat men alle geesten nodig heeft, ook zulke machtige als die, welke in een *ngad'u* worden vereerd. Zij willen wel helpen en eisen daarom niet het volle pond. Vandaar, dat men in geval van diefstal van een karbouw mag volstaan met de restitutie van een stuk huid. Zij eisen echter wel, dat men hen als echte leden der gemeenschap behandelt en hen niet vergeet. Men vraagt zich wellicht af, waarom deze geesten dan in het offer zulk een grote rol spelen. Zijn zij niet een alleen maar bijkomend verschijnsel? Doch dat zijn zij nu kennelijk juist niet. Zij zijn de hoeders en de bewaarders der maatschappij en komen daarom bij alles het eerst; zij staan voorop. Elk sociaal gebeuren van enig belang wordt in eerste instantie aan hen voorgelegd, zij moeten erbij zijn. Het is er verre van, dat deze beschouwing van het offer aan zijn waarde

iets af zou doen. Integendeel kan men vanuit deze opvatting de meest uiteenlopende vormen van offer verklaren. Ook het primitiaal-offer laat zich als zulk een daad van gemeenschap verstaan met de godheid, die de Heer is der gemeenschap. Het offer is dan niet langer alleen een geven opdat men weder zou ontvangen, doch ook een belijden van die gemeenschap. Al plegen de Ngad'a hun offers steeds van een verzoek vergezeld te doen gaan, het offer als zodanig maakt dat niet noodzakelijk, zoals uit de primitiaal-offers elders wel blijkt. Daarin ligt ook een verklaring van het feit, dat men, al helpt het niet altijd, toch offeren blijft. Sommige feiten wijzen erop, dat de gemeenschap met de geesten een goed op zichzelf is. Men bidt hen, op de schouders plaats te nemen. Men omringt zich met hen. Men voelt zich de gehoede karbouwen van *Déva*. Zo rijst de vraag, of men ook in deze religie niet de drang naar gemeenschap met de geesten als een primair motief moet zien, gelijk in de beide vorige religies.

Men dient deze vraag bevestigend te beantwoorden. De hulp, die men bij de geesten zoekt, verklaart niets. Integendeel moet juist verklaard worden, waarom men aan zulk een merkwaardig adres hulp zoekt en daarmee voortgaat, ook al weet men, dat het vaak niet helpt. De gedachte aan gemeenschap is in de geheele vormgeving van het supernaturele evident. Ook uit de maanmythologie en de projectie van de schijngestalten der maan in de voorouders blijkt een streven, om deel uit te maken van een groter geheel, i.c. de natuur, welke op haar beurt weer als domein der geesten en goden, die haar besturen, wordt gedacht. Dit wordt in niet geringe mate bevestigd door het feit, dat men in het offer van den karbouw het sterven van de maan symboliseert. Het offer is tegelijk een kosmische handeling en drukt op die wijze den samenhang en de eenheid van alle gebeuren uit. Wanneer men deze gemeenschapsgedachte centraal stelt, is daarmee niet gezegd, dat deze religie nu zonder meer verklaard is. Wel echter dient deze behoefte aan gemeenschap beter te worden verstaan, voordat men over deze religie iets naders beweren gaat. Er moet met deze behoefte aan gemeenschap wel iets gaande zijn. Niet alleen, dat wij bij haar in de beide vorige religies zijn uitgekomen, maar deze behoefte hier vertoont met die daar ook deze overeenkomst, dat zij zich in haar vorm verbergt achter een andere behoefte, een pragmatisch nevendoel, dat in het bewustzijn voorop staat en de ware bedoeling van het offer verbergt. Deze drie radicaal uiteenlopende vormen van religie stellen alle voor precies de-

zelfde vragen: vanwaar deze behoefte aan gemeenschap? Waartoe deze misleidende vorm? Het probleem is daarmee voldoende duidelijk gesteld, om er thans verder op in te kunnen gaan.



TWEEDE BOEK

DRIJFVEREN



## HOOFDSTUK V

### OVER DEN MENS, DIE GEMEENSCHAP ZOEKT

In het eerste hoofdstuk werd gewaagd van de mogelijkheid, dat, ondanks de radicale tegenstellingen tussen de hier besproken religies en ondanks de geweldige cultuurverschillen tussen haar aanhangers, ergens in die religies een gemeenschappelijk grondmotief werkzaam blijken zou. Dat is inderdaad het geval gebleken, zelfs in ruimer mate, dan gehoopt mocht worden. Niet alleen openbaarde zich een gemeenschappelijk grondmotief in het streven naar gemeenschap, maar in dat motief bleek nog een ander moment werkzaam, dat deze religies met elkander verbindt, n.l. de tendentie om dat grondmotief te camoufleren door oogmerken van pragmatischen aard. Deze tendentie wijst op een niet willen weten of een niet geweten mogen worden van dat gemeenschapsmotief. Men camoufleert alleen om iets te bedekken en wanneer allerwegen een echt motief aan het oog onttrokken wordt door onderling overeenkomstige bijoogmerken, berust dat zeker niet op een toevalligheid, maar geschiedt dat bewust of onbewust gewild. Uit dien hoofde is er reden de vraag, wat den mens tot religie drijft, aldus te formuleren: Wat drijft den mens ertoe, gemeenschap te zoeken met een zo eigenaardig en raadselachtig ding als een andere werkelijkheid, zonder dat hij weten wil of weten mag, dat hij zulk een gemeenschap zoekt?

#### *I. Het object der religie*

Deze laatste formulering is inmiddels niet zonder bezwaren. Van twee zijden rijzen bedenkingen. In de eerste plaats deze, dat men van die camouflage van het gemeenschapsmotief een noodzakelijk kenmerk van alle religie maakt. Dat valt niet met zoveel positiviteit vol te houden. In het moderne Christendom is het zoeken naar gemeenschap veel minder door pragmatische bijoogmerken aan het oog onttrokken dan in de beide hier besproken primitieve religies. Ofschoon de behoefte aan

hulp en het verlangen naar steun en leiding de strekking hebben de aandacht van die behoefte aan gemeenschap af te leiden, verkeert men hier toch niet in het ongewisse omtrent het feit, dat men God zoekt, omdat men Hem in zijn leven niet missen kan, omdat men het bewustzijn van zijn nabijheid behoeft. Dit hoofdmotief is slechts in zoverre verborgen, dat men het temidden van andere motieven niet terstond als het voornaamste onderkennen kan en op de vraag, wat den mens tot het gebed drijft, ook andere antwoorden mogelijk schijnen, zoals het gevoel van afhankelijkheid en de behoefte aan leiding en innerlijke sterking.

Wanneer men binnen den kring van het religieuze denken verder rondziet, bemerkt men, dat bij de mystieken het bewustzijn, dat men gemeenschap zoekt met God, zelfs tot volle klaarheid gekomen is. Voor hen is die gemeenschap het hart van hun streven. Die gemeenschap is hun leven en zij zoeken haar met volkomen bewustheid. Stellig houdt dat ook bij hen niet in, dat het gebed alleen maar middel tot gemeenschapsbeoefening zijn zou en het niet tevens gebruikt zou worden als een middel tot verkrijging van Gods hulp — het tegendeel is waar; men denke slechts aan hun voorbede voor allerlei personen en zaken — maar wel, dat het gebed hun toch voor alle dingen dient om in gemeenschap te komen met den Heer van hun leven. Men kan om deze redenen in de hierboven opgemerkte camouflage niet anders zien dan een sterke tendentie, die bij diepe en geconcentreerde reflectie op het object der religie verdwijnt. Zij is er daarom niet minder belangwekkend om. Wat is de oorzaak dezer omkapseling der motivering?

Het tweede bezwaar tegen de voorgestelde formulering is het accent, dat het legt op de absurditeit der idee ener andere werkelijkheid. Het is hier geen ogenblik de bedoeling de vreemdheid te ontkennen van het feit, dat de mens, voor wien alleen de ervaring toegankelijk is, buiten het ervaarbare grijpt, om daaruit een belangrijk deel van zijn leven te vormen. Juist omdat het zo iets vreemds en eigenaardigs is, werd dit verschijnsel in onze definitie van religie tot haar onderscheidend kenmerk gemaakt. Doch het gevaar dreigt, dat men, door een teveel aan nadruk op die absurditeit, blind wordt voor het verband tussen de empirisch bepaalbare en die andere werkelijkheid, een verband, dat ook nog op andere wijze bestaat dan in den invloed, dien de andere werkelijkheid geacht wordt op de empirisch bepaalbare uit te oefenen. Uit de drie hier behandelde religies blijkt, dat de relatie tussen de empirisch

bepaalbare en de andere werkelijkheid in onze definitie van religie nog veel te slap is weergegeven, daar in de andere werkelijkheid telkens weer een belangrijk stuk empirisch bepaalbare werkelijkheid is vastgelegd. Door die andere werkelijkheid alleen maar absurd te noemen, snijdt men zich den weg tot dit inzicht onherroepelijk af. Die opname van de empirisch bepaalbare werkelijkheid in de andere dwingt ertoe, in haar meer te zien, dan alleen maar iets absurds. Het is de moeite waard na te gaan, hoe en op welke wijze die empirisch bepaalbare werkelijkheid in de andere is opgenomen, waar de laatste meer wordt dan alleen maar absurd en men haar voorstellingswereld vanuit de gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid benaderen kan.

De Marind-anim wijzen hier het duidelijkst den weg. Wanneer er één religie is, op welke de benaming absurd van toepassing is, dan is het deze, die ons bestormt met haar grillige tegenstrijdigheden. Doch omtrent het object dier religie, omtrent hetgeen het ware wezen dier goden en geesten is, kan bezwaarlijk misverstand rijzen. Al deze figuren bleken symbolen van de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Tezamen vormen zij een afgerond geheel, dat de totale ervaarbare wereld vertegenwoordigt, die in deze symbolen is samengevat tot een welgeordend systeem, dat gedragen wordt door aan geslachtsleven en zonneloop ontleende beginselen. De andere werkelijkheid is hier met de empirisch bepaalbare identiek, daar zij symbool is van die empirisch bepaalbare werkelijkheid. Het absurde in deze religie bestaat welbeschouwd slechts hierin, dat men werkelijkheidskarakter toekent aan hetgeen in wezen niet meer dan symbool is van de werkelijkheid. Dat absurde wordt geaccentueerd door de omstandigheid, dat het bij een toekenning van werkelijkheidskarakter zonder meer niet blijft, maar men juist in deze symbolen, die *slechts* symbolen zijn, het ware wezen der werkelijkheid ziet. Zonder de diepere kennis dezer symbolen en hun namen, die men in het initiatie-ritueel kennen leert, kent men de werkelijkheid niet wezenlijk.

In het Christendom is de relatie tussen andere en empirisch bepaalbare werkelijkheid heel wat minder doorzichtig, ondanks den schijnbaar logischen — misschien moet men zeggen, ondanks den meer vertrouwden vorm — die het andere hier aanneemt. Er is in ieder geval geen sprake van, dat God als symbool der empirisch bepaalbare werkelijkheid kan worden opgevat. Het symbool bestaat slechts in afhankelijkheid van zijn substraat en als Schepper existeert God ook onafhankelijk van deze werkelijkheid. Doch juist in dat Schepper-zijn ligt een zeer nauwe be-

trekking met de werkelijkheid. Als Schepper is God haar oorzaak. Hij is echter buitendien haar regeerder en wat dat omvat, wordt op voortreffelijke wijze weergegeven door art. XIII van de Nederlandse geloofsbelijdenis: „Wij gelooven, dat die goede God, nadat hij alle dingen geschapen had, dezelve niet heeft laten varen, noch aan het geval of de fortuin overgegeven, maar stiert en regeert ze alzoo naar zijnen heiligen wil, dat in deze wereld niets geschiedt zonder zijne ordinantie, hoewel God nochtans noch auteur is, noch schuld heeft van de zonde, die daar geschiedt. Want zijne macht en goedheid is zoo groot en onbegrijpelijk, dat Hij zeer wel en rechtvaardiglijk zijn werk beschikt en doet, wanneer ook de duivelen en goddeloozen onrechtvaardiglijk handelen. . . .” Men meent wellicht, dat de theologische moeilijkheden, die het geloof in Gods voorzienigheid met zich brengt (de geloofsbelijdenis verdoezelt ze niet en noemt er direct enige op) den modernen mens van zulk een uitdrukkelijke uitspraak ten zeerste moeten afschrikken. Wanneer men met deze belijdenis ernst maakt, waar komt men dan in dogmatisch opzicht terecht? Nochtans citeert niemand minder dan Kohnstamm dezen passus met klaarblijkelijke instemming <sup>1)</sup>. Deze instemming is typisch voor de spanning, waarvan Van der Leeuw gewaagt. Ook al denkt men er niet aan, de consequentie te aanvaarden, die deze belijdenis uit de voorzienigheid Gods trekt, het afhankelijkheidsgevoel, dat uit deze woorden spreekt, moet wel weerklank vinden. Dat geldt ongetwijfeld ook voor het vervolg: „maar wij aanbidden met alle ootmoedigheid en eerbiedigheid de rechtvaardige oordeelen Gods, die ons verborgen zijn, ons tevreden houdende, dat wij leerjongens van Christus zijn. . . .” De religieuze ervaring, op welke men zich in de ethische richting gaarne beroept, heeft juist dit afhankelijkheidsgevoel als een onweersprekelijk factum in het geweten geplant. De Godsregering moge in strijd zijn met het wetenschapsideaal en daardoor in de praktijk op allerlei wijzen worden ingeperkt, wanneer men de gedachten op God richt, moet men toch weer erkennen, dat Hij regeert en in laatste instantie den gang der dingen bepaalt. Al wordt de levendigheid van het voorzienigheidsgeloof door de werking van het wetenschapsideaal nadelig beïnvloed, daar men niet weet, hoe en op wat wijze God in deze wereld werkt, waar zich slechts wetmatigheid laat waarnemen, men is er toch van overtuigd

---

<sup>1)</sup> De Heilige, p. 91 in de paragraaf, die den in dit verband veelzeggenden titel draagt „De eenheid van den Schepper en den Vader”.

en kan ook niet anders dan ervan overtuigd zijn, dat Hij uiteindelijk het wereldgebeuren bestuurt. Ook het woord van Christus dringt hier: „Worden niet twee musjes voor één penning verkocht? En niet één van deze zal op de aarde vallen zonder uwen Vader. En ook uwe haren des hoofds zijn alle geteld” (Matth. 10 : 29, 30). Hoe groot de spanning met het wetenschapsideaal daardoor worden moge, men ontkomt er in zijn religie niet aan, het totaal der ervaarbare wereld te stellen in absolute afhankelijkheid van God, al bevljigt men zich daarnaast de werking der voor de ervaring toegankelijke causaliteit na te speuren.

God moge dan bepaaldelijk niet het symbool der werkelijkheid zijn, „Hij, uit wien, door wien en tot wien alle dingen zijn” (Rom. 11 : 36), is toch zeker haar diepste grond. Het is uitermate moeilijk deze relatie in algemene begrippen uit te drukken. Ook een term als diepste grond heeft haar bezwaren. Eén dier bezwaren (er zijn er meer) is, dat diepste grond een ding is, waarvan men zich weinig behoeft aan te trekken, daar het het laatst aan de beurt komt. Hier echter is God degene, die altijd het eerst aan de beurt komt. Men kan zodoende deze verhouding slechts kwalificeren als één, die door een permanente actie Gods bepaald wordt, een verhouding, die een persoonlijk cachet heeft. De belijdenis, dat alle dingen in Gods hand zijn, is nog de beste uitdrukking voor de relatie tussen deze en de andere werkelijkheid. In dat in de hand houden omvat de andere werkelijkheid ook hier de ervaarbare en is tevens haar oorzaak en haar meester. Zoals in de symbolen der Marind het ware wezen der werkelijkheid ligt en daarmee aan de andere werkelijkheid groter, gecondenseerder werkelijkheidskarakter wordt toegekend dan aan de empirisch bepaalbare, zo is ook hier in dat in Gods hand liggen de grond zowel voor het bestaan als voor het zo-bestaan der empirisch bepaalbare wereld in de andere getransponeerd. Het wezen der werkelijkheid is hier niet verlegd in haar symbool, maar in een persoonlijk willen en denken, dat haar van bovenaf omvat. Wanneer men van absurd wil spreken, is dit hier zeker niet minder het geval dan bij de Marind-anim. Bij de laatsten werd het wezen der werkelijkheid in symbolen der werkelijkheid gelegd; hier in een persoonlijk willen en denken, dat zelf die werkelijkheid transcendeert. In het Christendom heeft men zich in den vorm der andere werkelijkheid van de empirisch bepaalbare verder gedistantieerd dan in deze primitieve religie.

De religie der Ngad'a toont na het voorgaande weinig nieuws. Ook hier ligt al het bestaande in de hand van goden en geesten; het andere

omvat hier eveneens de totale ervaarbare wereld. In de wijze, waarop men den band tussen beide werelden geconstrueerd heeft, vindt men een vermenging van de beide hiervoor genoemde motieven, die op zichzelf interessant is door de verzwakking, die zij daardoor elk ondergaan hebben. Voor zover de andere werkelijkheid bestaat uit symbolen van de ervaarbare, zijn die symbolen minder direct. Zij zijn moeilijker te herkennen en vaak niet meer dan de uitdrukking ener bepaalde zaak in den vorm van persoonlijke macht. Directe symbolen zijn alleen de geesten der hemellichamen en *Nitu*, *Repu* en enkele anderen. In hen overheerst echter het voorouderkarakter het natuuraspect. Bij andere geesten, die aan bepaalde plaatsen of zaken gebonden zijn, is de distantie nog veel groter. Zo bijv. de *ngebu* van het veld. Als immanente wezens, door *Déva* geschapen en onafscheidelijk verbonden met het veld, waar zij wonen en vereerd worden, representeren zij dat veld en zijn vruchtbaarheid. Maar een uitbeelding daarvan ontbreekt in hun gestalte en van een identiteit, zoals bij *Mata Leza*, die kortweg de zon is, wordt nergens uitdrukkelijk gewaagd. Omgekeerd is *Déva*, de Schepper zelf, maar ternauwernood transcendent aan de wereld. Nu en dan wordt hij met de eerste voorouders geïdentificeerd en in zijn verbijzondering in verschillende lagere *déva's* is hij geheel in het geschapene betrokken. Bij de naburige *Nagé* is hij als hemelgod dan ook met den hemel identiek, een lot, waaraan hij bij de *Ngad'a* maar nauwlijks ontkomen is.

Het voornaamste is intussen, dat ook bij de *Ngad'a* de empirisch bepaalbare werkelijkheid in de andere is opgenomen. Hier ligt een nieuwe belangwekkende overeenkomst tussen deze religies, welke van groot gewicht is voor de vraag, waarom de mens gemeenschap zoekt met een andere dan de ervaarbare werkelijkheid. Of deze andere werkelijkheid nu haar symbool is of haar in de hand houdt, in beide gevallen omvat zij haar en een gemeenschap met die andere werkelijkheid betekent dus steeds tegelijkertijd een relatie, een gemeenschap met de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Die gemeenschap moge dan tot stand komen op een wijze, die het op de empirisch bepaalbare wereld georiënteerde denken absurd moet noemen, omdat zij buiten die empirisch bepaalbare werkelijkheid omgaat, het streven op zichzelf is daardoor zeker niet meer alleen absurd. Het moet op één of andere manier met die empirisch bepaalbare werkelijkheid onmiddellijk te maken hebben.

Hier rijst intussen nog een andere vraag. Wanneer dit *Al* door de andere werkelijkheid wordt omvat, wat voor *Al* is dat dan? Is het van



abstracten of zuiver concreten aard? Voor de Marind-anim en de Ngad'a is die vraag niet moeilijk te beantwoorden. De primitiviteit en directheid der vormgeving, inzonderheid die der Marind met haar merkwaardige parallellen in de psychoanalyse, wijst op de concreetheid van het Al, dat hierin vorm gekregen heeft. Het is de onmiddellijk gegeven realiteit, die hier in de andere is weerspiegeld. Bij het Christendom echter vraagt men zich af, of het daarin niet meer gaat om een gedacht dan om een beleefd totaal der ervaarbare werkelijkheid. De religieuze activiteit wijst hier echter (evenals bij de Ngad'a) in de richting van een beleefd, een concreet totaal der ervaarbare wereld. Zowel het sluimeren van het bewustzijn, dat men in die activiteit gemeenschap met God zoekt, als het voorbrengen van concrete noden bij God, dien men aanroept vanuit een zeer concrete situatie, wijzen erop, dat niet een gedacht Al maar een ervaren werkelijkheid in het centrum van het bewustzijn staat. De concrete nood is telkens het springpunt voor het zoeken van den mens naar God en het gaat den mens juist om het ingrijpen Gods in die concrete situatie, ook daar, waar hij een echt ingrijpen eigenlijk niet vragen, laat staan verwachten durft. Men moet daarom aannemen, dat het door God omvatte Al, het in zijn hand rustende totaal der ervaarbare werkelijkheid, het totaal is van die concrete, gegeven werkelijkheid, zoals zij voor den mens onmiddellijk beleefd ervaringsfeit is.

Eén punt dient hier nog nadrukkelijk te worden gereleveerd, n.l. de onbetwistbare autoriteit der andere werkelijkheid over de empirisch bepaalde. Dat geldt voor de Marind, waar de symbolen het eigenlijke wezen der werkelijkheid uitmaken, dat geldt voor het Christendom, waar God de hoogste wetgever en bestuurder is der werkelijkheid en dat geldt voor de Ngad'a, waar goden en geesten al het gebeuren veroorzaken en ieder zijn taak en plaats wijzen. Zo krijgt de in de andere werkelijkheid opgenomen empirisch bepaalde werkelijkheid zelf iets mede van de autoriteit dier andere werkelijkheid. Gezien onder den gezichtshoek van het haar dragend goddelijke, wordt deze empirisch bepaalde wereld het product van den wil dier andere werkelijkheid en daarmee macht hebbend over den mens. Het zo-zijn der wereld is niet langer een kwestie van toeval, maar van het aldus beschikt zijn door God resp. de goden. Dat sluit een taak van den mens in deze werkelijkheid niet uit, doch die taak wordt nu roeping of daad van gehoorzaamheid. Zijn handelen wordt een handelen, gedragen door de autoriteit en den wil dier andere werkelijkheid. Doch hiermede lopen wij voortuit op

hetgeen in de eerste plaats behandeld dient te worden, n.l. de behoefte van den mens aan gemeenschap met die andere werkelijkheid. Wat daaruit voortvloeit, kan eerst daarna besproken worden.

## II. *De mens als deel en als subject*

Waarom zoekt de mens gemeenschap met de andere werkelijkheid? Het is een vraag, die eerst een antwoord veronderstelt op de algemener vraag, waarom de mens gemeenschap zonder meer zoekt, gemeenschap met en binnen deze empirisch bepaalde werkelijkheid. Waarom wil hij dat van haar? Wat is er in hem, dat hem op allerlei wijzen naar gemeenschap zoeken doet? Weet men dat, dan kan men wellicht ook een antwoord geven op de vraag, waarom hij zulks zoekt met een andere werkelijkheid, die immers met deze werkelijkheid ten nauwste betrokken is.

Nu ligt het voor de hand hier in de eerste plaats te wijzen op het feit, dat de mens een sociaal wezen is, blijkens zijn gehelen habitus bestemd om in sociaal verband te leven. Reeds de ongewoon lange juveniele periode, die hij moet doormaken, maakt een min of meer permanent sociaal levensverband voor het voortbestaan der species noodzakelijk. Buitendien is de mens in taal en gebaar uitgerust met zulke geperfectioneerde middelen tot sociaal verkeer, dat er wel iets in hem zijn moet, dat de vorming en instandhouding van een sociaal levensverband garandeert. Men kan toch bezwaarlijk aannemen, dat deze middelen product zijn van een min of meer toevallig samenleven van mensen. Wat is dat middel, dat die samenleving garandeert? Is er een sociale drift in hem werkzaam, die hem drijft tot gezellig verkeer met zijn medemensen en dwingt tot het aangaan van een sociaal verband?

Men vindt inderdaad in de psychologie melding gemaakt van sociale driften en men zou geneigd zijn, zich daaraan in de eerste plaats te oriënteren, ware het niet, dat zij van meet aan onmachtig schijnen tot volbrenging van de taak, die hun hier is toegedacht. Terwijl men verwachten zou, dat die sociale driften zeer sterk zijn, vindt men zowel in de psychologie als in de sociale werkelijkheid veelmeer het tegendeel. De driften tot zelfhandhaving en zelf-uitbreiding zijn de sociale driften, voor zover men zien kan, verre de baas en het sociaal verband moet op allerlei kunstmatige wijze, door dwang en overreding, op de been ge-

houden worden. Wanneer de menselijke behoefte aan gemeenschap correlaat is met die sociale driften, is de behoefte, zo schijnt het althans, niet overmatig groot.

Het feit van de menselijke gemeenschap demonstreert intussen beter dan iets anders de onvoldoendheid van een psychologie, die zich manifesteert als driften-leer. Er zijn in de menselijke gemeenschap factoren werkzaam, die op gans andere dingen in den mens een beroep doen dan op zijn driften. Men neme het feit van het bestaan ener ethiek. Zij vraagt niet, of de mens in de naleving harer regelen bevrediging vindt, zij stelt die regelen en eist haar naleving en de mens onderwerpt zich aan haar. Het geschiedt niet altijd van harte noch ook ten volle, maar er is toch zowel een naleving als een erkenning dier regelen waarneembaar, die men niet als het product van een drift zonder meer beschouwen kan. Er worden van den mens in de samenleving juist dingen gevraagd, die hem in het geheel niet bevredigen. Nochtans onderwerpt hij zich daaraan. Vanwaar heeft hij dit merkwaardige plichtsbefef? Een uitvloeisel van zijn sociale driften kan het niet zijn, want de drift zoekt bevrediging, lust. Terwijl de bevrediging van de sociale driften metterdaad zulk een lust schenkt, is het typische van sociaal gedrag, dat voortkomt uit plichtsbefef, dat men dingen doet, waarin men geen lust heeft. Men kan nog verder gaan en stellen, dat het menselijk gedrag in het algemeen zich slechts voor een beperkt gedeelte verklaren laat uit de bevrediging van lust. Er steekt ongetwijfeld een belangrijk waarheidselement in Sartre's opvatting, dat wij in het menselijk gedrag te doen hebben met de ontvouwing van een oorspronkelijk levensplan <sup>2)</sup>). De verwerkelijking van zulk een levensplan moge een zekere bevrediging geven (ze behoeft overigens in het geheel niet als bevrediging ervaren te worden: de mens kan zich in zijn levensplan als een lijdende mens geprojecteerd hebben) doch zulk een bevrediging ligt stellig niet meer op het niveau van de bevrediging van een lust, die zich van andere lusten onderscheiden laat. Men zal het bovendien Sartre toe moeten stemmen, dat men in de herleiding van het menselijk gedrag tot het resultaat van driften en strevingen gevaar loopt, den mens te reduceren tot de optelsom dier driften <sup>3)</sup>).

Er is nog een ander bezwaar tegen de hantering van de sociale driften

---

<sup>2)</sup> J. P. Sartre, *l'Être et le Néant*, 9me éd., in het bijzonder pp. 643 vlgg.

<sup>3)</sup> T.a.p.

als uitgangspunt ter verklaring van de menselijke behoefte aan gemeenschap. Men loopt gevaar verwickeld te raken in een valse dialectiek, die daarin bestaat, dat men die sociale driften ziet als gemeenschap-vormend en de Ik-driften als gemeenschap-schadend. Zowel het één als het ander is onjuist. De gemeenschap-vormende kracht van de sociale drift wordt alsdan overschat, omdat men voorbij ziet, dat de sociale drift qua drift erop gericht is, den lust van het eigen Ik te bevredigen, dat daarmee de maat aller dingen blijft. De gemeenschap eist echter het offer van dien lust, kan geen genoegen nemen met een gedrag, dat ook in zijn beste uitingen alleen op lust gebaseerd is. Omgekeerd evenwel ligt juist in de Ik-driften een sterke sociale factor besloten. Men ziet dat gemakkelijk over het hoofd, maar het feit ligt daar, dat de mens, die wil heersen, die erkenning zoekt en eer, die heerschappij, die erkenning en die eer niet in de eerste plaats zoekt bij dieren of dingen, maar bij mensen. Zijn Ik-driften kunnen alleen bevrediging vinden in een menselijke samenleving, die in die Ik-driften evenzeer voorondersteld is als in de sociale driften. Het maatschappij-vormend vermogen van de Ik-driften komt nergens sterker tot uiting dan in het *potlatch*-motief in tal van primitieve feesten en gebruiken. Men kan daarover zeer verhelderende inzichten opdoen in een boek als *Crime and Custom in Savage Society* van Malinowsky. Daarmede is natuurlijk niet ontkend, dat deze driften ook ontbindend op de gemeenschap kunnen werken. De ambivalentie in die werking doet alleen te sterker gevoelen, hoe weinig men vorderen kan door zich op die driften te beroepen.

Het voornaamste bezwaar tegen zulk een beroep op de menselijke driften schuilt echter ongetwijfeld hierin, dat men daarmee feitelijk verre blijft van den mens zelf. Het is een beroep op onpersoonlijke krachten. Maar de mens is meer dan die krachten, is meer dan de som van die driften. Men kan hem niet beschouwen als het product van dat driftleven en verder niets. Hij produceert zelf dat driftleven mede. Hij voelt er zich in ieder geval verantwoordelijk voor en tracht er stuur en richting aan te geven. Door alleen van zijn driften te spreken mist men hem zelf. Het is niet zo, dat ergens een duistere drift bewustzijn wekt van gemeenschapsbehoefte, maar daar is een mens, die gemeenschap zoekt. Dat is zeer zeker een mens met driften, maar ook met verstand, met verantwoordelijkheidsgevoel, met besef van schuld, een mens met een wil, met strijd, met leed, met verlangen, met hoop, een complete mens, die niet ergens als een abstractie is opgesteld, maar die midden in

een wereld staat, die hij herkent als zijn wereld, waarmede hij zeer concrete betrekkingen onderhoudt en onderhouden wil. Wanneer men de vraag, wat dien mens drijft tot gemeenschap, aldus verstaat, dat men hem daarin ziet als het lijdend voorwerp van een blinde drift, die zich een weg baant door zijn psyche, heeft men die vraag een totaal onjuisten inhoud gegeven. Want die mens zelf drijft, stuwt, dringt. Hij wil gemeenschap. En zo sterk is zijn drijven, dat hijzelf in dat drijven wordt medegenomen, zodat men vragen kan, wat drijft hem? Om op die vraag een antwoord te krijgen, zal men hem dus niet moeten zien als een stuk driftleven, maar als een levende werkelijkheid, een mens, die staat in een wereld. Alleen zo bestaat hij werkelijk: nu eens actief, begerend, strevend, willend, oordelend, dan weer passief, resignerend, gedwongen, zich onderwerpend of retirierend. Wat zijn in die verhouding van den mens tot zijn wereld de grondmotieven van de positie, die hij inneemt? Wat is die wereld van hem en voor hem, wat wil en moet hij in en van haar?

Hij behoort natuurlijk in de eerste plaats tot een mensengemeenschap. Daarin is hij geboren en zij heeft hem zijn meest waardevol bezit gegeven: zijn taal en uitdrukkingsmogelijkheden, een begrip van de wereld, waarin hij leeft, dat hem in staat stelt zich in haar als mens te handhaven, een kijk op het leven, die hem de wereld rondom hem acceptabel maakt, waar anderen, in een van het zijne verschillend milieu opgegroeid, niet zouden kunnen aarden. Die maatschappij is echter niet het enige, waartoe de mens behoort. De mens is een stuk werkelijkheid, dat deel uitmaakt van de totale werkelijkheid. Hij behoort ertoe, zoals een boom behoort tot het landschap. Zijn bestaan is gebonden aan de aarde als deel van de aarde. Hij kan alleen leven in en door en van de aarde, van haar leven en dampkring, in haar temperatuur, van haar producten, op haar bodem. Hij kan dat daarenboven slechts, zo hij plaats en functie inneemt binnen de menselijke gemeenschap, een verdwijnend klein plaatsje weliswaar, dat hij deelt met vele miljoenen anderen, met wie hij tezamen den factor mensheid vormt, maar welke factor als geheel weer met andere factoren samenwerkt in de bepaling van het aangezicht der aarde. De mens is deel in alle facetten van zijn bestaan. Hoe hij zich keert of wendt, hij blijft steeds deel, staat in een onverbreekelijke relatie tot dat geheel. Alleen als deel is zijn bestaan mogelijk en alleen dank zij dat deel-zijn deelt hij mede in de voortbrengselen, het wel en het wee van de aarde. Anders dan als deel is hij ondenkbaar: hij zou verdwijnen

als een nietige stip in de mateloze ruimten van het heelal. Doch zelfs indien hij zich aldus wist los te maken van de aarde, zou hij nooit meer kunnen worden dan deel van het heelal op de wijze, waarop de aarde deel is van dat heelal, doordat zij behoort tot een systeem, dat met andere systemen dat heelal vormt <sup>4)</sup>). Deel-zijn is de meest fundamentele eigenschap van alle dingen, doordat de meest eenvoudige bestaanswijze der dingen beheerst wordt door de aantrekkingskracht, die de moleculen op elkander uitoefenen. Er is geen bestaanswijze denkbaar, waarbij de dingen niet met elkander in relatie treden. Een treffende formulering van dien samenhang aller dingen dank ik aan een gesprek met Dr. Onvlee in de dagen onzer gevangenschap over de zijns-speculatie van het Thomisme (niet zulk een vreemd onderwerp in een kamp, dat voor een kwart bestond uit Katholieke missionarissen) waarin deze zijn kritiek op dit zijns-begrip aldus formuleerde: „Er is geen zijn dan zijn in relatie. Wij althans kennen het niet”. Zo is ook de mens alleen in relatie, in relatie met duizend dingen, duizend vormen, waarmede hij tezamen iets is, waarvan hij deel uitmaakt. Hij staat in het vele en is met het vele onlosmakelijk verbonden. Zonder die verbondenheid is zijn bestaan niet alleen zinloos, maar ondenkbaar, onbestaanbaar.

Nochtans is hij met dat deel-zijn niet waarlijk beschreven. De mens heeft het merkwaardig vermogen desondanks in allerlei opzicht ook geen deel te zijn. Hij kan zich van de dingen distantiëren, hij kan er zich buiten stellen en weigeren ergens deel aan te nemen. Hij gaat niet willoos met de dingen mee, maar hij staat er oordelend tegenover. Willend, wensend, werkend, baant hij zich een weg door de wereld en de ervaring, die de mens van zichzelf heeft, beperkt zich allerminst tot een ervaring van deel-zijn van de werkelijkheid (ofschoon die er wel degelijk toe behoort) maar is er tegelijk één van anders-zijn dan die werkelijkheid, van nog iets meer te zijn dan alleen maar zulk een deel. Daarin ziet hij zichzelf staande tegenover die wereld. Hij moet ook een zelf zijn, dat eigen zin en betekenis heeft, een subject, dat zich stelt tegenover de wereld, dat haar beoordeelt, bewerkt, dat haar beheerst, zoekt of vermijdt. Als subject neemt de mens een houding aan tegenover de wereld, waarin hij haar als anders dan zichzelf tegenover zich stelt. Daarmede ervaart zich de mens als anders en als meer dan alleen maar een stuk

---

<sup>4)</sup> Men vindt dat geïllustreerd in het verhaal van den gestorven hond, die zich rond den kogel beweging bleef in Jules Verne's Reis naar de Maan.

wereld, gelijk hem zijn deel-zijn zou moeten suggereren. Hij is een subject en de ervaring van dat subject-zijn kan hem zelfs leiden tot onverbondenheid, tot vervreemding, eenzaamheid en verlatenheid in het midden der wereld, waarvan hij deel is. In die vervreemding vraagt de mens zich af, of zijn bestaan wel zin heeft, of zijn zijn in de wereld wel iets meer is dan een „geworfen sein”.

De vraag naar den zin, die juist in deze situatie van onverbondenheid rijst, is een merkwaardige vraag. Zij veronderstelt allereerst een doorbreking van de eenheid van den mens met zijn wereld. Zolang die eenheid er is, kan zij niet rijzen. De mens, die waarlijk in de dingen staat, vraagt naar geen zin, want zijn bestaan heeft zin, daar zijn verbondenheid met de dingen zelf zin of zinvol is. Er is daarom wel enige reden voor het verwijt, dat filosofieren (dat immers een vragen naar den zin is) een neurotische bezigheid is. Er zijn echter maar weinigen, die het maken kunnen, zonder de hand in eigen boezem te moeten steken.

Dat de vraag naar den zin niet opkomt bij den mens, die waarlijk in de dingen staat, die dus waarlijk als deel leeft en doet in zijn wereld, toont aan, dat dat deel-zijn niet omgaat buiten het subject-zijn van den mens. Want die mens, die aldus verbonden is met de dingen, waarin hij leeft en werkt, houdt daarin niet op subject te zijn. Ook hij distantieert zich werkende en willende, maar aldus doende blijft er tussen hem en die dingen toch een verbondenheid bestaan, welke verbondenheid met het begrip zin nader wordt omschreven. Het is dus niet zo, dat het subject zich geheel aan het deel-zijn zou onttrekken en men dat deel-zijn zou kunnen opvatten als een fysisch of organisch-biologisch substraat. Het subject zelf moet deel worden en tegelijkertijd moet de mens in zijn deel-zijn subject blijven. Hij kan zich niet als een ding aan de dingen of aan de wereld overgeven. Hij blijft subject, ook waar hij zich overgeeft, want de overgave zelf is reeds een beslissing. Hij had ook kunnen besluiten zich niet over te geven. De overgave is bovendien een fatale beslissing, daar de mens vanaf de overgave ophoudt als subject te fungeren. Daarmede verliest hij zichzelf of beter, hij zou zichzelf verliezen, indien het hem mogelijk ware, zich waarlijk totaal over te geven. Doch daartoe krijgt hij de gelegenheid niet. Hij kan zich, afgezien van de mogelijkheid op zijn besluit tot overgave terug te komen, in welke mogelijkheid hij altijd subject blijft, misschien in een bepaalde situatie laten drijven, maar de volgende situatie stelt hem voor een nieuwe keuze, die altijd onvermijdelijk is. Ook wie niet kiest, kiest; wie weigert

een beslissing te nemen, beslist in de weigering of in de nalatigheid om te kiezen. Ieder ogenblik dwingt de wereld, de situatie, het geval, de gebeurtenis den mens tot handelen of tot niets doen, tot ja zeggen of neen, tot iets doen of iets laten. Dat valt niet te ontgaan en daarom beraadt zich de mens in al deze situaties op het hoe, het wat, het gevolg. Hij kan het natuurlijk ook laten, maar de gevolgen zijn onvermurwbaar. Zij presenteren zich, wat hij ook doet. Het feit, dat men de gevolgen niet alle overzien kan, doet niet af aan de noodzaak zich te beraden. Er zijn gevolgen genoeg, die men onmiddellijk zien kan. Alles dwingt den mens, naar die gevolgen te zien. Doet hij het niet, dan heeft hij morgen niet te eten of hij mist den trein, hij vat koude, komt onder een auto, hij krijgt elektrische stroom door zijn vingers of wordt ontslagen. De mens moge honderd maal deel zijn van de wereld, hij zal dat deel-zijn als subject moeten verwerkelijken of omkomen. En ook wanneer hij het laatste kiezen zou, blijft hij tot zijn laatsten snik subject.

Het subject moet dus deel worden. Van het subject, dat aldus in de wereld staat, zegt men, dat het op zinvolle wijze met zijn wereld verbonden is, dat het leven in die verbondenheid zin voor hem heeft. Zulk een subject kan beslissingen nemen, zonder zich van de wereld te vervreemden, zonder de tegenstelling tussen zichzelf en zijn wereld te activeren. Hij is als subject ingepast in zijn wereld en leeft uit dat ingepast zijn. Dat ingepast zijn is dus de zin, die problematisch wordt, wanneer men van zijn wereld vervreemdt. Zin is dan ook in de eerste plaats een relatie-begrip. Het duidt een verband aan, waarbij het één de noodzakelijke voorwaarde is van het ander, waarin de dingen als samen behorende worden gezien en wel op zulk een wijze, dat in dat samen behoren zich een richting onderkennen laat. De ene term is gericht op de bereiking van den anderen term. Daarin is het een relatie, die een actie in zich sluit. Het subject, dat in relatie staat tot iets of iemand anders, vat die relatie als een actie, als een beweging. Alleen zo kan het deel-worden. Activiteit, beweging is wezenskenmerk van het subject. Een statisch deel-zijn is voor het subject onmogelijk. Het zou er zich onmiddellijk weder aan moeten onttrekken. Wanneer verbondenheid echter tevens richting, actie is, kan het subject daaraan deelnemen.

Als relatie-begrip is de zin tevens uiterst variabel in belang en betekenis. Een handeling heeft zin, zo zij geschikt is tot bereiking van het doel, dat men ermede beoogt. Men kan echter ook spreken van den zin van het bestaan, waarin het woord bestaan alleen in schijn een statisch



begrip is, daar het bestaan van den mens juist gekenmerkt is door on-eindige dynamiek. Iets kan weinig zin hebben en veel zin; het kan ook een diepen zin hebben. Men spreekt van zinvol, zinrijk, zinledig, zinloos, van een dubbelen zin, van onzinnig, diepzinnig en lichtzinnig. Wanneer iemand in een bepaalde situatie over den zin van zijn bestaan niet nadenkt, betekent dat niet, dat hij zich niet bewust is van den zin van hetgeen hij op dat ogenblik doet. Het tegendeel is waar. Menselijk handelen is zinvol handelen: het is gericht op een doel en is — voor zover het werkelijk zinvol is — aan die doeleinden aangepast. De vraag naar den zin van het bestaan betreft echter niet de enkele situatie, waarin men zich voor het ogenblik zinvol met de dingen verbonden gevoelt, maar de verbondenheid van het subject in zijn totaliteit met zijn totale wereld. Zij rijst, wanneer de eenheid, die men in een bepaalde situatie door een zinvol met de dingen verbonden zijn ervaart, doorbroken wordt en men onzeker is geworden over eigen plaats en betekenis in de wereld. De vraag naar den zin van het bestaan betekent niet, dat men in een enkele op zichzelf staande situatie niet weet, hoe men zich daarin houden moet, maar dat men al wat men doet en niet doet ziet als mogelijkerwijze zinloos, d.i. zonder betekenis en zonder verband voor en met de wereld, en al wat er in de wereld geschiedt als mogelijkerwijze zinloos, als zonder betekenis voor zichzelf. Zodra men die vraag stelt, is men niet langer zeker van de richting der activiteit van het subject. De zin hield, omdat in den zin een richting vervat is, waaraan men zich houdt, een autoriteit in, aan welke de mens zich onderwierp. In de vraag naar den zin van het bestaan wordt deze autoriteit problematisch.

Het laatste maakt de vraag naar den zin van het bestaan tot zulk een uiterst gevaarlijke vraag. De zin was de wijze, waarop zich het subject als deel in de wereld schikte, zonder daarmede die wereld als meer dan zichzelf te erkennen. Als subject staat de mens immers steeds tegenover de wereld, die hij oordelende te boven gaat. De zin echter als richting, waarnaar zich de activiteit van het subject in zijn wereld schikt, heeft autoriteit en aan die autoriteit mag niet te veel getornd worden. Wanneer de mens vraagt naar den zin, onderwerpt hij dien aan een onderzoek en in dat onderzoek staat hij rechtend over den zin, dien hij als levensgrond zou moeten erkennen en waaraan hij zich zou moeten onderwerpen. Nu kan het uiteindelijk wel tot zulk een erkenning en onderwerping komen, maar het is zeker niet de reflectie, die in dat onderzoek werkzaam is, welke tot deze erkenning voert. De zin moet

geloofd worden en dat geloof is nimmer een product van reflectie, die in haar analytischen arbeid steeds verder gaat en altijd nieuwe vragen stelt, daarbij axioma na axioma aantastende. Die reflectie laat niets staan en keert zich tenslotte tegen het subject zelf, dat geen grond meer over houdt, waarop het staan kan, geen wereld, tegenover welke het anders is en meer dan zij. Zij moet daarom ergens een halt vinden en vindt die ook altijd in een geloof, in een diepste overtuiging, waarin de mens een richting vindt voor de verwerkelijking van zijn subject-zijn in de wereld. Zij vindt die zelfs daar, waar de zin van het bestaan uitdrukkelijk ontkend wordt en de mens voor niet meer gehouden wordt dan een „passion inutile”, waarin de mens tevergeefs zich verliest <sup>5)</sup>). In den grond der zaak geeft dit existentialisme wel degelijk richting aan het menselijk subject-zijn. Zijn wereld bestaat voor hem als middel, waarin en waaraan zich het subject in de bestaanswijzen van het „être pour soi” en „être pour autrui” verwerkelijkt. De zin van dat bestaan is in de verwerping van den ernst het spel, het spel aan den rand van den afgrond van den angst, waarin zich het subject overtuigt van zijn vrijheid en grootheid. Men vraagt zich wellicht af, waar hier in den zin het deel-zijn, het ingepast-zijn van het subject in de wereld is terug te vinden. Het antwoord luidt, dat het hier is omgebogen tot toeëigening van de wereld en het deel-zijn door het subject als middel, om er zijn vrijheid aan te verwerkelijken <sup>6)</sup>).

Men dient zich intussen te hoeden voor de fout, dat men de verbreking van de eenheid tussen mens en wereld op rekening stelt van de reflectie. De reflectie maakt haar slechts bewust. De oorzaak ligt dieper, n.l. in het subject-zijn van den mens zelf, waarin hij als zodanig staat tegenover de wereld en anders is dan zij, waarin hij wil en begeert, waarin hij zich zoekt te handhaven en te heersen, waarin hij doeleinden nastreeft en de wereld maakt tot een hem onderworpen object. Eén van de dingen, die het subject ook doet, is reflecteren, kennen. De eigenaardige structuur der kennis, die slechts tot stand kan komen door een daad van tegenoverstelling, waarin het gekende tot object wordt, is maar één van de uitingen, waarin het subject zich tegenover de wereld stelt.

---

<sup>5)</sup> J. P. Sartre, *l'Être et le Néant*, p. 708.

<sup>6)</sup> De vraag, of zijn laatste boekje, *l'Existentialisme est un Humanisme*, een terugkeer inhoudt tot een zekere mate van „esprit de sérieux” moet hier buiten beschouwing blijven.

De oorzaak van de doorbreking der eenheid ligt daarom dieper dan de kennis alleen. Zij ligt hierin, dat de mens zich als subject aan zijn wereld vergreep, die hij ontmoette als weerstand en die zich nu tegen hem keert als vijand. Zij ligt ook daarin, dat de mens als deel der wereld vergat een subject te zijn en zichzelf aan de wereld verloor, zodat hij zich herkent als een stuk wrakhout, dat zijn ware subjectiviteit verspeelde, dat in willoos meedrijven zijn waardigheid wegwierp en zich nu schamen moet. Zij ligt tenslotte ook daarin, dat de wereld zelf zich keert tegen den mens en bij allerlei gelegenheden zijn vijand blijkt, die hem tyranniseert. Steeds opnieuw ontdekt de mens, dat er iets fout is tussen hem en de wereld, wier deel hij is. Ofschoon hem dat in de reflectie bewust wordt, is het zeker niet zij, die hem dat onthult, maar het échec, waarin de doorbreking der verbondenheid een feit wordt. Dat échec is bovendien niet iets toevalligs, het is onvermijdelijk. Het is thema van het menselijk leven.

Dit mag er echter niet toe verleiden, de reflectie als van geen waarde te verwerpen. In de bewustwording van het échec voltrekt zich nog iets meer dan die bewustwording alleen. Zij activeert daarin die doorbreking en onthult den mens zijn zelf-zijn tegenover de wereld, anders dan de wereld en daarin de wereld te boven gaande. In haar wordt het bewust-zijn tot zelfbewustzijn, waarin de mens zich oordelende boven de wereld verheft, waarin hij uitgaat boven zijn minuscule deel-natuur en zich kennende stelt tegenover de oneindigheid, zonder door haar verbrijzeld te worden. Daar wordt hij als magische mens tot niet minder dan medewerker der goden, als Faustische mens in de beoefening der wetenschap tot wetgever van het heelal. De mens is groot in zijn zelfbewustzijn en er is niets in of boven het heelal, dat voor zijn denken ontoegankelijk schijnt. In hem voltrekt zich het merkwaardig verschijnsel van het schepsel, dat scheppersrol speelt, dat zijn richtsnoer over de aarde trekt, wat de dichter van het boek Job nog zag als het goddelijk prerogatief bij uitstrek (38 : 5).

Met dit alles is een onoplosbare tegenspraak gegeven. De mens is zowel deel van de wereld als meer en anders dan de wereld en moet het noodzakelijk beide zijn. Slechts als verantwoordelijk mens kan hij trachten die wonderlijke en gecompliceerde taak te vervullen van als subject deel, als deel subject te zijn. Het gelukt hem echter nooit geheel. Het subject wil zelf uitmaken hoe het subject en hoe het deel zal zijn. Als deel echter wordt het subject gedrongen en in zijn vrijheid beperkt,

het raakt gekneusd in den strijd en wordt opgeslokt door maatregel en conventie. In de plaats van het èn dit èn dat schuift zich voortdurend een òf dit òf dat in de verlokking zich vergetend aan de wereld te verliezen, in de verleiding de wereld overheersend aan zich te onderwerpen. De drang en de noodzaak zich naar beide zijden te verwerkelijken zijn zo sterk, dat zij voortdurend alle verhoudingen scheef trekken en den mens storten in een nimmer eindigend conflict, waaraan hij zich niet onttrekken kan, omdat hij zowel van binnenuit als van buitenaf gedrongen wordt, het juist verkeerd te doen. Hij kan ook niet één van beide, het deel-zijn of het subject-zijn kiezen, want hij is beide en moet beide verwerkelijken. Hij staat daarmee in een tragisch conflict, want de onvervulbaarheid der taak vervult hem met oneindig verlangen en oneindige schuld: verlangen naar de vervuldheid van beide en schuld om de onvervuldheid. In het volgende zal in de eerste plaats dat verlangen aan een nadere analyse worden onderworpen, want in dat verlangen ligt de behoefte aan gemeenschap met een andere werkelijkheid besloten, daar die gemeenschap als zinvolle verbondenheid met de wereld in deze empirisch bepaalbare werkelijkheid onvervuld blijft. Op deze zijde van het menselijk conflict moet daarom het meest den nadruk vallen, al zullen wij later nog ampele gelegenheid vinden, ook op die andere zijde, de schuld, terug te komen.

### III. *De verenkeling*

Het verlangen naar de vervulling der gemeenschap is zo oud als de mensheid. Men kent het reeds uit de smartelijke geschiedenis van Iris en Zephyr, door Perk opnieuw bezongen:

... en zijn zucht jaagt, mij arme, in de lucht,  
En een boog van tintelende kleuren  
Is mijn spoor, als ik wijk naar het droomerig rijk,  
Waar ik eenzaam om Zefier kan treuren.  
Hij mint me als ik hem. . . , maar zijn lach, zijn stem,  
Zijn kus. . . is een zucht: wij zwerven  
Omhoog, omlaag; wij willen gestaêg  
Maar wij kunnen nòch kussen nòch sterven.

Hoe, waar wordt die verlatenheid den mens bewust, welke hij zoekt te ontkomen in een steeds nageiaagde gemeenschap? Het is immers niet

zo, dat hij het feit der onvervuldheid voortdurend als aan den lijve voelt. Men ziet eer het tegendeel. Wie den mens gadeslaat, die bezig is met zijn dagelijks werk, krijgt veelmeer den indruk, dat hij daarin met de dingen in zinvolle verbondenheid verenigd bezig is. Waar ontstaat hier de mogelijkheid tot ontdekking van het feit, dat die zinvolle verbondenheid desondanks niet ten volle te realiseren valt?

Inderdaad is de arbeid een zegen voor den mens. Hoewel hij werkende tegenover de dingen staat, is hij tegelijk met hen bezig. De tegenoverstellende distantieering, die zich daarin voltrekt, gaat volkomen schuil achter den band, die in het werkzaam zijn met de dingen gegeven is. In die werkzaamheid is men, alle tegenoverstelling ten spijt (die vaak zeer uitdrukkelijk is: men houdt het voorwerp, dat men bewerkt, in de hand en beziet het, men draait het om, om het eens op een andere wijze te proberen) waarlijk in de dingen. Het als subject toch van de dingen gedistantieerd zijn heeft hier den vorm van een heerschappij, waarin de mens als homo faber zijn deel-zijn en zijn anders-zijn in een gelukkige combinatie realiseert. Het is een goed ding een werkstuk te hanteren. Men houdt het in de hand, men maakt er iets van, het wordt in die hand tot iets, dat bruikbaar is of mooi. Het wordt tot iets nieuws, dat men, wanneer het gereed is, opnieuw op zal nemen om het nog éénmaal te bezien teneinde zich te overtuigen, dat het goed is. Die glorie van het werkmeesterschap is een schoon ding. De intellectuele mens kent haar veel te weinig; hij ziet meestal met enig dédain neer op dien „knutselaar”. Hij mist daarmee echter een goed ding in zijn leven, want het is een schoon ding, iets in de hand te houden, dat men zelf gemaakt heeft.

De schoonheid van dat werkmeesterschap, waarin de mens aan de dingen zowel zijn deel-zijn met hen als zijn meer en anders zijn dan zij realiseert, mag echter niet blind maken voor het risico, dat eraan verbonden is. Deze heerschappij staat als alle heerschappij onder de bedreiging van het échec. Het werkstuk kan mislukken. Of het gelukt wel, maar het blijkt onverkoopbaar. Geen nood, de mens probeert het opnieuw of hij maakt iets anders. Doch het werk kan weder en weder mislukken, de waardering voor het werk kan keer op keer uitblijven. Men verdient zijn brood niet. Het is alles vergeefs. Het échec nadert, waarin de mens niet meer triumferend als meester tegenover de dingen staat, als nuttig mens in de wereld werkzaam is, als meester in zijn vak erkenning vindt, doch integendeel de wereld als vijand tegenover zich ervaart. De wereld, waarvan hij deel uitmaakt, geeft hem de plaats niet,

gunt hem het verlangen, dat eenvoudige verlangen niet, dat hem dreef. Waar is hier zijn deel-zijn gebleven? Wat rest hem anders dan de ervaring, dat dat deel-zijn er niet werkelijk is? Al zijn doen in de wereld en met de wereld en haar dingen wordt zinloos; hijzelf een eenzame, die door haar verlaten, uitgestoten is.

Het is echter niet alleen in het werk, in het heersen, in het streven, dat het échec dreigt. Er zijn ook verhoudingen in het menselijk leven, waarin hij ten nauwste verbonden schijnt met die wereld en hij in haar en met haar op de meest uitgesproken wijze als deel functioneert. De meest geperfectioneerde vorm van zulk een deel-zijn, waarin de mens de voldoening smaakt der werkelijke verbondenheid en waarin toch geen sprake is van zijn eigen ondergang als subject, dat tevens anders is dan de wereld, waarvan hij deel uitmaakt, is stellig die der liefde. In die relatie der liefde vindt hij de gelegenheid zich geheel uit te spreken, daar vindt hij de vertrouwde ziel, die hij alles mededelen kan, wat hem op het hart ligt. Daar is hij volkomen verbonden met hetgeen niet zijn Ik is. Het is een relatie, waarin hij dient, waarin hij geeft, waarin niet het eigen belang maatgevend is, maar dat van den naaste en waarin hij toch waarlijk zichzelf blijft. Liefde betekent immers niet een depersonalisatie, waarin de mens zijn subject-zijn verliest en volkomen opgaat in het voorwerp zijner liefde. Zij is een levende betrekking, waarin men geeft en ontvangt, waarin de mens worstelt en strijdt. Zij is mogelijk, doordat de mens beschikt over middelen om van en uit zichzelf aan anderen mede te delen. In dat vermogen strekt het Ik de handen uit en grijpt die van een ander Ik. Zo komen ze in levend verband tot elkander te staan, waarin zij elkander van zichzelf geven en al wat zij bezitten hun gemeen goed wordt. Het gaat er nu maar om, hoever dat alles reikt, hoe diep die gemeenschap gaat, waarin de mens zijn deel worden met een ander Ik ervaart als een deel- worden, waarin hij ook in en met zijn anders-zijn betrokken is.

Het gaat er hier niet om, dat de liefde van den mens soms het wederwoord niet vindt, waarnaar hij uitzag. De ongelukkige liefde is stellig heel pijnlijk, dramatisch soms, maar dat is op zichzelf geen reden, boze dingen van de liefde te zeggen. Het gaat hierom, of de liefde de volkomenheid heeft, die de mens van haar verwacht. En dan moet erkend worden, dat zij die mist. Er ontbreekt iets aan die liefde en aan die gemeenschap. Er staat iets in den weg, waardoor zij nooit volkomen wordt, een laatst geheim, dat niet geopenbaard mag worden, een geheim,

dat de mens van zichzelf misschien niet eens kent, omdat de censor in zijn binnenste het niet tot zijn bewustzijn door laat dringen. Hoe zou de mens den ander kunnen geven, wat hij zelf slechts onvolkomen bezit? In deze reserve ligt het misverstand gereed, dat elke verhouding van mens tot mens onder het juk der onvolkomenheid en zelfs dat der onechtheid buigt. Het eigen Ik stelt zich in den weg. Het houdt het meest intieme vast en laat het niet los. Het kan en het wil het niet met anderen delen. Het is ook de vraag, of de taal in staat is, dit meest intieme weer te geven. Men kan dan dat onvermogen echter niet op haar rekening schuiven, maar alleen op het feit, dat de gemeenschap van mens tot mens blijft binnen de sfeer van het perifere of betrekkelijk perifere zieleleven, zodat alles wat daarboven uitgaat, naar haar aard geen uitdrukkingswijze vinden kan in de taal, die het instrument is van den werkelijken omgang van mens tot mens in zijn feitelijkheid. Die feitelijke omgang bereikt maar een beperkte mate van intimiteit. Het is ook niet zo, dat de ene mens, dank zij zijn bijzonderen aanleg, erin slaagt in deze mededeling der intieme dingen van zichzelf belangrijk verder te komen dan de andere, want ondanks de verschillen, die hier ongetwijfeld aanwijsbaar zijn, blijven allen onder de bedreiging van het échec der liefde door deze onvolkomenheid. Ook de in sociaal opzicht best geslaagde mens leeft eronder. Hij moge gelukkig getrouwd zijn, een man vol zelfopoffering en zielsinzicht, gezegend met een uitnemenden kring van vrienden, hij blijft in en ondanks dit alles aan een limiet gebonden, die hij nimmer overschrijden kan. Ook hij is niet in staat met wien ook een volkomen gemeenschap te realiseren.

Dit alles is niet nieuw. Het is het thema van vele gedichten en van vele boeken. Een vorige generatie symboliseerde haar teleurstelling nog in de geschiedenis der ongelukkige liefde. De weerklank, die zulke verhalen als Theodor Storms Immensee ook thans nog enigermate bij ons vinden kunnen, berust op het feit, dat eigenlijk iedere liefde ongelukkig is. Wij kennen de situatie. Wij plegen haar alleen met groter openhartigheid uit te spreken. Ik citeer hier uit een willekeurigen roman, die mij in handen kwam in de dagen, dat ik met deze dingen bezig was. Het is *The green Bay-tree* van Louis Bromfield, de passage, waar de oude Julia Shane haar moede wijsheid mededeelt. "And no one ever really knows any one else. There is always a part which remains secret and hidden, concealed in the deepest part of the soul. No husband ever knows his wife. . . . and no wife ever really knows her husband. There is always

something just beyond that remains aloof and untouched, mysterious and undiscernable because we ourselves do not know just what it is. Sometimes it is shameful, sometimes it is too fine, too precious ever to reveal. It is quite beyond revelation even if we chose to reveal it" 7). Zo blijft de gemeenschap altijd "yust beyond". Men komt er net niet aan toe.

Dat wil dus zeggen, dat ook de liefde onder den ban staat van het échec, dat dus zelfs in deze voor de beleving van waarachtige en alles vervullende gemeenschap meest gunstige vorm de gemeenschap als volkomen gemeenschap onbereikbaar blijft. Men vraagt wellicht, of er reden is, dit tragisch te nemen. Aangezien het nu eenmaal zo is, kan men immers niet beter doen, dan het rustig als feit aanvaarden en over te gaan tot de orde van den dag. Wat is daar tegen?

Tegen is er natuurlijk niets. Er is alleen maar voor. De tragedie is echter, dat zulk een eenvoudige acceptering van het nuchtere feit niet mogelijk is, althans niet op de wijze, waarop men berust in het feit, dat men met pensioen moet gaan of geopereerd moet worden. Ook dat zijn onaangename dingen en waarlijk geen trivialiteiten, maar men onderwerpt er zich aan en men stelt er zijn leven op in. Doch hier ligt de zaak wezenlijk anders. Het échec van den arbeid, het échec van het ondernemen, het échec der liefde stelt den mens de vraag naar zijn verhouding tot de wereld. Het wekt bij hem het bewustzijn, dat hij tegenover de wereld en los van de wereld staat. Wanneer hij tot haar behoort, is dat alleen in theorie zo. Werkelijkheid is voor hem, dat hij één is der velen, die even goed gemist kunnen worden. Niet, dat hij deel is, ervaart hij, maar dat hij anders is dan wereld, individu, los van haar, onverschillig voor haar. Gelukkig is de mens met al de vezelen van zijn bestaan aan de wereld gebonden en die knappen waarlijk niet alle tegelijk af onder den druk van een enkele soortgelijke ervaring. De mens voelt zich, ook wanneer hij leeft onder den druk van het échec, nog niet aanstonds verlaten. Doch wel is het zo, dat, wanneer eenmaal het wantrouwen is gewekt, de zekerheid is verstoord, waarin men aan het leven deelneemt, elk volgend échec weer meer wegneemt van dat vertrouwd gevoel van verbondenheid, waarin men stond. En aangezien het échec nimmer een zeldzaamheid is in het leven, is de kans op de ontdekking dier principiële eenzaamheid groot. Dan breekt zich het gevoel der ver-

---

7) Pp. 143, 144 van de Pocket Book Edition.



latenheid baan. Zich daartegen te verzetten met de overweging, dat de beleving ener volkomen gemeenschap nu eenmaal geen onmogelijkheid is voor den mens en men zich over zijn deel-zijn geen zorgen behoeft te maken, aangezien men reeds door het simpele feit van zijn bestaan deel is, of men dat als zodanig ervaart of niet, geeft hier geen baat. Die overweging is van puur reflectoiren aard, brengt daarom met zich de beleving van de in de reflectie begrepen distantiëring der werkelijkheid en roept vanzelf de tegenspraak op, dat een deel-zijn, waarvan men niets bemerkt en dat men niet realiseren kan, geen waarde heeft, daar het onmachtig is den mens in den zin van het bestaan een leidraad te bieden, waarop en waarnaar hij zijn leven richten kan. Waar dat ontbreekt is al dat spreken over deel-zijn niet meer dan een wat zure grap, daar wordt de verwijdering tussen mens en wereld bewust in het gevoel van verlatenheid en verenkeling. Wie zich aldus gevoelt is een ongelukkig mens en het is noodzakelijk die sensatie in haar uitingen nader te bezien. Vooraf echter dient de situatie, waarin de mens zich bevindt, nogmaals duidelijk te worden samengevat, daar te dien aanzien groot misverstand mogelijk is, waardoor het essentiële van zijn moeilijkheden uit het oog verloren wordt.

Zulk een misverstand valt met name op te merken in het existentialisme, waar het het subject-zijn van den mens als het enig werkelijke naar voren schuift. Een goed voorbeeld daarvan levert een opstel van S. Vestdijk, waarin hij de dissertatie van Beerling bespreekt <sup>8)</sup>. Het is in wezen een kritiek op Heidegger en het onderscheidt zich daarin van vele andere vertogen van existentialistische zijde, dat het van grote helderheid is. Ook Vestdijk spreekt over de menselijke eenzaamheid en zegt daarover o.m. het volgende: „Dit is het kardinale kenmerk van ons bestaan: onze naaste *is* ons vreemd, maar hij verlost ons, door woord en daad en uitdrukkingsbeweging, hem als onze naaste te beschouwen, wat hij natuurlijk in zekere zin óók is, zonder dat dit evenwel ook maar iets van de volstreckte en principiële isolatie te niet kan doen. De monade heeft geen vensters, — maar de interindividuele levensverschijnselen van maatschappelijke, sympathetische of geestelijke orde trachten ons zoo dringend van het tegenovergestelde te overtuigen, dat niemand minder dan Leibniz er voor noodig was om ons deze nuchtere waarheid niet uit het oog te doen verliezen. Wij kunnen de ander niet worden, niet zijn,

---

<sup>8)</sup> Existentie en Eros, De Nieuwe Stem 1946, pp. 455—472.

niet begrijpen, niet aanvoelen, anders dan door een instinctieve of overwogen daad van plaatsvervangende of identificatie, die zich toch weer geheel binnen de grenzen van de eigen psyche blijkt af te spelen. Deze paradoxale vereniging, die eigenlijk niet zou mogen bestaan, — het leven toch is één groot geheel, één stroom, wij lijken meer op elkaar dan wij van elkaar verschillen, voor het oog van den „buitenstaander” zijn wij vaak zonder meer verwisselbaar, — wordt daarom onder bepaalde omstandigheden als een dwang gevoeld, als een verbod om meer te zijn dan men is, terwijl niemand toch zeggen kan waarvan de dwang uitgaat, of wie het verbod uitvaardigt. De paradoxale vereniging als zoodanig blijft immers verborgen, juist krachtens haar paradoxaliteit: iedereen leeft in de veronderstelling, dat men wel degelijk met zijn medemenschen in contact kan treden”<sup>9)</sup>).

Het is niet onze bedoeling stil te staan bij de hier ondernomen subjectivering van de kennis. Waar het ons om gaat is, dat hij allen nadruk, door Vestdijk op het paradoxaal karakter der vereniging gelegd, de paradox hem feitelijk ontschiet. Ofschoon hij cursiveert, dat de vereniging feitelijk niet zou mogen bestaan en zich bewust toont, dat het leven één groot geheel is, zegt hem dat geheel tenslotte niets. Het blijft phenomeen en de enige ware werkelijkheid is uiteindelijk de monade. De realiteit van de wereld is daarmee niet ontkend, maar wel, dat de mens er deel van uitmaakt en hierin staat hij geheel op het standpunt van Sartre, dat zich reeds in Heidegger's kwalificatie van het *Sein* als *Dasein* voorzien liet. De wereld is niet meer dan voorwaarde voor de verwerkelijking van het subject en heeft geen eigen, van het subject onafhankelijke zin. Hier werkt een opvatting van de kennis door, die uit vrees voor een naïef realisme, het hoofdaccent vallen laat op den kenner, het subject, dat in het zelfbewustzijn de garantie vinden moet voor de juistheid en waarheid van zijn kennis. Doch met dat alles heeft men voorbij gezien, wat het begin en de voorwaarde is van alle kennis, n.l. dat er tussen kenner en gekende een relatie bestaan moet, wil er van mogelijkheid van kennis sprake zijn. De kennis doet niet anders dan dit fundamentele feit ontvouwen, dat er relatie bestaat tussen den mens en alle dingen, die hij op zijn weg ontmoet. Die relatie is de eerste voorwaarde van alle kennen. Zij is geen gevolg van die kennis, zij gaat eraan vooraf. Zonder haar is geen kennis denkbaar. In die gerelateerdheid van

---

<sup>9)</sup> O.c., p. 463.

den mens met alle voor hem kenbare fenomenen staat hij als deel in zijn wereld, naar de wijze waarop reeds de fysieke natuur de samenhang van alle dingen leert in de aantrekking, die de moleculen op elkander uitoefenen. Het deel-zijn, het gerelateerd zijn is een zo fundamenteel gegeven van alle zijn, dat elke beschouwing van den mens, die zich concentreert op zijn subject-zijn, noodzakelijk de werkelijkheid mistekenen moet en wel uit moet lopen op niets anders dan de ontdekking van zijn principiële eenzaamheid, zijn „Unzu Hause“ en „geworfen sein“. Wanneer men de gerelateerdheid van den mens met alle dingen, met zijn wereld, die men erkent in zijn „in der Welt sein“, nalaat te erkennen als deel-zijn, moet men daar noodzakelijk uitkomen. Wat echter wil in-relatie-staan anders zeggen dan deel-zijn?

Daarmede is niet gezegd, dat de ontkenning van het deel-zijn op een vergissing berust. Zij is hier een noodzakelijkheid, omdat aan de wereld eigen zin en betekenis is ontzegd. Evenmin is met dit alles ontkend, dat de mens in zijn wereld „Unzu Hause“ zijn kan, noch ook aan het feit zijner principiële verenkling iets afgedaan: het is alleen onderkend in zijn waarlijk paradoxe gedaante, omdat de mens tegelijk deel is van, tegelijk behoort tot die wereld, waarin hij niet thuis is. Eerst nu is het mogelijk zijn situatie in de wereld waarlijk te onderkennen. Hij moet zich in die wereld verwerkelijken zowel als deel als als subject, is dus niet ten volle deel en subject, maar *is* tegelijk in die wereld reeds deel en subject. De paradox ligt hierin, dat hij als deel subject moet zijn en als subject deel. Zijn subject-zijn rukt hem uit het deel-zijn, doordat het zich tegenover de wereld stelt, zijn deel-zijn verdrukt zijn subject-zijn, doordat het het subject aan de wereld onderwerpt. Als deel is hij gebonden, als subject is hij vrij. Vrijheid en determinisme zijn beide waar; het dispuut over den vrijen wil gaat onmiddellijk terug op het innerlijk dispuut tussen het subject-zijn en het deel-zijn. Men vraagt zich wellicht af, waar hier de eenheid van het menselijk wezen blijft. Die eenheid is opgave. Haar enige mogelijkheid is de zin, welken wij hierboven leerden kennen als de wijze, waarop zich het subject zijn deel-zijn realiseren kan, daar hij richting wijst en niet zelf wereld is, zodat hij autoriteit kan hebben, wat de wereld zelf, omdat het subject anders en meer dan wereld is, niet hebben kan. Evenwel, die autoriteit is niet onbetwist. Telkenmale verheft zich de reflectie boven haar en bedreigt haar, ontkennt haar zelfs. De zin moet geloofd worden; men moet zich aan haar onderwerpen. Die eerste onderwerping is de daad, waarin zich de een-

heid van deel-zijn en subject-zijn voltrekt. Dat is zelfs het geval, waar het subject van de wereld niet meer weet te maken dan een middel tot zelfverwerkelijking. In die daad wordt het deel subject en het subject deel. Daarom is die daad een gewetensbeslissing. Doch daarmee lopen wij ver vooruit op hetgeen hier aan de orde is.

#### IV. *De gevolgen der verenkeling*

Hiervoor merkten wij op, dat wie zich verlaten en verenkeld gevoelt, een ongelukkig mens is. De ontdekking van dat feit kan de mens echter op verschillende wijzen maken. Het kan zijn, dat hij haar ervaart op in hoofdzaak cerebrale wijze, het kan zijn langs den weg van het uit de diepte opstijgend affect. Wij willen hier beide wijzen wat nader beschouwen.

Met de eerste heb ik in het bijzonder de sensatie op het oog, welke den mens plotseling overvallen kan, dat hij alleen staat en met zijn omgeving feitelijk niets te maken heeft. Ik herinner mij die sensatie levendig uit mijn studentenjaren en ik meen, dat zij voor velen niet vreemd is. Zij komt plotseling over den mens, zij overvalt hem op een willekeurig oogenblik (zo schijnt het tenminste), op een feest, onder vreugde en muziek, bij een plechtigheid. Zij is van zeer uiteenlopende intensiteit. In zwakker vorm maakte ik haar ook in later jaren nog mee: in Japanse gevangenschap, wanneer wij eindeloos aangetreden stonden voor één of andere onplezierige, met slaan en heel veel schreeuwen verbonden plechtigheid, had ik enige malen het onder die omstandigheden benijdenswaardige gevoel, dat dit alles niet echt was, alleen maar een eindeloze farce, een spel, waarin ik meemarcheerde, maar niet bij hoorde. Het meest eigenaardige was, dat er ook met de regenbomen, naar wier breed bladerdak ik keek, iets gekks was, dat ik niet thuis te brengen wist. Ik heb bij latere Japanse onplezierigheden meermalen vergeefs getracht, dat gevoel weer bij mij op te wekken.

Anders echter was het verloop in mijn jeugdjaren. Wel was ook daar het gevoel aanwezig van er niet bij te behoren, maar het was sterker. Niets van wat er gebeurt, gaat mij aan. Het is alles weer volstrekt zinloos (en dat met veel minder reden). De mensen, wier namen ik ken, mijn vrienden, ken ik in werkelijkheid niet. Wat weet ik van wat er in hen omgaat? Zij zijn mij volkomen vreemd en ik weet plotseling zeker,

dat wij daar allen vreemden voor elkander zijn, samen iets doende, dat slot noch zin heeft. Het enige, dat werkelijk is, ben ik. De anderen konden er evengoed niet zijn, want tussen hen en mij is geen verband. Ook de gehele entourage is niet werkelijk: de grond, waarop ik sta, de hemel boven mij, de zee, waarover ik uitzie, ze bestaan wel, maar niet als iets, dat met mij en waarmede ik te maken heb, het zijn louter toevalligheden buiten mij, zinloze accidenten, die alleen maar schijnbaar werkelijkheid zijn. Ik ben er los van, ook in tijdelijken zin, want vóór mij bestaat er niets en niemand en na mij zal er niets en niemand meer zijn. De gehele sensatie is kosmisch van aard en vervult mij met een onuitsprekelijke leegte. Ik zweef in de lege ruimte en kan zelfs die de mijne niet noemen. Het is alles vreemd, ijl. Gelukkig zijn het leven en de wereld nog jong; ik krijg er genoeg van en schud de hinderlijke gedachte van mij af. Ik maak een praatje met den eerste den beste en amuseer me. De sensatie is geweken. Het is alles maar een ogenblik geweest, een flits van weten om die eenzaamheid. Zij wordt geen zich opdringende werkelijkheid. Het meest merkwaardige in deze sensatie is het kosmisch moment, dat ook in den zwakkeren vorm (de bomen!) niet ontbrak.

Opdringende werkelijkheid wordt de verenkelling in den angst, waarover Vestdijk een belangwekkende beschouwing geeft, die zich nauw aansluit bij Sartre's analyse van den angst als het affect, verbonden met de volstreckte vrijheid van den mens, zoals bij de duizeling, wanneer de mens staat voor de vrijheid zich omlaag te storten in de diepte. De angst voor de vrijheid is de angst der verenkelling. Volstreckte vrijheid betekent immers, dat men volstrekt geen deel meer is, dat alle banden verbroken zijn en men de totale verantwoordelijkheid te dragen heeft. De verbreking dier banden betekent echter tevens, dat de wereld in haar totale grootheid tegenover den nietigen mens komt te staan en hem bedreigt. Wij kunnen echter niet beter doen dan hier het woord laten aan Vestdijk, die juist de verenkelling zeer goed tot haar recht doet komen:

„Men stelle zich een roofdier in gevangenschap voor. Buiten de staven van zijn kooi lokt de vrijheid, waarvoor het roofdier geschapen is; maar de vrijheid is onbereikbaar voor hem, en daar deze onbereikbaarheid niet doorzien, begrepen en aanvaard wordt en zich telkens schijnt te zullen opheffen, wordt zij als een vage dreiging gevoeld, waartegen men zich niet te weer kan stellen en die bijgevolg angst opwekt. . . .

Men veroorlove mij terug te grijpen naar een jeugdervaring. . . . Het

gaat hier om de droom van een 6-jarig jongetje over zijn moeder, van wie hij veel houdt, een zachte vrouw, die hem nooit bedreigd heeft. Bijzonderheden van de droom doen hier weinig ter zake; hoofdzak is de volstreckte *vreemdheid* van de moederfiguur, die zich op een afstand voortbeweegt en de jongen aanstaart. Deze droom nu wekte een exquisiet demonisch angstgevoel bij mij op, een aandoening van waarlijk „existentiële” betekenis, — een ervaring, zooals men er misschien maar twee of drie in zijn leven opdoet, waarin de grondslagen van het eigen bestaan tegelijk schijnen te verzinken en te worden doorzien. Over deze droom, die ik steeds als een kostbaar geschenk van de „Mütter” (met mijn eigen moeder als bescheiden plaatsvervangster) heb beschouwd, sprak ik eens met een psychanalyticus, die de bekende verklaring door middel van het Oedipuscomplex voorstelde. Maar dat ging mij, toen reeds, lang niet diep genoeg. Instinctief weigerde ik aan te nemen, dat de autoriteit van de vader en het zelfopgelegd verbod dat daaruit ten aanzien van de moeder resulteert, *deze* demonische angst van *deze* zeer speciale gevoelston kon hebben opgewekt, al wil ik geenszins ontkennen, dat het Oedipus-complex in dergelijke primordiale affecten een maar al te vruchtbare voedingsbodem vindt. De verklaring moet m.i. in een geheel andere richting worden gezocht: in het plotseling doorbrekende inzicht in de vreemdheid van wat tot dusverre steeds als het meest vertrouwde was beschouwd, als een plotselinge ontlading van gedurende het dagelijksch leven gesummeerde, doch niet opgemerkte „vreemdheidsprikkels”, die van de moeder uitgingen, zooals zij van ieder individu op ieder ander individu uitgaan. De vreemdheid *als zoodanig* is niet demonisch, niet angstwekkend. Zij wordt dit eerst in de paradoxale combinatie met de maximale vertrouwdheid: de moeder is *tegelijk* moeder en Sphinx, mensch en demon, vrijheid en kooi, — men weet niet meer hoe men reageren moet, — men heeft geen houvast, — men wordt bang. . . . Uitdrukkelijk wil ik erop wijzen, dat deze droom, en de erin losbrekende angst, niet „neurotisch” zijn, of hoeven te zijn. . . .”<sup>10)</sup>

Het belang dezer uiteenzetting ligt vooral in de rationele verklaring van den angst, die in de neurose, maar ook in het leven der normalen zulk een grote rol speelt. Het ligt voor de hand, dat in deze verbreking van de relatie tussen mens en wereld angst optreedt. Er behoeft nog

---

<sup>10)</sup> Id., pp. 464 vlg.

geen sprake te zijn van een bewust geworden verenkeling, van volledig doorleefde eenzaamheid. De verbreking der gemeenschap is er ook reeds in de gedeeltelijke verenkeling. Het is uiterst leerzaam, dat deze droom optreedt bij een zesjarig kind, dat ogenschijnlijk in een nog volkomen harmonie met zijn milieu leeft. Het staat nog maar aan het begin der loswikkeling uit de onbewuste en ongeweten eenheid, maar het reageert met een opmerkelijk fijn gevoel op deze loswikkeling. Het ziet zich zijn levensgrond ontglijden, zijn moeder, die hem aanstaart. Maar hij kan niet bij haar. Wijst het er niet op, hoeveel intensiever de angst moet zijn, wanneer de wereld in een échec van het leven nog veel verder verwijderd is geraakt? Vestdijk wijst in verband met zijn droom op de mogelijkheid ener verklaring uit het Oedipus-complex. Hij verwerpt haar en raakt slechts in het voorbijgaan de mogelijkheid aan van verband tussen deze vervreemdingservaringen en het optreden van een Oedipus-complex. Zou het niet zo kunnen zijn, dat eigenlijk veel van deze zgn. uit dat complex stammende dromen in wezen teruggaan op een dergelijke vervreemding? De vraag is niet zo ongemotiveerd, als het wellicht schijnt. Wanneer ik de uiteenzettingen van Künkel goed begrepen heb, ziet hij in de traumatische ervaring van de loswikkeling van het kind uit hetgeen hij het oer-wij noemt, de relatie tussen moeder en kind, de oorzaak van de voornaamste psychopathologieën der kinderjaren. Men moet haar voor een zeer belangrijke gebeurtenis houden. Zou het zo ver gezocht zijn de ontwikkeling van het Oedipus-complex hiermede in verband te brengen? In de relatie tussen moeder en kind is het in de eerste plaats de vader, die haar doorbreekt in dezen zin, dat tussen hem en de moeder een bijzondere relatie bestaat, aan welke het kind geen deel heeft. Vooral het leven van de moeder met den vader is het voor hem vreemde deel van haar leven, waar hij buiten blijft. Zou het met andere woorden niet zo zijn, dat het Oedipus-complex hier en elders de vorm is, waarachter de breuk met de wereld, de doorbreking der harmonie van de onbewust ervaren eenheid, van het onbewust geweten één-zijn zich verbergt? Is in laatste instantie niet de ambivalente verhouding tot den vader, die in het Oedipus-complex blijkt, van geheel soortgelijken aard als de verhouding van den mens tot zijn wereld, tot de voor hem gegeven concrete wereld? Is die wereld niet als de vader, gehaat en toch geliefd, lokkend en toch onbereikbaar, troost belovend en toch toornend? Op deze wijze zou dit symbool-complex van den vader zelf weer symbool zijn van de verstoring der harmonie van het deel-zijn. Dus

eigenlijk een dubbele verhulling, een dubbele zekerheid opdat dit zeer ernstige feit van het verloren paradijs, van het onmogelijke paradijs toch vooral niet tot bewustzijn komen zou!

Het lijkt misschien wat ver gezocht. En toch, is er een ernstiger ding denkbaar voor den mens dan dat hem zijn vervreemding van de werkelijkheid tot bewustzijn komt? Waar moet de mens blijven, die waarlijk verenkeld is? Wanneer alles zinloos is geworden en in elke nieuwe situatie opnieuw die vraag, waar een gezond mens, die op gezonde wijze midden in de dingen staat, geen last van heeft, naar boven komt, wat voor zin het alles heeft, dit spel van gebeurtenissen tussen mensen, die in alle delen van hun bestaan vreemden voor elkander zijn? Wanneer zo de sensatie der verenkeling doorbreekt, staat het leven voor zijn zelfvernietiging. Deze principiële eenzaamheid, dit harde feit, moet hoe dan ook verdrongen worden, het mag niet boven komen. Het is honderd maal erger dan patrophagie of bloedschande. Het ligt daarom voor de hand, dat een conflict uit het leven, dat tot deze verenkeling onder vele andere zaken in verband staat, tot symbool wordt van deze gehele situatie.

Deze diepere duiding van het Oedipus-complex en de vader-vrees, waarvan de mogelijkheid reeds op pag. 40 werd geopperd, moet voorlopig nog van een vraagteken voorzien blijven. Wel echter kan hier nog nader gedemonstreerd worden, dat die verenkeling zo ernstig is, dat de mens er tot iederen prijs een oplossing voor vinden moet. Hij kan er niet in blijven staan. Hij moet op één of andere manier door de beleving van haar tegendeel uit haar verlost worden. Ook voor Vestdijk geldt dat. Zijn hele betoog heeft trouwens slechts ten doel aan te tonen, dat er voor dit ontzettend dilemma een oplossing is. Welke is die?

Na zijn verzekering, dat al wat onze naaste doet om ons te verlokken, hem als zodanig te beschouwen, zelfs niet iets te niet kan doen van onze volstrekte en principiële isolatie, verrast die oplossing ons niet weinig. Het is Eros en al het voorgaande belet hem geen ogenblik zich met grote stelligheid over zijn macht uit te laten. „Het beginsel, dat de angst doeltreffend vermag te „genezen”, is niet de geest, die boven de angst uitzweeft, doch een tweede principe van afgrondelijk-affectieve (chtonische, demonische) beteekenis, namelijk de *Eros*. Alleen door de Eros wordt de angst van zijn wortel afgesneden, zooals de angst de wortel van de geest afsneed. Alleen de Eros is in staat om een bestaan, zooals Heidegger het filosofisch heeft verbeeld, niet terstond in zelfvernieti-



ging te laten eindigen. Alleen door de Eros wordt de paradoxale verenkeling opgeheven!" De Eros is het ook, die de vensters der monade openstoot, „al is dit óók maar „subjectief". Hier vergéten wij de verenkeling niet alleen maar, doch wij ervaren, wat wij zóúden ervaren, indien de verenkeling in feite opgeheven kon worden: de volstreckte éénwording. Liefde overwint de angst en de beklemming: deze waarheid had men op een papiertje onder Heidegger's deur moeten schuiven" <sup>11)</sup>).

Hier heeft de medicus den wijsgeer bedrogen. Natuurlijk is het waar, dat Eros den angst geneest. In Eros staat de mens weer in gemeenschap, levende gemeenschap met zijn naaste. Hij ervaart weer de verbondenheid; de verenkeling is — voor het ogenblik althans — opgeheven. De patient kan weer ademen. Hij is thuis, want hij voelt zich thuis. In de liefde is de harmonie aller dingen en is het isolement opgeheven. Daar is geen zich distantiërend zelfbewustzijn, maar een zich gevend en dienend subject, dat zich om zichzelf niet langer bekommert. „De liefde zoekt zichzelf niet." Dat alles is waar, maar het is alleen in medischen, niet in wijsgerigen zin een oplossing. Dat laatste ware het, indien niet ook de menselijke liefde onder het aspect van het échec stond. Zij is slechts een pogen, dat elk ogenblik schipbreuk lijdt op duizend rotsen van misverstand tussen mens en mens. Het onvermogen der liefde grijnst ons toe uit den door Vestdijk zelf verhaalden droom uit zijn jeugd. Hij weet er ook zelf wel van. Dat blijkt uit zijn even verder gedane verzekering: „Dat de Eros niet in staat is de angst *blijvend* te knechten, zoodat wij hier slechts te doen hebben met een polariteit met wisselende spanningsverdeeling, die in zichzelf nooit tot rust komt, hoef ik waarschijnlijk evenmin toe te lichten als de nauwe antithetisch-complementaire betrekkingen die er bestaan tusschen Eros en de dood, die door de Eros alreeds in zeer letterlijke zin „overwonnen" wordt doordat deze laatste zich als sexualiteit in dienst stelt van de voortplanting; of anderzijds, tenslotte, de innige relaties tusschen Eros en geest, zooals die zich b.v. bijzonder indrukwekkend manifesteren in de Platonische wijsbegeerte" <sup>12)</sup>). Zo ergens, dan blijkt hier de ernst van de situatie, die, na een poging om de toereikendheid der liefde te betogen, welke weer moest worden opgegeven, noopt tot een vlucht in een symboliek van de macht der liefde van een wel zeer twijfelachtig gehalte. Wie ter wereld

---

<sup>11)</sup> Id., pp. 469 vlg.

<sup>12)</sup> Id., p. 470.

vindt er baat bij de overwinning van den dood door Eros in de voortplanting? Sterft iemand gemakkelijker, wanneer hij twaalf kinderen en twintig kleinkinderen heeft dan wanneer hij er geen heeft? Wordt de dood er om een haar minder een afsnijding zijner existentie door? Neen, voor wien sterven gaat is hieruit weinig troost te putten. De bijzonder indrukwekkende manifestaties van de verbinding van Eros met den geest bij Plato maken het weinig beter, zolang men wenst te blijven bij de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Zij spelen zich af op den bodem ener half-mythische, dat is andere werkelijkheid, die slechts gelding hebben kan voor wie bereid is, haar in geloof te aanvaarden. In het geloof zijn nog vele andere zaken mogelijk. Daar overwint de liefde van Christus den dood op heel wat bevredigender wijze dan Eros in de voortplanting. Maar het gaat er hier niet om, wat in het geloof mogelijk is, maar wat de tastbare, de empirisch bepaalbare werkelijkheid te zien geeft.

Die empirisch bepaalbare werkelijkheid — het is nodig hier nogmaals op terug te komen — geeft slechts de ontoereikendheid te zien van Eros. De liefde is onvolkomen. Zij strekt zich zomin uit tot een volledige gemeenschap als enig ander ding. Om die onvolkomenheid kan zij geen oplossing zijn in wijsgeerigen zin. Zij lijdt schipbreuk op den havendam en het waarlijk hartverscheurende is, dat zij altijd deze schipbreuk lijdt. Zeker, de gemeenschap der liefde strekt ver. Wanneer het woord faalt voor deze gemeenschap, staan haar de daad en het symbolisch gebaar ten dienste als teken van het willen geven, wat men in klare taal niet meer openbaren kan. In die symbool-handeling draagt de mens uit, wat hij niet meer zeggen kan, ja, wat eigenlijk verborgen had moeten blijven. Maar daarom is in deze verst strekkende daad van gemeenschapswil al de leugen aanwezig, want hij kan het niet uitdrukken, omdat hij het niet wil. Zij, die volkomen gemeenschap, mag er niet zijn in de verhouding van mens tot mens, omdat zij zelfvernietiging betekent. Zij is "just beyond". Half onmacht, half leugen is deze daad, die symboolhandeling. Zij reikt ver, maar alleen tot het laatste, het diepste niet. Dat is haar échec, want daarmee mist zij niet een gedeelte, maar juist het meest eigenlijke, de gesteldheid, waarin de mens de gemeenschap het meest behoeft. Juist zijn Ik, dat heimelijke, dat meest van hem is, dat bepaald geen wereld, maar diepste subject-zijn is, moet zich verbonden weten en het smaakt die verbondenheid alleen als een gedeeltelijke, een onvolkomene.

Dit is geen pessimistische gril of uitbarsting van teleurstelling. Het is doodnuchtere werkelijkheid. Men stelle zich eens voor, wat een volkomen gemeenschap van mens tot mens betekenen zou. Allereerst de opheffing van het raadsel, het altijd opnieuw weer prikkelend raadsel, dat de ene mens is voor den andere. Daarna een ontzettende macht van den enen mens over den andere. Het wordt een relatie van volslagen horigheid. En ten slotte, wat moeten twee mensen, die elkander zijn als een geopend boek, dat van bladzij tot bladzij gelezen is, elkander ontstellend vervelen! Wanneer zulk een gemeenschap mogelijk ware, zou het tegelijk haar einde als liefde betekenen. Het zou immers ook een openbaring betekenen van al de verborgen haat. De liefde zou op zijn best een warmtedood sterven, gelijk, naar men zegt, eens het heelal. Volkomen gemeenschap geven, volkomen gemeenschap ontvangen betekent de uitoefening van een absolute autoriteit. Het kan slechts plaats hebben tegenover dengene, die die autoriteit heeft en die heeft geen mens. Menselijke liefde bestaat slechts bij de gratie van de worsteling om dat laatste te geven en dat laatste te ontvangen, dat nooit gegeven wordt. In haar herhaalt zich de paradoxale dialectiek van het mens-zijn, dat ook in zijn hoogtepunten een gebroken zijn is en alleen in de spanning zijner polen levend bestaan kan. Daarom openbaart zich in dit hoogtepunt van menselijke deugd en goedheid, in de liefde, die slechts bij de gratie van haar onvolkomenheid bestaan kan, tegelijk het dieptepunt van menselijke tragiek. De mens is eeuwig bezig het vat der Danaïden te vullen. Hij is aldoor bezig gemeenschap te maken, te zoeken, te geven, te genieten, maar juist daar, waar hij die het meest van node heeft, sluiten zich de poorten van het hart en wordt hij vensterloze monade.

Dat alles mag niet geweten worden. Het moet ten koste van alles verborgen blijven, desnoods door een vlucht in een vruchteloze symboliek. De zekerheid van deze ellende betekent angst, de angst voor het Al, dat men kent, dat men gezocht heeft, waar men in staat en toch buiten staat, dat bekend is en toch eeuwig vreemd en nu in dreigende gestalten op den mens afkomt. Hij wil het ontvluchten, maar hij kan niet, met duizend handen grijpt het hem, de octopus uit den angstdroom, de vele stille, schuifelende handen langs den wand, die zich in draden uitspreidende en samentrekkende schimmen, die komen en gaan en komen, die steeds dichterbij komen, die zich over hem heen strekken, die zich uitbreiden en de tentakels tastend voort doen glijden naar zijn keel, walge-

lijk, demonisch. Hij is in zijn kamer en kan niet vluchten. Waar zou hij trouwens heen moeten vluchten? Het is de wereld, die hier binnen gekomen is. Hij kan wakker worden natuurlijk, maar den anderen nacht vullen de schaduwen opnieuw het duister, zij keren terug, eindelijk terug. De neurose komt onherroepelijk over hem, die de eenheid met zijn wereld, zijn deel-zijn verloren heeft.

De angst der verenkelling heeft bovendien zijn complicaties. Hij kan allereerst verband houden met het gevoel van schuld, met de wetenschap, dat men niet is, die men zijn moest, omdat men niet waarlijk deel geweest is door eigen schuld of ook — want het schuldgevoel omvat de totale existentie — omdat men als subject niet waarlijk heeft geëxisteerd, doch zijn subject-zijn verloren heeft aan de wereld in een zichzelf vergetend wegwerpen. De schuld kan daarin de verenkelling activeren tot volstreckte wanhoop. Zij ontsluit den mens zijn onwaardigheid en in die onwaardigheid zijn uitgeworpen zijn. In de schuld komt de verschrikking over den mens. De verenkelling wordt hier volstreckt, want hij kan haar niemand meer verwijten. Waar zelfs de mogelijkheid tot verwijt aan de wereld wegvalt, is ook de band, dien de haat legt, doorgesneden.

Die schuld zal ons echter in hoofdstuk X nog uitvoerig bezig houden. Er is een andere, meer onmiddellijk in het oog springende complicatie. De angst heeft de merkwaardigheid, dat hij als grote, werkelijke angst doodsangst is. Dat wil zeggen, dat ook waar het motief van de vrees voor den dood niet de oorzaak is, die vrees toch meespreekt. Normaliter speelt die angst niet zulk een grote rol. De gezonde mens ervaart den dood als iets, dat oneindig ver is. Wanneer Bergson in zijn „*Les deux sources de la morale et de la religion*” erop wijst, dat de wetenschap van den dood het *élan vital* bedreigt, is dat natuurlijk waar. Doch even waar is, dat die bedreiging niet altijd even sterk is. Zij wordt pas ernstig, wanneer de levensstroom uit anderen hoofde reeds aan het ebben is. Zo lang men zich sterk gevoelt en met beide benen midden in de werkelijkheid staat, vormt de dood geen probleem. Maar dat wordt anders, wanneer in de verenkelling de draden tussen den mens en zijn wereld worden doorgesneden. Dan lijdt die mens een bedreigd bestaan, dat hem niet alleen aangrijpt in zijn deel-zijn, maar ook in zijn als subject anders-zijn dan de wereld. Op dat moment ontvalt zijn anders-zijn zijn grond. Er is dan geen wereld meer, waartegenover hij staat, tegenover welke hij anders, meer is. Zo bestaande bestaat hij niet echt meer. Er is hem geen wijze van bestaan overgebleven. Hij is waarlijk een „grond-

zoekende ongegrondheid" geworden, die „existiert zum Tode". De dood wordt hier bondgenoot en symbool der verenkeling. De radeloosheid meldt zich.

Van allen angst heeft de doodsangst het meest de aandacht getrokken. Het is de verdienste van Vestdijk, dat hij daartegen heeft geprotesteerd. Men behoeft dien angst voor den dood echter nog niet zo ver te werpen als hij doet. Het is veelmeer zo, dat de angst voor den dood de eerste angst is, die bewust wordt. In die gehele of gedeeltelijke bewustwording symboliseert hij zelfs herhaaldelijk dien anderen angst, die uit de verenkeling voortkomt en dien wij hier kosmischen angst willen noemen. Een treffend voorbeeld daarvan vindt men in het bekende gedicht van Van Eeden „Na zonsondergang aan zee", waarvan wij de beide laatste coupletten afdrukken:

Dreigend, dreigend druischt de zee! —  
'k Zie een grijzen nevel rijzen —  
komt uit 't groote zonnegrav  
op mij af!  
Red mij, red mij van de zee!  
Red mij, aarde, die mij baarde! —  
Vaal-gewiekte oneindigheid  
naderschrijdt! —

Men vindt ze hier allebei, met den nadruk op den angst voor den dood. Het leven, waarvan men is los geslagen, wordt zelf bedreiging van het leven. Het is herkend als het andere, het niet-eigene en het komt in zijn overgrote alomvattendheid op het kleine, verenkelde subject af. Het grote leven is hier de grote dood geworden.

Het is ter voorkoming van misverstand niet overbodig er nogmaals op te wijzen, dat dit alles niet zo maar ineens over den mens komt of komen kan. 's Mensen deel-zijn is te diepe, te waarachtige werkelijkheid, dan dat hij zo gemakkelijk losgeslagen raken kan. Een feit is echter, dat dat losraken van het grondgegeven zijner existentie wel als constante dreiging aanwezig is door het menselijk onvermogen om deze werkelijkheid van het deel-zijn ook als deel-zijn te beleven. De mens is meer dan alleen maar deel. Hij is ook zelfbewust en willend subject. In dat subject-zijn ligt zijn grootheid. Hij verheft er zich in boven de werkelijkheid. Daarin is hij het scheppsel, dat scheppersrol speelt. Het is geen wonder, dat juist het denken dat zelfbewustzijn zo op den voorgrond

heeft gesteld. In deze diepste dialectiek van het mens-zijn ligt zowel zijn glorie als zijn ellende. Zijn als werkelijkheid gegeven deel- en subject-zijn moet hij voortdurend realiseren tot als deel subject- en als subject deel-zijn. Hij staat daarmee in de mogelijkheid van het niet deel en het niet subject kunnen zijn. Hij kan kiezen en in die keuze draagt hij de verantwoordelijkheid voor zijn leven. Die verantwoordelijkheid legt een distantie tussen hem en zijn wereld, die hem gevangen houdt onder de dreiging van het échec, van de onverbondenheid en van de zinloosheid. Slechts wanneer zijn zijn in de wereld voor hem zin heeft, kan hij zijn taak vervullen, blijft hij gespaard voor het trauma der verenkeling. Daarom zoekt hij gemeenschap, een gemeenschap, welke hem maakt tot een zinvol verbonden deel van de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Wie buiten gemeenschap staat, staat in den angst, in de zelfvernietiging. Het is waarlijk geen blinde drift, die den mens drijft naar gemeenschap. Existentiële nood drijft hem, doet hem zelf drijven, stuwen, worstelen om hoe dan ook gemeenschap te kunnen genieten.

Het zal den lezer thans duidelijk zijn, waarom wij dit hoofdstuk begonnen met een uiteenzetting over hetgeen er in de andere werkelijkheid der religie aan empirisch bepaalbare werkelijkheid begrepen is. In haar vindt de mens het Al terug, de wereld, met welke hij die gemeenschap zo volstrekt behoeft. Wanneer het hem gelukt met die andere werkelijkheid in ware gemeenschap te komen, moet hem dit een middel kunnen verschaffen, om ook in deze empirisch bepaalbare werkelijkheid in zinvolle verbondenheid te bestaan. Het volgende zal nu moeten leren in hoeverre deze motivering de voornaamste facetten der hiervoor besproken religies vermag duidelijk te maken. Wat verklaart deze situatie, waarin de mens krachtens zijn wezen staat, van deze godsdienstvormen? In hoeverre kan men zeggen, dat deze situatie den mens tot die godsdienstvormen drijft? Het moge waarschijnlijk lijken, dat de religie van den mens direct met dit fundamenteel conflict te maken heeft, het zal hier nader gedemonstreerd dienen te worden.

## HOOFDSTUK VI

### HET CHRISTELIJK GEBED

In het vorige hoofdstuk werd betoogd, dat de opname van het Al, de totale, den mens concreet gegeven ervaarbare werkelijkheid in de andere werkelijkheid der religie erop wijst, dat de relatie, de gemeenschap, die de mens met die andere werkelijkheid zoekt, verband moet houden met het primordiaal conflict, waarin hij is gesteld, dat hem dwingt tot het zoeken van middelen om zijn deel-zijn met zijn wereld, zijn Al te realiseren. De gemeenschap met de andere werkelijkheid, zo werd gezegd, moet noodzakelijk een gemeenschap met het Al en daarmee een herinpassing als zinvol verbonden deel in het Al in zich besluiten. Is dit nu inderdaad het geval en bereikt de mens in het gebed een werkelijk deel-zijn met de wereld, dat bestand is tegen de aanvallen van het échee en tegen die van het revolterend verstand, een deel-zijn dus, dat niet alleen als werkelijk ervaren maar ook als zinvol erkend kan worden? De reflectie immers, die in de vervreemding van de wereld is gewekt, stelt de vraag naar den zin zeer uitdrukkelijk. Zij wil weten, wat die wereld betekent voor het zich aan haar tegenoverstellend en zichzelf als meer-dan-alleen-maar-wereld herkenkend zelfbewustzijn. Hoe bewerkt het gebed dit alles? Daartoe is een nadere beschouwing van dat gebed en zijn vooronderstellingen noodzakelijk, die tenslotte ook antwoord zal moeten verschaffen op de vraag, vanwaar de mens dit merkwaardig middel heeft. Indien inderdaad het gebed een middel is om hem met zijn wereld te verzoenen, hoe komt hij dan aan dat middel? Het zijn vragen, die niet alle in dit hoofdstuk beantwoord kunnen worden (gesteld, dat een bevredigend antwoord mogelijk is, wat op zichzelf in niet geringe mate problematisch geacht moet worden). Hier dienen wij ons te beperken tot de wijze, waarop het gebed en dan in de eerste plaats het Christelijk gebed, de herwinning van het zinvol deel der wereld zijn bewerkt. De mogelijkheid daartoe biedt het behandelde in hoofdstuk II. Het gebed vormde er het voornaamste onderwerp en daarbij bleek, dat men niet van een afzonderlijk modern of ethisch gebed spreken kan.

Hoewel het zich door enige bijzonderheden onderscheidt, inzonderheid door het streven zich te onthouden van het gebed om hulp, het blijft in dit alles toch Christelijk gebed. Dat wil niet zeggen, dat het daarmede geschikt is om te dienen als paradigma van het Christelijk gebed. Het voorbeeld blijft het bijbels gebed, dat voor allerlei richting de norm is, waarnaar men zich richt. Dat bijbels gebed vond daar dan ook reeds bespreking. Hier echter gaat het niet in de eerste plaats om deze onderlinge verschillen en speciale eigenaardigheden, maar om het Christelijk gebed in het algemeen en om den samenhang, die er in het gebed bestaat tussen den mens en de voorstellingswereld, die hij daarin hanteert. Daarom willen wij het gebed hier beschouwen aan de hand van de vier gezichtspunten, die automatisch naar voren komen door het feit, dat bidden een sprekend vragen is. Het veronderstelt daarin een spreker, een toegesprokene, het gesprokene en een antwoord. Elk dezer gezichtspunten verdient onze aandacht, alvorens over het geheel conclusies getrokken kunnen worden.

### I. *De spreker*

Den spreker hebben wij in het vorige hoofdstuk leren kennen als den mens, die gemeenschap zoekt. Het conflict, waarin hij staat, is dat van het waarlijk deel-zijn met het waarlijk subject-zijn, van het behoren tot een wereld, die in het zelfbewustzijn object wordt en als niet-Ik herkend en in ieder échet de vraag naar de verhouding van het subject tot die wereld rijzen doet. In het conflict tracht de wereld het subject te onderwerpen en in dat pogen rijst bij het subject de vraag, wat die door hem als object ervaren wereld voor zin kan hebben. In die bewustwording van het subject als meer-dan-alleen-maar-wereld-zijn kan het subject op zijn vraag naar den zin van zijn in-de-wereld-zijn nimmer een bevredigend antwoord erlangen, omdat het subject ondanks zijn meer-dan-wereld-zijn toch als Ik ook wereld blijft en deel dier wereld is. Ofschoon het de wereld met al haar attributen van tijd en ruimte als anders dan zichzelf herkent, houdt het niet op, daarvan deel uit te maken en eraan onderworpen te zijn. Die eenheid te realiseren blijft voor het anders-zijn een oneindig streven, waarin de mens ervaart, dat ook de gemeenschap met het hem naast staand menselijk deel der totale wereld tot een échet leidt, daar de in het verkeer van mens tot mens ervaren gemeenschap



slechts een partiële blijft, beperkt tot het meer perifere deel van het zieleleven, waarin de mens altijd opnieuw niet meer is dan die hij schijnt te zijn, nimmer volkomen die, die hij werkelijk is. De wanhopigheid van dit streven naar volkomen gemeenschap en waarlijk deel-zijn erkent de mens tenslotte, wanneer hij de zinloosheid der wereld ontdekt. In deze kwalificatie der wereld als zinloos ligt besloten, dat het voor het andersdan-de-wereld-zijnd subject onmogelijk is als deel der wereld te existen. Het deel-zijn schijnt slechts mogelijk bij opheffing van het anders-zijn, door af te zien van bewust reflecteren en willen. Deze vordering tot abdicatie van het subject betekent de ontkenning van den bestaansgrond van het meest eigene van het bestaan, dat als verstand in het zelfbewust-zijn zin-zoekend werkzaam is. Het betekent de ontkenning en daarmee de vernietiging van het subject. Daardoor kan de angst voor den dood tot symbool worden van den kosmischen angst, den angst voor de wereld, die hem verlost in haar op te gaan als deel en tegelijk als tegenover hem staand object onbereikbaar is en hem bedreigt. Het bewustzijn van de onoplosbaarheid van het conflict, de zinloosheid der existentie, moet tot iederen prijs vermeden worden. De mens moet met de wereld in het reine komen, hij moet haar hoe dan ook hervinden, daar zijn gescheiden zijn van de wereld als ongerelateerd zijn met den zin ook iedere vreugde, iederen lust van zijn bestaan rooft. Hij kan daartoe zijn zich op den zin van het geheel richtende reflectie in andere banen trachten te leiden en zoveel mogelijk van haar afzien, hij kan trachten een band met de wereld af te dwingen door haar te beheersen, hij kan proberen in Eros zijn heil te vinden, in ieder geval moet hij iets doen. Eén van de dingen, die hij doen kan, is bidden.

Men doet intussen wel heel verkeerd den mens in zijn conflict met de wereld alleen als slachtoffer te zien. De mens is een mens met een geheim. Dat geheim is eensdeels iets zo kostbaar, dat hij het nooit geheel kan prijs geven, zelfs niet, wanneer de wereld in de gedaante van de zeer geliefde tot hem komt. Maar dat geheim is niet alleen kostbaar, het is niet alleen goede schat des harten, het is ook een boze schat en dat laatste wel het meest. Er zijn allerlei zaken, die de wereld liever niet weten moet, die ze in het geheel niet weten mag. Zijn verhouding tot de wereld wordt bij lange na niet alleen bepaald door het échec, dat deze hem leiden doet. Hij is ook zelf in en tegenover die wereld werkzaam en in die werkzaamheid is hij ieder ogenblik fout. Hij overschrijdt zijn grenzen, hij breidt zich uit over de wereld, tracht haar aan zich te

onderwerpen en leeft daarin voortdurend op gespannen voet met de regels, die de wereld stelt en die hij zelf als juist aanvaard heeft. Hij wil wel deel zijn van de wereld, doch alleen een zeer voornaam deel. Hij is voortdurend onoprecht in zijn uitingen, vertoont zich als een ander, die beter is dan hijzelf. De mens weet dat alles; hij is geen ogenblik in het ongewisse omtrent het feit, dat hij verre de mindere is van dien, die hij schijnt, hij weet, dat hij in elk opzicht tegenover de wereld te kort schiet en dat deze feitelijk allerlei claims op hem kan doen gelden. In zijn strijd met de wereld staat de mens met een uiterst slecht geweten. Dat geweten werkt bovendien nog naar een andere zijde. Het bepaalt er zich niet toe, dat de mens zich aan zijn wereld vergreep. Het geweten overtuigt den mens, dat hij daarnevens als subject niet waarachtig heeft geëxisteerd, dat hij zichzelf aan de wereld heeft vergooid en het meest eigene van zijn bestaan, dat zelfbewust een zelf zijn, in een eindeloos zich overgeven en gaan laten vergeten heeft. Hij is schuldig naar alle zijden van zijn bestaan en die schuld, het weten van het schuldig zijn onthult hem de breuk, die er tussen hem en zijn wereld bestaat. Daarin roept de schuld de verenkeling op, daar zij de distantie bloot legt.

Deze schuldige mens is de spreker in het gebed. Weliswaar houdt dit niet in, dat in dat gebed het besef van schuld te allen tijde overweegt, maar het ontbreekt er evenmin aan. Ook in het dankgebed herinnert zich de mens zijn schuld. Het is een zijde van zijn bestaan, die er altijd is. De schuld is dan ook één der belangrijkste motieven voor het gebed. Zij moet weg, wil de verenkeling opgeheven kunnen worden. Het weten van die schuld is ook oorzaak, dat de religieuze ervaring niet kan toegeven, wat phaenomenologisch onweersprekelijk schijnt, n.l. dat de spreker, dat de mens degene is, die begint, die de eerste is in de schakel van factoren, die het gebed bepalen. Voor haar is het gebed genade. God roept en zoekt het verlorene. Het bidden is een gave. De schuldige mens kan hier geen verdienste hebben. Men kan er ook dit in zien, dat het verlangen naar verzoening, naar opheffing der verenkeling en herstel der relatie met het Al zo groot is, dat het verlangen daarnaar geprojecteerd wordt in de sfeer van het andere, n.l. in God, die de wereld in zijn hand houdt. De gemeenschapswil moet er niet alleen aan de menselijke zijde zijn, doch ook aan de Goddelijke. Wanneer het bidden zelf reeds genade is en dus niet de mens, maar God begint, weet men zeker, dat men gehoord wordt. En dat moet men wel heel zeker weten.

## II. *De toegesprokene*

Het tweede aspect van het gebed, dat van den toegesprokene, is in allerlei opzicht het eerste. Gods bestaan is *conditio sine qua non* voor elk gebed. Hoe echter is dat bestaan in het Christelijk geloof gedacht? Theologisch bezien zou men natuurlijk moeten zeggen gegeven, doch theologie is hier niet aan de orde. Het gaat er hier om, welke gedachten in het gebed werkzaam zijn, welke de samenhang is tussen gebed als middel tot gemeenschapsbeoefening, als middel tot het bereiken van een oplossing der menselijke verenkeling met haar gevolgen en de conceptie van een andere werkelijkheid, welke in dat gebed wordt aangeropen. Bestaat er samenhang tussen deze functie van het gebed en den vorm van de daarin vooronderstelde andere werkelijkheid en hoe uit zich deze samenhang?

Die samenhang wordt al direct duidelijk in de autoriteit Gods, die als opperste bestuurder en als schepper van hemel en aarde zowel boven het subject als boven het Al staat. Beide zijn Hem verantwoording schuldig, beide zijn aan zijn wil onderworpen. In de conformering aan dien wil ontmoeten beide elkander, want de mens is door God in de wereld geschapen en daarin door God gewild. Gods wil, die den mens plaatst in de wereld, betekent de eenheid en verbondenheid van mens en wereld. In het persoonlijk willen Gods is hun onderlinge eenheid samengevat. De eenheid Gods weerspiegelt hierin de gezochte eenheid van mens en wereld. Wat intussen niet inhoudt, dat die eenheid noodzakelijk zo gevat dient te worden als in de Christelijke dogmatiek het geval is. Het gaat hier slechts om het feit dezer eenheid, dezer samenkoppeling aller dingen onder het goddelijke, die noodzakelijk is, wil het gebed kunnen voldoen aan den eis, welke de existentiële nood van den mens het stelt. Zodra de mens gemeenschap met God mag smaken, heeft hij zijn verhouding tot de wereld weer gevonden en houdt hij op, daarin geworpen te zijn, om erin geplaatst te worden met een opdracht. Zijn zinloos bestaan wordt dan zinnol en die zin ontleent het aan de autoriteit Gods, die plaatst. Men zal hier opmerken, dat de vraag naar den zin hiermede maar vaag is beantwoord. Inderdaad, er is daarmede aan het bestaan geen menselijk formuleerbaren zin gegeven. Er is echter iets anders geschied. Men erkent daarin de onmogelijkheid als deel van de werkelijkheid den zin der werkelijkheid van binnen uit te bepalen en stelt haar in de hand van den achter de werkelijkheid onderkenden

God, op wiens vaderlijke trouw men, geleerd door het gebed, vertrouwen durft en wien men zijn gehele bestemming overgeeft, zich verzekerd houdende, dat de oplossing van het raadsel in een tijdgebonden wereld onmogelijk is, maar eens in heerlijkheid zal worden onthuld in het eeuwige leven. De zin wordt tenslotte niet gekend, want dan zou het zelfbewustzijn meer zijn dan de zin: de zin wordt geloofd.

Met de eenheid en de autoriteit Gods is reeds een eerste kwalificatie gegeven van de wijze, waarop het andere in de gebedsreligie ervaren wordt. Er zijn echter nog andere zijden, die de aandacht trekken en met de autoriteit Gods één geheel vormen. De mens spreekt in het gebed: in het spreken is een verhouding verondersteld van persoon tot persoon en dit persoon-zijn Gods komt in de Christelijke religie in hoge mate tot uiting. Het blijkt trouwens al uit de wijze, waarop de relatie tussen God en de wereld gesteld is. Hij houdt haar in de hand, Hij bestuurt haar, Hij wil iets met en in deze wereld en Hij is vol wijsheid in dat bestuur. Het is niet moeilijk in den bijbel en in het Christelijk geloof allerlei anthropomorphismen aan te wijzen, welke met dat persoon-zijn Gods rechtstreeks samenhangen. Doch dat anthropomorphisme beduidt allerminst, dat dit persoon-zijn Gods een menselijk persoon-zijn is. Integendeel, God is almachtig. Alles is Hem onderworpen. Men zou er, uitgaande van de gedachte, dat het Al in God is geprojecteerd, een reflex in kunnen zien van de overmacht van het Al. Zij is hier echter meer dan alleen met die overmacht identieke macht. Zij is almacht in dien zin, dat zij ook macht is over het aan het Al tegenovergesteld subject. Men kan daarom in God niet zonder meer een gehypostaseerd Al zien. Hij transcendeert de wereld, is meer dan de wereld en Al. Er is dan ook een diepgaand verschil in de wijze, waarop de mens de meerderheid erkent van het Al en die, waarop hij de autoriteit Gods erkent. In het anders zijn van het Al is het eigene toch aanwezig. In het anders-zijn Gods is niets van het eigene terug te vinden. God is als transcendens de in alle opzichten andere, wiens autoriteit door haar absoluteitheid van principieel andere kwaliteit is dan die van de wereld, die ook in haar meest imposante vormen toch altijd een betrekkelijke is, omdat zij als wereld wezensverwant is met den mens. Men kan daarom in de vertolking dier goddelijke autoriteit in de benamingen van Wetgever, Heer, Vader, niet „bis ins Maszlose gesteigerten” parallellen zien van deze soorten van menselijke autoriteit; door ze aldus op te vatten beneemt men zich het zicht op de volkomenheid van deze goddelijke autoriteit,

die juist in dat volkomene aan menselijke verhoudingen principieel vreemd is. Tegenover die autoriteit komen mens en wereld in een gelijke verhouding van onderworpenheid te staan. De mens behoeft zich daarom over dat onderworpen zijn niet te schamen. Hij staat tegenover een ongelijksoortig Ik, dat werkelijke autoriteit bezit, dat waarlijk zijn meerdere is en waarvan ieder weet, dat het zijn meerdere is. Hij behoeft hier ook niet te vrezen, dat dat goddelijk Ik macht over hem krijgt, omdat het reeds waarlijk alle macht over hem en over alle dingen heeft. Daaraan kan hij in absoluten zin vertrouwen schenken, omdat dat Ik tevens de hoogste ethische kwaliteit vertegenwoordigt.

Hierin ligt een ander voor het gebed noodzakelijk punt. De mens kan aan zijn God waarlijk vertrouwen schenken. Hij moet dat vertrouwen hebben, wil hij waarlijk kunnen bidden. Gods trouw en goedheid moeten onwrikbaar voor hem vaststaan. Men kan zijn gemoed niet uitstorten voor iemand in wien men geen volkomen vertrouwen stelt en dat geldt te sterker hier, waar dit uitstorten volkomen ongeremd en zonder terughouding moet kunnen plaats vinden. Het religieus getuigenis houdt dan ook niet op juist deze goedheid en vaderlijke trouw Gods te prijzen en te loven. Het moet daarvan spreken, omdat het die zo ontzaglijk nodig heeft. De mens wordt aan die behoefte telkens geconfronteerd en het vinden van die trouw en goedheid doen hem daarom telkens opnieuw in aanbidding stilstaan.

Eén van de wijzen, waarop zich die trouw openbaart, is de nabijheid Gods. Hij is er altijd en Hij hoort altijd. „Hij is nabij de ziel, die tot Hem zucht”, zingt de kerkelijke gemeente. Voor het gebed is dit misschien wel het meest belangrijke. De alomtegenwoordigheid Gods is de garantie, dat Hij altijd hoort, dat men overal en altijd God kan aanroepen. Zonder deze alomtegenwoordigheid blijft het gebed in de lucht hangen, ontbreekt alle zekerheid van het gehoord worden. Wanneer God er niet al reeds was, hoe zou de mens Hem dan kunnen vinden? Hier ligt één van de punten, waarop het Christendom het pantheïsme zeer nabij komt; het God in ons speelt noodzakelijkerwijze ook in het Christelijk denken een rol en is de meest pregnante uitdrukking van die noodzakelijke nabijheid, zonder welke feitelijk alle religie onmogelijk wordt.

Een voor de realisering van werkelijke gemeenschap met God zeer belangrijke component van deze alomtegenwoordigheid Gods is zijn alwetendheid. Daarin is het grote beletsel in de gemeenschap van mens tot

mens weggenomen. Tegenover God behoeft men niet te proberen iets te verzwijgen of verborgen te houden. Men kan in het gebed veilig alles melden, want God weet het reeds en dat Hij het weet, weet ook de mens. In al zijn bidden wordt de mens door deze wetenschap van de wetenschap Gods beheerst: „Jahweh, Gij doorschouwt mij volmaakt, Gij zijt het, die mij doorgrondt; Gij kent mijn zitten en mijn staan en verstaat mijn gedachten van verre. Gij weet mijn lopen en liggen, zijt met al mijn wegen vertrouwd. Ja, er komt geen woord op mijn tong of gij kent het nauwkeurig, o Jahweh!” (Ps. 139 : 1—4). Daarmede is de noodzaak en zelfs de mogelijkheid weggenomen van die zelfhandhaving, die ook den meest volkomen vorm van menselijke gemeenschap, dien der liefde, in den ban van het échec gevangen houdt. De muren, die opgetrokken staan tussen mens en mens zijn hier gevallen. Er is hier een mogelijkheid om alles uit te zeggen, die door de alwetendheid Gods zelfs het hulpeloze gebaar zin verleent. In de menselijke gemeenschap dient het gebaar ongetwijfeld ook om aan te geven, hetgeen men in woorden niet uitdrukken kan. Het is evenals in het gebed symbool, maar in dien omgang van mens met mens dient dat symbool een dubbel doel. Het geeft niet alleen aan, dat er iets meer is, maar het verbergt het tegelijk, omdat het uiteindelijk niet voor mededeling bestemd is. In het symbool schuilt niet alleen onmacht maar ook onwil om iets mede te delen; het mag niet ten volle duidelijk worden. In het gebed echter liggen de zaken anders. Wanneer het gebaar, het zwijgen, dat een mededelen aanduidt, het bereiken van de grenzen van het woord in de innerlijke verdieping wordt gerealiseerd, is het niet om aan God iets te verbergen. Dat ware te openlijke dwaasheid. Het kan dan alleen zijn om zichzelf iets te verbergen of om aan te duiden, dat men er zelf nog niet achter is. Het wil hier zeggen: „Heer, Gij weet het; Gij weet alle dingen. Hier ligt het, al wat ik zelf niet weet of ken of begrijp en neem Gij het maar in Uw hand”. Dat is het stokken der zelfopenbaring, die aan het einde van den zoeven geciteerden Ps. 139 voert tot de bede: „Beproof mij, o God, en doorgrond mijn hart, toets mij en ken mijn gedachten: zie, of ik op den weg der ongerechtigheid ben; breng mij dan terug op het eeuwige pad!”. Het is een gebed om leiding, maar in die vraag om leiding steekt de vraag naar dieper doordringing van het eigen Ik, om dat meerder zelfkennis te verlenen, opdat het zich des te beter aan God zal kunnen openbaren en daarnaar zijn leven inrichten. Hoe dieper de zelfkennis, hoe breder de zelfopenbaring, hoe sterker de

gemeenschap met God wordt en hoe rijker vrucht zij draagt in de levensvoering.

Door deze alwetendheid Gods wordt de mens intussen hevig in het ongelijk gesteld. Hij kan niet beginnen met zichzelf te handhaven door van zijn deugden te getuigen. Al die dingen zijn niet meer dan „een wegwerpelijk kleed” (Jes. 64 : 6). Tegenover het geheim der ziel, dat in zo hoge mate een geheim der boosheid is, staat God als de Heilige. In het conflict, waarin de mens staat, in het échec, dat hij lijdt, heeft hij zelf schuld en hij weet dat. Hij weet maar al te goed, dat hij niet degene is, die hij voor het oog der wereld schijnt. Hij speelt een rol en al kan hij proberen, dat voor zichzelf te verbergen, tegenover God faalt dat. Zodra hij begint zich uit te spreken, moet hij wel spreken van die zonde, van dat fout-zijn. Er is nauwelijks gebed denkbaar zonder die belijdenis van schuld. Dat moet ook wel, want dat is het pak, dat de mens altijd alleen moet dragen. Daar kan hij niet mee voor de mensen komen, bij niemand. Dat is het eerste, wat hij kwijt moet, omdat dat hetgeen is, wat hem voor alle dingen scheidt van de wereld en hem aan haar tegenoverstelt. Zijn plaats in de wereld berust op een leugen, op onwaarachtigheid. Wat hij is, is hij niet krachtens hetgeen hij werkelijk is, maar krachtens hetgeen hij schijnt. De bodem, waarop hij staat, is wankel door zijn onwaarachtigheid. Men kan dat zichzelf natuurlijk min of meer verbergen of uit het hoofd praten, maar het feit dringt zich toch telkens weer op. Wanneer de mens zich zijn deel-zijn aan en in de wereld herwinnen wil, is dat het eerste, dat weg moet. De fout moet eruit. Zij kan er echter niet uit, door zich voor het oog der wereld naakt uit te kleden. De mens kan er hoogstens het kwaad mee verergeren en er zich het praedicaat dwaas mee verwerven. De wereld accepteert iets dergelijks niet; alle instincten der zelfhandhaving komen er tegen op. Zij moet er zich tegen verzetten, want het is een uitnodiging aan allen om hetzelfde te doen; het ware daarom een uitnodiging aan allen om hem, die dit wagen zou, uit te stoten.

De enige weg is zodoende de belijdenis van die schuld aan God. Men kan dat belijden echter niet doen als een simpele mededeling, zoals men aan een medeplichtige iets vertelt. Wil het tussen den mens en zijn wereld weer in orde komen, dan zal hij moeten beginnen met wat schuld is, ook schuld te noemen en als schuld op zich te nemen. Hij zal zich moeten bekeren. Aan de erkenning dier schuld beantwoordt de heiligheid Gods. Die is de maatstaf, waaraan de mens zijn daden meet en

waartegenover hij in alle dingen te kort schiet. Aan die heiligheid Gods wordt echter ook de wereld geconfronteerd en vindt ook de schuld van de wereld tegenover den mens haar plaats. Want het is niet zo, dat alleen de mens schuld heeft tegenover de wereld. De wereld is zelf schuld. Beiden, de mens en de wereld staan tegenover de rechtbank van de heiligheid Gods. Beider tekortkomingen worden hier geoordeeld. De verhouding tussen die beiden is gestoord en de mens kan zijn plaats en zijn weg in die wereld alleen terug vinden aan de hand van een absoluten maatstaf, die in die heiligheid gegeven is. Juist om haar absoluut karakter kan hij haar als maatstaf erkennen, zelfs al volgt daaruit, dat alle verhoudingen in deze wereld zo scheef getrokken zijn, dat de mens daarin altijd vast moet lopen, gelijk ook in feite het geval is. Men denke slechts aan de Bergrede, welker eisen in deze wereld onvervulbaar zijn.

De heiligheid en de daarmee samenhangende gerechtigheid Gods stijgen ver uit boven de analogieën van het Al en zijn macht. Veel meer dan in de idee van het in de hand houden der wereld wordt hier de gegeven werkelijkheid getranscendeerd. Zij wordt hierin onder het oordeel gesteld. Toch kan men, ondanks dit oordeel, dat hiermede over den mens gaat, in die heiligheid een sterk menselijk ideaal herkennen, dat zich in eersten aanleg uit schuldgevoelens verklaren laat. Het schuld-besef stelt immers antithetisch de heiligheid als het tegendeel van eigen staat. Tegelijkertijd echter brengt juist die heiligheid een geheel nieuw en waarlijk bovenmenselijk element in de liefde Gods. Dat God de wereld liefheeft en liefhebben wil, is op zichzelf *conditio sine qua non* voor het gebed. De mens zoekt gemeenschap. Hij schreeuwt om die liefde, want de wereld overweldigt hem. Als God hem niet lief heeft, behoeft hij niet te bidden. Juist omdat Hij hem verzekert van die liefde, durft hij bidden. Wat zou hij moeten beginnen, als God hem niet wilde lief hebben? Doch wanneer de mens dan begint zijn schuld te belijden en al het zwart van zijn ziel oprakelt, wanneer de mens in en door dat belijden oog begint te krijgen voor de radicale boosheid van heel deze wereld en van hemzelf als miserabel deel daarvan en dat God dan blijft luisteren, dat Hij blijft liefhebben, lang nadat een fatsoenlijk mens, die toch ook menige klad in zijn levensboek heeft zitten, zich zou hebben afgewend, dat gaat alles te boven, wat menselijke liefde denken kan. Dat is de liefde, die de superlatieven behoeft, waarnaar de mystiek grijpen moet, om zich verstaanbaar te maken. Dat is het volmaakte, het



nieuwe, het volkomen onbegrijpelijke in het zijn Gods, dat bij elke nieuwe zonde groter wordt. Gods liefde groeit met zijn heiligheid. In die heiligheid eerst is zij groot en waarlijk goddelijk. Daarom is er ook geen tegenspraak van de liefde met den toorn Gods. Juist omdat God in zijn heiligheid kan toornen en ook metterdaad toornt, wordt die liefde zo groot. De toorn zelf behoort noodzakelijk tot de heiligheid, waarvan hij de uitdrukking is. In den toorn wordt de tegenstelling van den zondigen mens tot den heiligen God actueel. Al deze ogenschijnlijk strijdige aspecten behoren bijeen en hangen noodzakelijk met het gebed samen.

### III. *Het gesprokene*

Het derde gezichtspunt, waaronder het gebed dient te worden beschouwd, is dat van het gesprokene. Hoe en wat spreekt de mens? Het eerste, dat waarvan hij uitgaat, is het geloof aan het bestaan van God, aan zijn liefde en almacht, zijn alwetendheid en heiligheid, aan zijn wijsheid en al die andere dingen, waarover in het voorgaande gesproken werd. Zonder dat geloof is geen gebed mogelijk; men kan niet spreken tot iemand, die niet bestaat. Dat wil niet zeggen, dat de bidder niet aan allerlei twijfel en zelfs vertwijfeling onderworpen zou zijn, doch zodra deze twijfel den vorm aanneemt van een niet langer geloven in God of aan Gods bereidheid om den mens te horen, wordt het gebed onmogelijk. Men kan met het gebed niet experimenteren in dezen zin, dat men nu eens zien wil of God bestaat. Men kan wel in nederigheid bidden: Heer, kom mijn ongelovigheid te hulp. Dat echter veronderstelt een kern van geloof, een ernst maken met deze dingen, dat ontbreekt in de houding van het experiment. Het feit, dat God bestaat en horen wil, is hier wel degelijk als vaststaand aangenomen. Dat geldt ook van de andere eigenschappen Gods. Zij vloeien uit het gebed en de regelmatige praktijk van het gebed noodzakelijk voort. Daarom is van een werkelijken twijfel aan de waarheid van dit alles bij hem, die bidt, slechts in beperkte mate sprake. Veelmeer geldt die twijfel de toepasbaarheid van dat alles op hemzelf of, voor zover hij van andere kwaliteit is, wordt het gebed tot een expressie van bereidheid om te geloven, is het een twijfel, dien de twijfelaar tracht te boven te komen, waartoe hij het gebed als middel bezigt.

De uiterlijke houding van den bidder, voor welke het sluiten der ogen veel meer essentieel is dan het vouwen der handen, wijst erop, dat hij zich afwendt van de wereld, van het vele, waarin hij staat, om in zichzelf in te keren. Het bidden draagt een in hoge mate reflectoir karakter. De mens stelt zich daarin tegenover God en daarmede als de onheilige tegenover den Heilige. Daarmede doet hij een examen, waarvoor hij zakt. Hij is onbestaanbaar en het eerste, wat hij ontwaart, is zijn schuld, zijn onbestaanbaarheid tegenover God. Hij moet daarom beginnen met belijden, met uit te spreken al het kwaad, dat hem scheidt van God, van zijn naaste, van de wereld. Hij doet dat niet zo, dat hij zichzelf nauwkeurig ontleedt; hij geeft slechts het resultaat van hetgeen hij omtrent zichzelf weet. Het gaat aanduidingsgewijze, maar het gebeurt en zal straks verder voeren op dezen weg. Het belangrijke is, dat hij, die zich tegenover de wereld handhaafde, zich hier vernedert en zijn eigen volstrekt falen erkent. Hij gaat zelfs zover om te bidden, dat hij dat falen vollediger doorgronden mag. Hij begint met zelfkennis en zoekt door het gebed tot dieper zelfkennis te komen.

Die schuldbelijdenis is intussen een grote beproeving voor het subject. Het moet zich terugtrekken uit allerlei posities, die het buiten zich onrechtmatig bezet hield. Het moet afstand doen van zijn voortreffelijkheid en komen tot het besef en de aanvaarding van zijn verworpenheid. Dat betekent een grondig fiasco, dat hem van de voeten werpt. Er zit alleen deze barmhartigheid in dit fiasco (en dat is een grote barmhartigheid) dat dit fiasco niet geleden wordt voor het oog der wereld, maar voor God alleen. Het blijft deel uitmaken van het geheim der ziel. Daarmede is niet gezegd, dat hetgeen in het gebed geschiedt, geen consequenties hebben kan voor zijn houding in de wereld. In bepaalde gevallen zal het voeren zelfs tot belijdenis van schuld voor de wereld. Doch ook dan zal dat uitspreken voor de wereld meer een uiteenzetten zijn van een toedracht, dan een volledig openbaren. Het diepste blijft verzwegen en dat is in het gebed juist niet het geval, ook niet, wanneer een ongearticuleerde gevoelsstroom de plaats moet innemen van woorden <sup>1)</sup>. Juist in dit laatste bevat het gebed zijn grote gemeenschapsmogelijkheid. Telkens ontbreekt het woord, maar het is, of er tegelijk iets van de ziel uitgaat, dat opstijgt en zijn bestemming wel weet.

---

<sup>1)</sup> In dit verband zij herinnerd aan het verschijnsel der glossolalie, dat in deze sfeer zijn plaats heeft.

De emotie behoeft zich hier niet in welgekozen woorden te articuleren, om een uitweg te kunnen vinden. Er is in het bidden een intentie van het doorleefde tot God, die omhoog gaat als de rook van een vuur. Men spreekt tot een werkelijke persoon, waarvan men voelt, dat zij er werkelijk is en al wat men zegt, rustig aanhoort, die ook de ongelukkigste wijze van uitdrukking begrijpt, zoals zij begrepen wil wezen. Dit weten, dat God hoort, schept een intimiteit, die in geen enkele menselijke gemeenschap te benaderen valt, daarin slechts een beeld vindt in het snikken van een kind bij zijn moeder. Al ontbreekt bij dit belijden de triomf van de wereld, de verbrijzeling is er niet geringer om. Het feit, dat de mens hier gelegenheid krijgt tot belijdenis met behoud van zijn „gezicht” tegenover de wereld, kan slechts dienen om hem kleiner te maken voor God. Al wat hij heeft, wordt een geschenk van God, die hem dat laat, die het hem opnieuw schenkt. Zo is het gebed een wedergeboorte (stellig niet in den gangbaren theologischen zin: daar heeft deze term de betekenis van een éénmalige gebeurtenis) van het subject, dat van een in-conflict-zijnd-subject wordt tot een als deel verbonden subject. Dat laatste echter maakt deel uit van de laatste fase van het gebed, n.l. het antwoord. Hier dient gewezen te worden op een andere zijde van het gebed, die uit het voorgaande voortvloeit. Wanneer er werkelijk gebeden wordt, is er een geheim gegroeid tussen den mens en zijn God. Het geheim der ziel is uitgebreid. Dat betekent een innerlijke verdieping en groei. De mens heeft daar iets gewonnen, dat voor hem zeer kostbaar is. Dat houdt ook in een aansporing tot verder bidden. Het geheim wil gedeeld zijn; de schat, die hier gevonden is, moet opnieuw opgegraven en bezichtigd, moet in vernieuwd gebed herbeleefd worden.

Met het voorgaande is intussen niet gezegd, dat deze verbrijzeling deel uitmaakt van elk gebed, dat bij elk bidden deze gehele cyclus doorlopen moet worden. Wel is het nimmer geheel ontbrekende bewustzijn van de schuld sterk genoeg, om een ondertoon van dat schuldbesef steeds aanwezig te doen zijn, maar dat houdt niet in, dat die altijd tot uiting komt. Integendeel. Veelal staat de schuldbelijdenis op den achtergrond en komt het in het geheel niet tot een gevoel van verworpen zijn. Dat laatste is meer in het bijzonder gebonden (ofschoon niet uitsluitend) aan het bewustzijn van zware zonde, aan den staat van doodzonde <sup>2)</sup>. Het is

<sup>2)</sup> Men vatte dezen term niet op in den streng omschreven zin, waarin de katholieke moraal-theologie hem hanteert.

een opmerkelijk feit, dat in het hedendaagse Protestantisme de oude onderscheiding van zonden in doodzonden en dagelijkse zonden zulk een geringe plaats inneemt. Zie ik goed, dan is de overtuiging van het zondig-zijn van den mens, die meer op de potentialiteit der zonde dan op de zondige daad zelf den nadruk legt, daarvan de oorzaak. Hier intussen is deze onderscheiding van de zonden in verschillende soorten uiterst nuttig. Zij correspondeert met een realiteit in het gevoelsleven van den mens. De kleine zonde doet den mens nog niet uit den staat der genade vallen, d.w.z. zij berooft hem niet van het bewustzijn, dat er tussen hem en God een band bestaat, zij overstelpt hem niet met het drukkende gevoel zijner verworpenheid. Al weet men zich in beginsel verworpen, men blijft zich bewust van ook waarlijk gered te zijn. God weet, gelijk men het in het bekende Psalmvers uitdrukt, „wat van zijn maaksel zij te wachten, hoe zwak van moed, hoe klein wij zijn van krachten, en dat wij stof van jongsaf zijn geweest” (naar Ps. 103). De gevolgen dezer kleine zonden zijn van minder ernstigen aard dan die der grote.

Hier treft wederom een sterke parallel met de verhouding van den mens tot zijn wereld. Ook de kleine overtreding, het kleine conflict met zijn wereld actualiseert nog geen breuk met haar. Eerst in het ernstige conflict, de grove inbreuk op de regels dier wereld, wordt een conflict tussen mens en wereld actueel. Men kan deze parallelie niet uitwissen door de opmerking, dat de verborgen zonden wel de verhouding tot God verstoren, maar de verhouding tot de wereld intact laten. Zij laten die verhouding tot de wereld juist niet intact. Integendeel, zij overtuigen den mens ervan, dat zijn verhouding tot de wereld berust op een leugen, dat zij een behoorlijk fundament mist. Zij benemen den mens zijn zekerheid en dat gevoel van onzekerheid kan zo drukkend worden, dat hij er de voorkeur aan geeft, liever die verborgen zonde te openbaren dan in die leugen en die onzekerheid voort te leven. Hoe vaak komt het niet voor, dat een man, die een halsmisdrijf beging, zichzelf meldt, omdat hij de spanning niet langer dragen kon, waarin die onzekerheid hem bracht! Niets is meer geschikt om de harmonie, welke er tussen den mens en zijn wereld bestaat te verstoren, dan juist die verborgen zonde. Het gaat in de verhouding tussen den mens en zijn wereld er niet om, hoe die wereld actueel is en denkt, hoe zij zich actueel tegenover hem gedraagt en verhoudt, doch daarom, hoe die mens zijn wereld actueel ziet. En in het onderhavig geval ziet hij haar als een bedreiging.

Zolang echter geen doodzonde den mens scheidt van de wereld en van zijn God, omdat hij de laatste grote zonde in berouw geboet heeft, staat hij in den staat der genade. De nood is weggenomen. Wil dat nu zeggen, dat hij niet meer naar God omziet? Het kan natuurlijk voorkomen, maar het normale gedrag is, dat hij zal trachten om in die verbondenheid met God te blijven staan. Hij zal, aanvankelijk zeker, elke gelegenheid aangrijpen, om dien staat der genade te actualiseren. Daartoe zal hij telkens opnieuw in gebed gaan. Daarbij behoort uiteraard het opbiechten in berouw van al zijn kleine zonden. Aan deze biecht ontbreekt echter het gevoel van volslagen verworpenheid, dat den staat der doodzonde begeleidt. Zijn leven is een strijd tegen de zonde, waarin hij wel telkens onderligt, doch waarin God met hem is en hem steunt. Zijn struikelen — hij spreekt hier van struikelen, niet van vallen! — maakt aan dien steun en hulp geen einde; hij blijft zich bewust een kind Gods te zijn. Wanneer in dezen toestand het gevoel van volstreckte verworpenheid zich weer van hem meester maakt, is het meer in dezen zin, dat hij doordrongen wordt van de absolute vloekwaardigheid dezer wereld, waarmede hij zich, juist omdat en doordat hij in den staat van genade verkeert, solidair gevoelt. Immers is hij juist in dezen staat weer echt deel van de wereld en in dat deel-zijn maakt hij de verworpenheid dier wereld mee. Hier echter verheft zich de dialectiek tussen mens en wereld opnieuw, doch thans op een ander plan. In de genade, die hij van God ontvangt, distantieert hij zich tegelijk weer van de wereld. Als deel dier wereld is hij deel met een opdracht. Zijn tegenstelling tot de wereld wordt opnieuw geactualiseerd in de taak, die hem in en tegenover die wereld wordt opgelegd. Hier komt hij tot een conflict met de wereld, dat hem niet uit de wereld en niet uit het bewustzijn der innerlijke harmonie stoot, maar hem als mens met een opdracht juist midden in de wereld stelt. De vervreemding van de wereld is in de erkenning van het vreemd zijn aan haar opgeheven. De door God bevolen distantieering van de wereld stelt den mens juist als levend mens midden in haar. Het deel-zijn-van en het anders-zijn-dan de wereld krijgen in de betrekking tot God beide hun plaats.

De mens, die aldus staat in den staat der genade, is de mens, die gelovig bidt. Hij twijfelt niet meer aan het bestaan Gods, omdat hij op zijn bidden een antwoord vernomen heeft, dat voor hem daaraan het accent der echtheid heeft verleend. In dat gelovig bidden beroept zich de mens op de beloften Gods; de gelovige bidt met sterker aanhouden

dan de twijfelaar. Er zijn voor hem vastigheden, waaraan niet te tornen valt en ook wanneer hij in doodzonde gevallen is, zal hij niet nalaten juist op die beloften van Gods vergeving en liefde een beroep te doen. Reeds de Israëlieten beriepen zich bij voorkeur op de als verbond geformuleerde beloften van God aan zijn volk en deze formulering vindt bij den gelovige nog steeds navolging. Het is stellig niet toevallig, dat daar, waar het protestantisme vasthield aan de Calvinistische leer van de dubbele praedestinatie anderzijds de genade zeer in het bijzonder als verbond geformuleerd werd en daarmee de basis gelegd voor een sterk appèl in het gebed.

Intussen, het gebed is niet alleen een spreken, het gaat ook altijd met een vragen gepaard. De mens verwacht er kennelijk iets van. Waar deze gelovige mens steeds opnieuw gedrongen wordt tot bidden, ook al omdat er tussen hem en zijn God iets gegroeid is van zeer intiemen aard, wat, waarom bidt hij dan? Vroeger werd opgemerkt, dat zijn bidden niet in de eerste plaats een bidden om een bepaald iets is, dat het een anderen en dieperen grond heeft. Dien grond vonden wij in de gemeenschap, die hij zoekt. Waar echter tegelijk zich toch weer de overtuiging aan ons opdringt, dat de mens iets van het gebed verwacht en zijn bidden duidelijk een vragen is, is het van te meer belang te weten, hoe en wat hij dan vraagt, wanneer het niet altijd en zelfs niet in de eerste plaats iets bepaalds is. Die vraag is niet moeilijk te beantwoorden. Juist het dagelijks gebed, het gebed, dat opgezonden wordt op vaste tijden en bij vaste gelegenheden, geeft hier het antwoord. Dat is het gebed, dat typisch behoort bij dien staat van genade, waarin de mens leeft in het bewustzijn, dat hij met God verzoend is. Het is één van die middelen, waardoor hij zich zijn betrekking tot God telkens weer realiseert. Het veelvuldigste van die gebeden is het gebed voor het eten. Wil men weten, wat men daarin zoekt, dan dient men te vragen, hoe dat gebed luidt in zijn eenvoudigsten vorm. Die eenvoudigste vorm is ongetwijfeld het kindergebed. De phaenomenologie van het gebed heeft daaraan, v.z.v. mij bekend, nimmer veel aandacht besteed. Ten onrechte evenwel. Juist daarin, aldus moet men aannemen, heeft de Christelijke traditie vastgelegd, wat voor haar in dit gebed het meest essentiële is. Welnu, dat kindergebed beperkt zich tot het vragen van een zegen en dat het daarom inderdaad gaat, blijkt wel daaruit, dat die bede om een zegen ook in het tafelgebed der volwassenen nimmer ontbreekt, al zal het daar van veel andere dingen vergezeld gaan en soms gestyleerd worden in

dezen vorm, dat daarin gesmeekt wordt om allereerst de hemelse spijszedeelachtig te worden.

Wat is er nu met dien zegen bedoeld? Toch zeker niet, dat het eten goed bekomen mag. Er kan nauwelijks iets anders mee bedoeld zijn, dan dat men in deze dingen gaven Gods ziet en bidt ze als gaven Gods te mogen genieten, d.w.z. als bewijzen van Gods zeer persoonlijke genade. Het bidden om een zegen kan uit niets anders bestaan dan uit een bidden om in die dingen, waarover men Gods zegen afsmeekt, de gemeenschap met God, het staan in die gemeenschap, te mogen ervaren. Dit bidden voor den maaltijd is daarmede een zeer zinvolle handeling. Het stelt de eenvoudige dingen des levens als gaven Gods, die slechts dan den mens ten goede kunnen komen, wanneer ze als zulke gaven genoten worden. Daarmede komt dit gebed overeen met de andere dagelijkse — en ook met vele andere — gebeden, waarin de mens zijn leven en moeilijkheden stelt in de hand Gods, d.w.z. waarin hij ze in het gebed aan God voorlegt en Hem smeekt om hulp of kracht of leiding daarin.

De behoefte de dingen te stellen in de hand Gods doet zich in het bijzonder gevoelen, wanneer de mens staat tegenover een taak, die hij te vervullen heeft. Men herinnert zich het bekende plaatje van den boer, die bidt op zijn akker. Hier is zulk een situatie. Hij weet niet, wat er van zijn arbeid worden zal. Hij is afhankelijk van regen en droogte, van ongedierte en geheimzinnige ziekten, die den groei van het gewas kunnen verstoren. Dat wil zeggen, dat zich bij het ondernemen van dit werk het bewustzijn aan hem opdringt van het risico, daaraan verbonden. Dat betekent niet, dat de mens daaronder twijfelmoedig behoeft te worden, maar alleen, dat hij in dat bewustzijn zijn wereld ondervindt als weerstand, die de potentialiteit bezit, zich tegen hem te keren. Daarin ontsluit zich de mogelijkheid van het échec en van het als subject in verenkelling uitgestoten worden. Het échec immers werpt den mens terug op zichzelf, onthult hem zijn anders-zijn dan de wereld, zijn niet wezenlijk als deel van haar fungeren. Welnu, in zulk een situatie, waarin de mens iets voorvoelt van die rampzalige mogelijkheid, wordt het verlangen geactiveerd, zich als deel dezer wereld veilig te stellen door realisering van zijn levensgrond. Daarom vouwt deze boer zijn handen en bidt. Hij vraagt om een zegen. Dat is alweder niet in de eerste plaats een gebed om welslagen van dat werk. Het kan dat natuurlijk wel worden, maar noodzakelijk is dat allerminst. Al biddende immers dis-

tantieert hij zich van zijn taak, zijn werk en vindt hij de verbondenheid met God, die de grond is van zijn leven. Wanneer men in die verbondenheid staat, behoeft men geen échec te vrezen. Zelfs indien zijn werk totaal mislukt, blijft hij gerust in God. Hij heeft iets achter de hand, dat in zijn leven van groter betekenis is dan het welslagen van dat werk, dan het gedijen van het gewas. Zo valt biddende de afhankelijkheid van dat welslagen van het werk weg en het effect van dat gebed is te zekerder, naarmate daarin de overgave aan God waarachtiger is.

Houdt dat nu in, dat het gebed te voortreffelijker is, naarmate er minder in gevraagd wordt? Dat men dus om waarlijk te bidden zich eigenlijk van alle vragen om steun en bijstand onthouden moet, daar het uiteindelijk toch slechts gaat om zich zeker te weten van zijn verankering in het geloof aan God, die den levensgrond uitmaakt? Dit zou misschien waar zijn, indien het in het gebed ging om louter een psychisch mechanisme, dat slechts in werking behoeft te worden gesteld. Doch dat is een noodlottig misverstand. Men kan slechts bidden tot een God, die waarlijk almachtig is, die werkelijk kan en ook wil ingrijpen, die helpen wil. Die almacht Gods mag geen theorie blijven: zij moet werkelijkheid zijn en dat steeds door worden. De vrome omgang met God omvat noodwendig het gebed om hulp, om een pragmatisch goed. Wanneer men dat achterwege liet, zou men daarmede niet alleen de almacht Gods verkorten, maar zichzelf den grond onder de voeten weggraven. Wanneer God niet langer machtig is, is Hij ook niet de ware en werkelijke autoriteit. Dan houdt alles op. Men kan soms niet anders bidden dan om hulp. Doch daar ligt tegelijk de grote verzoeking van het gebed, waarin men God maakt tot den groten helper, waarbij men vergeet, dat Hij voor alles de grote autoriteit en criticus is. Waar men dat doet, vervalt opnieuw het gebed van zijn eigenlijk gebed-zijn. Het wordt niet, als in het vorige geval, onmogelijk, maar het wordt een dwaasheid, die werkelijken grond mist. De mens, die aldus bidt, is niet langer de bekeerde mens, maar de onbekeerde, die het eigen verlangen primair stelt, die in welslagen zijn levensgrond vindt en die God gemaakt heeft tot symbool en garantie van dat welslagen. Zo nauw liggen de motieven hier dooreen, dat men aanvankelijk het onderscheid niet eens bemerken kan. De boer, die aldus bidt op zijn akker, voelt zich evenzeer gesterkt als die andere, die zich in zijn gebed distantieerde van de noodzaak van het succes. Beiden hebben zich in hun gebed verzekerd van het waarachtig bestaan van hun levensgrond. Zij hebben zich ervan vergewist,



dat „Het” er nog is, dat zij niet behoeven te vrezen. Het onderscheid wordt eerst duidelijk in het échec. Wanneer misgewas volgt, is de ware bidder in zijn God getroost. Hij draagt het zonder morren. De andere bidder komt echter in opstand. Hij heeft ook reden om zich te beklagen, want zijn levensgrond heeft hem in den steek gelaten.

Van alle wijzen, waarop het gebed ontsporen kan, is deze wel de meest ernstige. Zij is tevens de meest voor de hand liggende. Daarnaast echter zijn ook andere wijzen mogelijk, waarop het zijn spoor kan bijster worden. Zo kan het bidden worden tot alleen maar een gewoonte. Ofschoon het krachtens zijn aard een gewoonte zijn moet, is het duidelijk, dat het zijn aard verliest, zodra het niet meer is dan zulk een gewoonte. Hier doet zich het geval voor, waarin de in het vele gestelde mens, die God zocht als den Ene, waardoor hij zijn relatie met dat vele in wezenlijk zinvol verbonden zijn veilig stelde, tenslotte dien Ene toch weer voor het vele vergeet. Hij heeft er geen tijd meer voor; de in dat Ene herwonnen relatie met het vele heeft hem zo opgeslokt, dat hij ertoe verleid wordt, het vele opnieuw als het ware en werkelijk belangrijke te zien. Daarin echter verbreekt hij den band met den Ene, waardoor de relatie met het vele tenslotte weer onderworpen wordt aan het échec. Hier herhaalt zich de fundamentele dialectiek van het menselijk bestaan, dat zich, zolang het slechts het Ik en het vele kent, telkens tussen twee polen heen en weer laat trekken.

Er is ook een ontwikkeling in precies omgekeerde richting mogelijk, n.l. die, waarin de mens besluit zijn herwonnen levensgrond tot geen enkelen prijs los te laten en het vele verwerpt om uitsluitend den Ene te dienen. Dat is de weg der mystiek, die tijd maakt voor contemplatie, voor het uitgebreide gesprek met God, dat in de werken van de H. Theresia van Avila te boek staat als het inwendig gebed. Daarin overdenkt de ziel de liefde en goedheid Gods, bovenal echter het leven, het lijden en sterven van Christus. In deze contemplatie wordt de ziel overweldigd door die goedheid Gods. Het eigen Ik wordt op den achtergrond gedrongen van het bewustzijn, dat zich verliest in God. Ook de ascese, die deze contemplatie begeleidt, richt zich op deze uitbanning van het Ik, van het subject. Daarmede wordt ruimte gemaakt voor een streven van verder strekking dan het gebed, n.l. dat van het gelijkvormig worden aan het goddelijk voorbeeld van den waren mens, aan Christus. Nu is dit uiteraard het ideaal voor iederen Christen. Alleen, het krijgt hier een verdere strekking, die ertoe leidt, zich niet meer

tevreden te stellen met het eenvoudig een navolger, een leerjongen zijn van Christus, maar haakt naar een met dat van Christus gelijksoortig lot. Deze navolging zoekt het lijden en acht de grootste genade het verkrijgen van de lijdenstekenen van den Heer in de stigmata. Ofschoon er in elke navolging een zeker streven naar identificatie schuilt, is het toch wel duidelijk, dat dit streven hier een geheel anderen inhoud heeft dan in de navolging, die elke Christelijke levensvoering beoogt. In deze mystiek gaat het erom, die navolging ook in de uiterlijke levensvoering door te zetten, niet slechts om het eigen leven aan het ideaal der heiligheid van Christus te meten.

Heeft de mens in dezen weg een garantie gekregen voor een bestaan, dat zich verheft boven den kosmischen angst? Wanneer men Theresia's Boek van haar Leven leest, krijgt men geenszins dien indruk. Het is ongetwijfeld een leven, rijk aan ongekende hoogtepunten van geestelijke genieting. Maar het is tegelijk een leven, dat verscheurd is geweest van twijfel en angst, dat al wat zij genoot slechts verlokking van satan was. Het is de antieke vorm van den twijfel, ons zo zeer vertrouwd, dat alle religie slechts berust op een simpel psychisch mechanisme. Zo dadelijk, bij de bespreking van het antwoord op het gebed, zal die psychologische verklaring van de sensatie der verhoring ons nog nader bezig moeten houden. Hier dient er slechts op gewezen te worden, dat de mystiek dien twijfel kennelijk niet wegneemt. Integendeel, de aanvechting van den twijfel wordt hier tot regelrechten angst en het min of meer krampachtige van de levensvoering leidt er vanzelf toe dien angst te activeren. Het steeds meer genieten willen, het dringen om tot aldoor nauwer contact met Christus te komen, het Christus altoos geheel en onmiddellijk bij zich willen hebben, wijst in zijn krampachtigheid op een ondergrond van twijfel, die hoe dan ook moet worden weggenomen. Nu kan men erover twisten, wat eerst is, die twijfel of dat krampachtige in de levensvoering. Belangrijker echter is de correlatie, die er bestaat tussen de aanvechtingen, waaronder de heiligen te lijden hebben en waaraan men te weinig aandacht besteed heeft in de beschouwingen over mystiek, en die krampachtigheid en onnatuurlijkheid in de levensvoering. Jezus stelt de kinderen als voorbeeld. „Zo gij niet wordt als één van dezen...” Hier ligt het geheim van het geloof. Het laat zich niet forceren. Het is een geschenk. Het kan niet verworven worden en het kan niet versterkt worden door eigen toedoen, tenzij dan door een toedoen zo centraal, dat het als een van buiten komend geschenk ervaren

wordt, door een beslissing dus, die waarlijk existentieel is. Zulke beslissingen worden door Sartre, voor wien het wezen van den mens vrijheid is, voor mogelijk gehouden. Evenwel is het wezen van den mens niet louter vrijheid. Hij is deel en een dergelijke beslissing betekent een breuk met het verleden, met een gedachtengang, een houding, een breuk dus met eigen deel-zijn, want de mens *is* zijn verleden. Een dergelijke breuk met het verleden, dat den mens onvermijdelijk als een keten aan den hals blijft hangen, kan nimmer anders dan een volstrekt centrale handeling zijn, daar zij een nieuw deel-worden inhoudt en zo sterken indruk op het gemoed moet maken, dat zij de mogelijkheid ontsluit tot het stellen van een gehele serie louter subjectieve daden daar achteraan, waarin de mens met zijn oude verleden breekt en zich een nieuw verleden opbouwt, waarin zich zijn nieuw deel-zijn realiseert. Zulk een gewetensbeslissing, die tot dit nieuwe deel-zijn voert, moet wel ervaren worden als van buiten komende, daar zij den mens als geheel aangrijpt, diep in de sfeer, waar het den mens niet gegeven is, zichzelf ten volle te kennen. Dit worden, wat men niet *is* en verwerven, wat men niet had, is in de religie altijd ervaren als een van buiten ontvangen geschenk en daardoor blijft alle strijd tegen den twijfel, omdat hij geen geschenk is, maar strijd, altijd een activering van dien twijfel, tenzij als overgangsfase tot het doorbreken van het geloof, waartoe het echter lang niet altijd komt. Alleen wie gelooft als een kind, gelooft werkelijk. Maar dan moet hij ook als kind leven. Dat wil zeggen, hij moet zich, als een kind aan zijn spel, geven aan het vele, waarin hij is gesteld. En evenals een kind uit dat spel wegloopt, om zich even te koesteren aan de liefde van zijn moeder, moet de mens telkens even uit het vele naar zijn hemelsen Vader, om in zijn liefde zijn levenszekerheid te hervinden. Alleen zo, in dat zeer simpel geloof, wordt de kosmische angst overwonnen. Hier ligt ook de reden, waarom wij van dit bidden zo weinig autobiografisch materiaal bezitten. De grote gelovigen hebben een kinderlijken geest; zij reflecteren niet uitgebreid over hun geloof, maar leven eruit.

Of daarmee dus alle mystiek veroordeeld is? Het laatste woord over mystiek is hiermede zeker niet gezegd en dat te minder, omdat de Christelijke mystiek vanuit den grond harer voorstellingswereld telkens weer naar het vele gedreven is en daarin grote werken van liefde heeft verricht. Het past ons niet in enkele regelen den staf over deze heiligen te breken. Een beschouwing over de mystiek is hier ook niet aan de

orde. Zij kwam slechts ter sprake in verband met de noodzaak tot een juiste beschrijving te komen van het Christelijk gebed en zijn vooronderstellingen. Het belang dezer excursie was vooral daarin gelegen, dat zij duidelijk maakte, dat men, wanneer men het gebed recht verstaan wil, het vooral niet aanleunen mag tegen de mystiek. Het is niet zo, dat het gebed in de mystiek pregnanter uitdrukking vindt. Het wordt er op meer dan één wijze in vervormd en omgebouwd: het verliest er het kinderlijke en het wordt betrokken in een streven naar identificatie met Christus, dat ook uit een oogpunt van Christelijke dogmatiek op den rand van het toelaatbare komt. Men is in het algemeen geneigd het gebed te beschouwen in het verlengde van religieuze verschijnselen van heviger, opvallender aard. De mystieke beleving met haar geestverrukking en verschijningen, haar stemmen en hallucinaties wordt dan het typische, het gebed de flauwe afschaduwning. Dit is een groot misverstand. Het typerende van het gebed ligt in het kinderlijke spreken, dat juist in die heviger verschijnselen verloren gaat.

#### IV. *Het antwoord*

Hoe echter staat het nu met het antwoord, het toegesproken worden? Daarin ligt ongetwijfeld het hart van de kwestie. Dat toegesproken worden is juist hetgeen men zoekt, de reden, waarom men bidt. Waaruit bestaat het? Het is duidelijk, dat men hier niet in de eerste plaats de antwoorden in beschouwing nemen mag, die de mystiek levert. Zij zijn wel sterker van aard dan het antwoord op het gewone gebed, maar juist omdat zij het product zijn van voortgezette contemplatie, van grote geestelijke inspanning, hebben zij geen meerdere overtuigingskracht dan de simpeler manifestaties van verhoring, welke bij het gebed behoren. Wanneer de H. Theresia van Avila dagen achtereen Jezus in haar onmiddellijke nabijheid weet of een verrukkelijk visioen krijgt van de handen van Jezus, ligt het voor de hand, daarin zonder meer het natuurlijk product te zien van haar contemplatie en haar intens verlangen zo dicht mogelijk bij Jezus te zijn. Het is roerend te lezen, hoe ook zijzelf, ofschoon zulke zaken als hallucinaties uiteraard onbekend voor haar waren, zich uitput in het bedenken van redenen, waarom zulke visioenen wel degelijk ware visioenen zijn. Buiten het moment der verrukking zelf hebben deze visioenen haar kennelijk geen

volstreckte zekerheid geschonken. Men krijgt sterk den indruk, dat, wanneer de mysticus zijn ascese en contemplatie niet door deze sterke manifestaties bekroond zag, het leven en de twijfel voor hem niet te verdragen zouden zijn. Ook om deze reden kan men het toegesproken worden in het gebed beter buiten de mystiek om in beschouwing nemen.

Wanneer dan het antwoord op het gebed niet gezocht moet worden in de verschijningen en visioenen, de dromen en stemmen van de mystiek, waarin dan wel? Wanneer wordt dat antwoord geschonken? Een aanwijzing voor dit laatste vindt men in het bidden zelf. Het is niet alleen spreken, het is ook zwijgen. Iets daarvan wordt zelfs de buitenstaander gewaar, die opmerkt, dat na het amen de bidder nog een ogenblik de ogen gesloten houdt en stil blijft zitten. Men heeft de neiging daarin een *acte de désacralisation* te zien, een overgang naar den profanen toestand. Dat echter is niet juist; althans, het is zeker niet alleen dat. In elk gebed — en het komt uiteraard vooral aan het einde van het gebed — komt het moment, dat de ziel zwijgt. Het spreken is gedaan. Ook het trachten te spreken is afgelopen. Dat is het ogenblik van het zwijgen, van het afwachten, van de innerlijke verdieping, waarin de ziel zich a.h.w. open stelt. Wanneer het goed is, is dit het ogenblik, waarin de ziel zich bewust wordt van haar relatie met God in een gevoel van vrede, dat haar doorstroomt. Deze gevoelsstroom heeft een parallel in dien, bedoeld op p. 268, doch thans is het geen stroom, die uitgaat, doch één die ervaren wordt als van buitenaf komende. In dit zwijgen houdt zich de ziel passief en in dat passief zwijgen laat zij zich volstromen met dien vrede. Daarin wordt zij gewaar, dat de nood, waarin zij verkeert, wel te dragen is, kan het ook gebeuren, dat haar het antwoord op haar moeilijkheden plotseling te binnen schiet op een wijze, alsof dat antwoord, dat zij tevoren niet gezien had, haar van buitenaf werd ingegeven.

Het gevoel, dat er als het ware vrede en rust het hart binnenstroomt, is de logische voortzetting van het gevoel bij het spreken, dat men tot iemand spreekt, die rustig en begrijpend luistert. Het eigen zwijgen moet noodzakelijk leiden of tot opheffing van de gehele sensatie, dat men met iemand sprak, of tot dit gevoel, dat degene, tot wien men sprak, thans iets van zichzelf geeft in een goedkeurend zwijgen, waarvan rust en vrede uitgaat, het gevoel, dat het nu met hem in orde is. Het plotseling weten, wat men te doen heeft, waarbij het is, alsof men van buitenaf een antwoord krijgt op zijn vragen, is een

bijzondere versterking van dit gevoel gehoord en verhoord te zijn, zoals de opheffing der sensatie van met iemand te spreken, zodra men zwijgt, de betekenis heeft, dat men niet verhoord is. In het laatste geval is de sensatie bij het spreken, dat men met iemand sprak, die luisterde, doorgaans ook al niet sterk geweest.

Er is in dit alles niets buitengewoons en dat is wel de oorzaak van de weinige aandacht, die de gebedsverhoring in de literatuur gevonden heeft tegenover meer spectaculaire verschijnselen op religieus gebied. Ook Oesterreich klaagt erover, dat „Zeugnisse über solche weitverbreiteten religiösen Erlebnisse [leider] spärlicher und knapper [sind] als über einzigartige Vorgänge“<sup>3)</sup>. Het ligt voor de hand deze verhoring te verklaren uit den psychologischen opbouw van het gebed, waarbij de mens eerst een God heeft gesteld, die almachtig, heilig, alwetend en liefderijk is, die steeds bereid is om naar den mens te luisteren en hem sterken wil en leiden in zijn levensstrijd om daarna, vanuit dit geloof, dien God aan te roepen, waarbij hij zichzelf in het ongelijk stelt en zich onderwerpt aan den gang van een gebeuren, waartegen hij zich, voor hij in gebed ging, nog verzette. Moet dit niet automatisch tot een gevoel van vrede leiden, dat, juist omdat zich de mens passief houdt, den indruk wekt van buiten te komen, waartoe ook bijdraagt, dat men het inderdaad van buiten verwacht? In deze zienswijze wordt men gesterkt, wanneer men let op de prediking, die het centrale deel uitmaakt van den Christelijken eredienst. Deze is prediking van het evangelie der genade, d.w.z. zij richt er zich op juist dien liefdewil Gods te verkondigen, den mens te doordringen van vooral dit feit, dat God het gebed verhoort. Ook het feit, dat over de gehele wereld de mens bidt en wel bidt tot goden en geesten van allerlei soort, leidt tot de gedachte, dat men in het gebed te maken heeft met een voor de hand liggend automatisme, waarmede de mens zijn innerlijken vrede herwint.

Toch liggen de zaken hier weer niet zo eenvoudig, als het op het eerste gezicht schijnt. Een echt automatisme is het gebed bepaald niet. Daarvoor faalt het te vaak. Het is niet het geval van den mens, die, gedrukt door zijn vele zonden, vertwijfelt aan de genade Gods voor hem, dat wij hier op het oog hebben. Hier laat zich het weigeren van het automatisme te geredelijk verklaren uit de diepe doorleving van de

---

3) T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie, p. 96.

gebrokenheid der verhoudingen, waarin hij staat. Wij bedoelen hier het geval van den gelovige, die over geestelijke dorheid klaagt, zoals ik het eens hoorde uitdrukken door een mede-gevangene, dien het was, of hij een koperen hemel boven zich had. Men kan zich hier natuurlijk wel uitputten in veronderstellingen, wat daarvan de oorzaak zijn kan — ook heiligen hebben hierover geklaagd — maar dat heeft zonder gedetailleerd materiaal weinig zin. De bedoeling was slechts erop te wijzen, dat het gebed niet zo automatisch verloopt als deze opvatting suggereert.

Een andere reden om deze verklaring niet zo gemakkelijk te nemen ligt in de omstandigheid, dat dit phenomeen optreedt bij mensen van allerlei karakter en instelling met een gemakkelijheid, die ten aanzien van een simpele illusie bevreemding wekt. Mensen, die midden in het leven staan, die in beslag genomen zijn door vele zaken, die daarbij echte levenskunstenaars zijn, leiden evenzeer zulk een gebedsleven als mensen, die min of meer aan den kant van het leven staan en zich overgeven aan allerhande bespiegelingen. Het toch altijd wat bedenkelijk karakter, dat aan een illusie en aan het leven uit en met een illusie eigen is, ontbreekt aan deze illusie. Het verrijkt integendeel den mens, zijn innerlijk leven groeit en hij raakt uitgebalanceerd. Het feit, dat de mens vrijwel overal ter wereld naar het gebed gegrepen heeft, is op zichzelf geen argument voor zijn normaal karakter. Het door Oesterreich geconstateerde gebrek aan goed autobiografisch materiaal omtrent het normale gebed doet zich hier pijnlijk gevoelen.

Dit alles leidt ertoe voorzichtig te zijn met de kwalificatie van het gebed als een simpele illusie. Men moge weinig geneigd zijn waarde te hechten aan het feit, dat een onafzienbare schare normale mensen met een ruime dosis kritisch inzicht het gebed en zijn verhoring, zijn beantwoording, als een realiteit ervaren en beschouwen, het moet toch tot voorzichtigheid in de beoordeling van het gebed manen. Dat klemmt te meer, omdat men tegenwoordig niet meer aan de resultaten der parapsychologie voorbij kan gaan, alsof deze eenvoudig niet bestaan. Reeds James heeft gewezen op de mogelijkheid van beïnvloeding van het subliminale geestesleven in het gebed <sup>4)</sup> en de passieve houding, welke aan het einde van het gebed in de plaats treedt van het spreken

---

<sup>4)</sup> W. James, *Varieties of Religious Experiences*, pp. 463 vlgg. Ook Oesterreich wijst nadrukkelijk op deze mogelijkheid; o.c., p. 97.

en zich openbaren van den biddenden mens zelf, scheidt zonder twijfel een eerste rangs mogelijkheid voor zulk een paranormale beïnvloeding. Dat deze paranormale beïnvloeding zulk een weinig spectaculair karakter heeft, doet niets ter zake. Zij is integendeel in harmonie met de instelling van den werkelijk gelovigen mens: die komt tot God als een kind en behoeft daarom niet meer dan juist dien vrede, die het geschenk is van het gebed, die juist hetgene is, dat het kind zoekt, n.l. de simpele liefkozing, die het meer dan grote daden overtuigt van de liefde zijns Vaders.

#### V. *De voorwaarden van het gebed*

Ofschoon de analyse van het gebed omtrent de realiteit van de verhooring geen uitsluitel geeft — dat kan zulk een analyse ook niet — is zij in ander opzicht zeer nuttig geweest. Uitgaande van het in het vorige hoofdstuk beschreven existentieel conflict, blijkt het christelijk gebed metterdaad een oplossing te bieden voor dat conflict, die den mens uit zijn nood uitredt. Door zijn verhouding tot God vindt de mens een distantie tot zijn wereld, die hem als subject, zich hoewel deel toch anders en meer dan wereld wetend, over alle conflicten en moeilijkheden heen toch weer met die wereld verzoent, hem in die wereld plaatst als mens met een opdracht. In die opdracht van het als Christen in de wereld geplaatst zijn vindt hij die zinvolle verbondenheid, welke hem ook in de grootste tegenslagen in staat stelt toch als deel te fungeren. Het échec is voor hem niet langer bewijs, dat zijn bestaan zinloze geworpenheid is, maar is beproeving, is ook taak. Daarmede is het primordiaal conflict voor hem opgelost.

Er is echter meer. De mens wint ermede. Het gebed is een verrijking van zijn innerlijk leven. Het geheim, dat hij als elk mens in zich ronddraagt, groeit in den omgang met God uit. Op dat geheim valt niet langer, gelijk in vroegere omstandigheden, het accent der boosheid, doch het wordt in dien omgang met God meer en meer tot goede schat des harten. De beschouwing van dien schat voert den mens op den weg van zelfkennis en zelfkritiek. De schuld wordt hem verontrustende werkelijkheid. Zij voert hem echter niet tot uiteindelijke wanhoop noch tot toberij, maar tot bekering, waarin hij, wetend van die schuld, enerzijds vergeving vindt en anderzijds wordt tot een nieuw mens, die



zijn taak in de wereld verstaat en op zich neemt. Hij wordt daarin als subject waarlijk deel, omdat hij leert te handelen als verantwoordelijk mens. Zo kan de biddende mens een kracht ten goede worden met een rijk innerlijk leven en een sterk verantwoordelijkheidsgevoel tegenover zijn wereld. Indien dan het geloof, waarin hij staat en dat de voorwaarde is voor zijn gebed, als een illusie moet worden beschouwd — hetgeen zich overigens aan bewijs onttrekt — dan is het in ieder geval een zeer waardevolle illusie, met dien verstande, dat deze illusie haar waarde slechts behouden kan, zolang zij als waarheid gelding heeft.

De inhoud van dat geloof bleek voorts ten nauwste samen te hangen met deze gebedspraktijk. Tot de vooronderstellingen van het geloof behoren de allerbelangrijkste theologische voorstellingen, in de eerste plaats de eigenschappen Gods: zijn eenheid en transcendentie, zijn autoriteit, persoon-zijn en almacht, zijn trouw, goedheid, alomtegenwoordigheid, nabijheid, alwetendheid, heiligheid, gerechtigheid en liefde. Zonder deze kan het gebed niet werkelijk bestaan. De gesteldheid van den mens, die hij bij zelfinkeer in zichzelf ontdekt, maakt deze eigenschappen Gods noodzakelijk om Hem in het gebed te kunnen ontmoeten. Onontbeerlijk voor het gebed bleek ook het geloof; het wordt ervaren als een genadegave, die men niet kan afdwingen, gelijk alle heil.

Soortgelijke band bleek te bestaan met de christelijke religieuze praktijk en levenshouding. De prediking is steeds opnieuw prediking van den liefdewil Gods, ook waar zij oproept tot bekering en gewaagt van den toorn Gods over de zonde. Hoe zij ook van dien toorn gewagen moge, zij keert onherroepelijk terug tot de verkondiging van de genade, van den heilswil Gods in zijn liefde voor den mens. Zij moet steeds opnieuw het gebed stimuleren en het geloof in de liefde Gods verlevendigen. In dit alles is de nauwe samenhang van de ethiek met het gebed overduidelijk. De mens kan slechts blijven bidden en uit de gebedsgemeenschap kracht putten, zo hij zich bekeert en van die bekering in zijn werken blijk geeft. Het enige terrein, dat in dit verband geheel buiten beschouwing blijven moet, is dat van het geloof in het voortbestaan na den dood, dat echter elders in dit boek nog ter sprake komen zal.

Daaruit blijkt, dat inderdaad het motief van den drang naar gemeenschap voor het verstaan van het gebed en de daarmee samen-

hangende geloofsvoorstellingen van betekenis is. Dat blijkt ook, wanneer men het Christelijk gebed vergelijken gaat met het gebed der Ngad'a, bij welke het offer begeleidt. Het is hier de plaats niet, daar ver op in te gaan. Het zal evenwel blijken, dat de daar optredende voorstelling van het hoogste wezen, die veelszins lager en minder van kwaliteit is dan het christelijk godsbegrip, gepaard gaat met een minder eerlijk besef van schuld, met een slechts ten dele toegeven van den nood, waarin de mens leeft. Het gebed is er minder een uitstorten van het hart, meer een vragen om hulp en tegelijk daarmee is de voorstelling van de macht Gods beperkter, die van de hoogheid Gods geringer. Zo schijnt het, dat naarmate het gebed waarachtiger, dieper, menselijker wordt, de godsvoorstelling aan diepte en hoogte wint.

Een andere kwestie is intussen, of men zeggen kan, dat het Christendom met dit alles verklaard is. Dat is geenszins het geval. Er is al aanstonds een historisch element aanwezig, waar men niet zo gemakkelijk mee gereed komt. De psychologische samenhang van de verschijnselen is onmachtig ons den oorsprong van het hier gehanteerd godsbegrip zonder meer te verklaren. Ook al ziet men in, dat de daarin aan God toegekende eigenschappen noodzakelijk zijn voor de religie als geheel, dan is daarmee nog geenszins gezegd, dat op die wijze dit godsbegrip is ontstaan. Het is nog iets anders, aan een bepaalde voorstelling behoefte te gevoelen, dan in de werkelijkheid die voorstelling te geloven. Kan de ethnologie ons den oorsprong van dit geloof verklaren? Dat zal in het vervolg moeten blijken. Er is overigens meer in de christelijke religie, dat men niet zo maar verklaren kan. Het verbazingwekkende erin blijft de figuur van den Christus. De grote vraag is in dit verband niet de historiciteit van den Christus, maar de plaats, die Hij in het geheel dezer religie bekleedt. Waartoe is Hij daarin nodig in de gestalte, die Hem in traditie en theologie gegeven wordt van het Lam Gods, dat de zonden der wereld wegneemt? De heiligheid Gods doet immers in combinatie met zijn heilswil en trouw ook zonder dit offer van den Zoon zijn liefde als mateloos in het gebed ervaren, zodat deze offerdood van Christus ter nadere betoning van die liefde geen noodzakelijk element is. Ligt hier wellicht de oorzaak, dat de ethische richting op het *cur Deus homo* een min of meer aarzelend antwoord geeft en daarbij toch zichzelf blijven kan? Is het niet zo, dat zij veelmeer haar inspiratie zoekt in de prediking van Jezus van het koninkrijk en in zijn zelfovergave, in zijn zich

stellen in de hand des Vaders en zijn zich voegen naar Gods wil dan in de gedachte van het Lam, dat door zijn dood de zonden der wereld wegneemt, zoals dat door de dialectische theologie tot nieuwe beleving is gebracht? Wie zich verdiept heeft in een boek als Brunner's *Der Mittler*, kan zich bezwaarlijk meer aan de erkenning onttrekken, dat in de herbeleving van dit stuk van het Christelijk geloof iets gegeven is, dat men niet maar zo kan „verklaren” uit een behoefte de liefde van God tot de wereld massaler uitdrukking te geven. Hier ligt een gebeuren, dat men, juist omdat de liefde Gods in het gebed en het leven des gebeds al zo evident is, niet als een noodzakelijke component van dat geloof aan die liefde naar voren brengen kan. Daarin ligt een teveel, dat zich aan onze gemakkelijke schematiseringen en categorieën onttrekt.

Wat echter — en daarmee zijn wij aan het einde van dit hoofdstuk gekomen — wel verklaring gevonden heeft in het voorgaande, dat zijn de antinomieën des gebeds. Het gebed moet voor het bewustzijn wel in de eerste plaats een vragen zijn, een middel tot verkrijging van iets, zij het desnoods alleen maar een middel tot verkrijging van uitsluitend geestelijke goederen. Er slechts een middel in te zien tot gemeenschap is een ontkenning van Gods almacht, die zijn autoriteit en daarmee de basis van dit geloof ondergraaft. Het zou bovendien een bewustzijn veronderstellen van den existentiële nood van den mens, dat men, juist omdat het existentiële nood is, niet aanwezig veronderstellen mag. Er is zonder twijfel wel een weten om dien nood, maar de populaire beschouwing moet zich altijd onttrekken aan een diepere doordenking van dien nood. Die doordenking ondermijnt het bestaan, omdat zij de argeloosheid wegneemt. In haar felheid actualiseert zij het conflict, de dialectiek tussen mens en wereld, tussen deel-zijn en subject-zijn. Dit schuwt de mens en de Christen, die zijn verhouding tot de wereld heeft veilig gesteld, kan er geen behoefte aan hebben, zich er aldus theoretisch in te verdiepen. Hij kent dien nood niet in dien vorm. In het kort ligt de zaak zo, dat wie dien nood kent, geen behoefte gevoelt er diep over door te denken en wie ze niet kent, vanzelf niet op de gedachte komt. Zo blijft de oorzaak van den kosmischen angst versluierd en in vele gevallen is dat maar beter ook.

Ook het feit, dat men veel moet bidden, ofschoon God toch reeds weet, wat de mens behoeft, kan thans geen verwondering meer wekken, evenmin als het feit, dat men God, den Heilige, Wien te ontmoeten

zulk een ontzettend fiasco is voor den mens, toch telkens weer zo vol vertrouwen nadert. In al deze dingen is het gebed niet meer paradoxaal dan de bidder in zijn mens-zijn zelf. De innerlijke dialectiek van de phaenomenologie van het gebed is geen grotere dan de dialectiek, welke het menselijk bestaan stempelt tot een bestaan van gebrokenheid of, om met Heidegger te spreken, tot een bestaan, dat gekenmerkt is door het „Unzuhausesein”.

## HOOFDSTUK VII

### MYTHE EN RITUS BIJ DE MARIND-ANIM

Zo groot de tegenstelling in entourage ook zijn moge, de situatie, waarin de primitieve mens in en tegenover zijn wereld staat, is in principe geen andere dan die, waarin de moderne mens zich geworpen voelt. Ook deze primitieve mens staat in het primordiaal conflict van deel-zijn en subject-, anders-zijn dan de wereld. Ook hij ervaart als kennend en willend subject zijn tegenoverstelling aan die wereld. Men kan dat niet terzijde schuiven met het argument, dat deze primitieve mens niet of weinig reflecteert en dus die tegenstelling minder ervaart. In de eerste plaats wordt deze tegenstelling ook ervaren, zodra hij als willend subject zich tegenover die wereld stelt en men zal hem toch ook dat willen niet ontzeggen gaan! En in de tweede plaats: wanneer het waar is, dat deze primitieve mens zo weinig reflecteert — en er zijn goede redenen om dat aan te nemen — dan is het aan ons, om duidelijk te maken, waarom hij zo weinig reflecteert. Het is geenszins ondenkbaar, dat hier één der oorzaken ligt van de eigenaardigheid van het primitieve denken en die eigenaardigheid o.m. voortvloeit uit het feit, dat de primitieve mens het primordiaal conflict heeft willen ontlopen door minder te reflecteren.

#### *I. De houding van den Marind tegenover de werkelijkheid*

Ook buiten dit basis-conflict, deze primaire dialectiek van het mens-zijn om, heeft de primitieve mens gelegenheid genoeg zijn fundamentele verenkeling te ervaren. Zijn onbeschermd leven is in vele dingen sterker aan het échec onderworpen dan het onze. De factor natuur, door de moderne wetenschap in hoge mate aan banden gelegd, verheft zich tegen hem met mateloze kracht. Zij bedreigt zijn aanplant en zijn leven. Wanneer zijn oogst mislukt, is er geen import, waarop hij kan terugvallen. Tegenover ziekte staat hij machteloos. Koude, regen, droogte, onge-

dierte en muskieten teisteren hem veel meer, dan wij gewoonlijk geneigd zijn aan te nemen. Hoe verschrikkelijk zulk een bestaan kan wezen, is mij eerst recht duidelijk geworden bij een reis over Frederik-Hendrik-eiland. Negen dagen ben ik in den stromenden regen door dit moeras geroeid in een kleine kano. Er is geen ander land, waarop men staan kan, dan eilandjes, die zijn opgebouwd door met schepnetjes modder op te werpen en wanneer het lang regent lopen ook deze onder water. Bij dag en nacht zoemt het er van muskieten, zoals ik het nergens elders in Nieuw-Guinea heb meegemaakt. Men vrage niet, wat het betekent hier naakt rond te lopen! Dag en nacht hoort men het geklets van handen, die naar muskieten slaan. Nu is dit natuurlijk een extreem geval, maar het is goed, het eens te hebben aanschouwd. Het opent de ogen voor den materiëlen nood van dit zo vaak geïdealiseerd bestaan. Denkt men er wel eens aan, dat vrijwel overal ter wereld primitieven het grootste deel van het jaar elken nacht enige malen wakker worden en met stijve en koude leden moeten opstaan, omdat het vuur zowat is uitgegaan? Dat zijn nog slechts de ongemakken des levens. Men moet daarnaast deze eenvoudige lieden meemaken, wanneer een epidemie teisterend over het land gaat, wanneer in enkele dorpen in korten tijd 15 tot 20 % der bevolking wordt weggeraapt, wanneer zij vluchten in de afgelegenste delen van het bos, waar in de somberheid van het oerwoud de angst voor den dood hen weer zo heel spoedig achterhaalt. Wanneer men hen dan bezoekt, kan het gebeuren, dat men schrikt van de nerveuze opgewondenheid, die onder hen heerst, waarmede zij het verlangen uitspreken naar de viering der grote riten en feesten, die men zo zeer verwaarloosd had!

Het dreigend aspect der natuur is sterk beklemtoond door hen, die de religie beschouwen als het resultaat van hetgeen "primarily a notion of awe" is. En inderdaad moet zij den natuurmens wel voorkomen als een ontzagwekkende macht, zowel om de majesteit harer stilte als om de potentiële gevaren, welke zij in zich bergt, in het bijzonder, wanneer de nacht duisternis getrokken heeft over bos en vlakte. Gevaarlijke dieren loeren op hem, vijanden bedreigen hem. Het laatste is stellig van alle gevaren het grootste en het meest gevreesde. Wat het hebben van vijanden betekent, is den modernen mens eerst in den afgelopen oorlog weer duidelijk geworden in de constante dreiging van het gevaar, in het nooit veilig zijn. In Nieuw-Guinea is die onveiligheid een belangrijke factor. Men kan er verzekerd van zijn, dat de naburen der Marind,

wanneer de droge tijd lang aanhield, met zorg vervuld waren. De onveiligheid, waarin deze lieden (en talloze anderen met hen) leefden, betekent voor hen een constante druk, die niet de leniging kent van de zekerheid, dat deze toestand over twee, drie jaar zal zijn afgelopen. Want men kon tenslotte nimmer zeker zijn, dat de vijand alleen in de najaarskentering komen zou. Uitzonderingen op dien regel waren er maar al te veel.

Nu is men geneigd, hiertegenover de spreekwoordelijke onbezorgdheid der primitieven te stellen. Het valt echter met die onbezorgdheid nogal mee. De bewoners van het Digul-gebied bouwen boomwoningen om zich te beveiligen. Dat doet men niet uit weelde. De bevolking van Frederik-Hendrik-eiland versperde in bepaalde tijden van het jaar alle waterwegen. Hier ziet men dus wel degelijk maatregelen, om een eventueel gevaar te keren. Wanneer zulke maatregelen elders achterwege blijven, zoals bij de haast uitgeroeide Oostelijke naburen der Marind het geval was, is er daarom aanleiding dat niet voetstoots aan zorgeloosheid toe te schrijven. Wanneer men hier verzuimt het dorp van muren of heggen te voorzien en nalaat wacht te houden, kan het evengoed zijn, dat de constante dreiging tot een zekere gelatenheid gevoerd heeft, tot een stemming, die weigert zich te bezinnen op het gevaar en er niet aan herinnerd wil worden. Dat men zich buiten het dorp nimmer ongewapend vertoont, is alleen in schijn een argument tegen deze veronderstelling. Dat is een maatregel, die geen moeite kost, die de routine van het leven niet doorbreekt en bovendien voor het bewustzijn door kan gaan voor een maatregel, genomen met het oog op de jacht. Wij zullen later nog redenen aanvoeren, die ertoe bij kunnen dragen, deze mogelijkheid, dat men niet aan het gevaar herinnerd worden *wil*, te bevestigen.

Intussen vormt de dreiging door vijanden in het leven der Marind niet zulk een grote factor. De kustbewoners hadden geen last van vijandelijke overvallen, zoals zij die zelf pleegden bij hun naburen. Dat wil daarom niet zeggen, dat hun leven geheel veilig was en er geen onderlinge vijandelijkheden voorkwamen. De Marind ging nimmer ongewapend naar zijn tuin en de vrouwen gingen gemeenlijk onder geleide. De grootste gevaren voor zijn leven lagen echter niet in de activiteit van vijandelijke stammen, maar in die van degenen, met wie hij regelmatig verkeerde. Men meent veelal, dat de primitieve mens wel in de natuur een geduchte macht tegenover zich ontwaart, maar dat hij daarentegen veel minder met maatschappelijke moeilijkheden te kampen heeft dan de

moderne mens, wiens maatschappij zoveel sterker is georganiseerd dan de zijne. Dat gaat echter lang niet altijd op. Dan ziet men voorbij, dat het volslagen gemis aan "privacy", dat het leven dezer primitieven doorgaans kenmerkt, een ontzaglijke pressie betekent op het individu. De Marind bijv. — en hetzelfde is bij talloze andere stammen het geval — leeft in een glazen huis. Niets van hetgeen hij doet, blijft een geheim voor zijn omgeving. In een conflict met zijn echtgenote leeft de familie zijner vrouw onmiddellijk mee. Zij weet al wat er gebeurt en zal zo nodig niet nalaten invloed uit te oefenen. Dat deze maatschappij zo mild niet is voor haar leden, blijkt wel uit het relatief groot getal der gevallen van zware mishandeling en doodslag in Zuid Nieuw-Guinea. Helaas ontbreken statistische gegevens, maar mijn ervaringen als bestuursambtenaar wijzen in de richting van een bedenkelijk grote mate van gewelddadigheid. De mishandelingen, die een vrouw, soms ook kinderen, in dit milieu van hun man en vader te lijden hebben, kan men niet eenvoudig op rekening stellen van onbeschaafdheid en gebrek aan zelfbeheersing. De vraag is juist, waarom die onbeschaafdheid een dergelijke ruwheid en gebrek aan zelfbeheersing onder haar kenmerken telt, temeer, omdat men in andere zaken zich vaak voorbeeldig weet te bedwingen.

Deze combinatie van onbeheerstheid in het ene met grote zelfbeheersing in het andere vindt men veel. Van Nieuw-Guinea en omgeving kan men daarvan treffende voorbeelden vinden in Fortune's Sorcerers of Dobu en in het boek van Whiting, *Becoming a Kwoma*. Bij deze Kwoma vindt men ook regelmatig slaan van vrouwen. In ander opzicht weet men zich evenwel voortreffelijk in bedwang te houden. Het geheel naakt lopen van mannen zowel als van vrouwen heeft hier gevoerd tot merkwaardige omgangsvormen. Een man mag nooit naar de genitaliën van een vrouw kijken. Men doet dat ook niet, heeft daar echter grote belangstelling voor. Dat blijkt hieruit, dat de mannen er kans toe zien, zonder de regels te overtreden, van iedere vrouw, die zij tegenkomen, onmiddellijk te vertellen, hoe haar genitaal er uit ziet. De inspanning en beheersing, die men zich getroosten moet, voert echter ergens tot een reactie en de veelheid der huiselijke conflicten, die men in menige Papua-gemeenschap kan waarnemen, wijst erop, dat er daarbinnen allerlei moeilijkheden zijn, die zich een uitweg zoeken. Men moet zijn opgekropt gemoed luchten. De al te nauwe banden, waardoor men gebonden is, de noodzaak, tegen allerlei lieden vriendelijk te zijn, tegen wie men



een grief koestert, drukken den mens. Men leeft teveel op elkander om gemakkelijk een werkelijk of vermeend onrecht te kunnen vergeten.

Men kan dat alles niet bestrijden met de opmerking, dat de ernstigste gevallen van mishandeling, n.l. doodslag, veelal het gevolg zijn van toverij, want juist die toverij bewijst, dat men in allerlei conflicten met elkander leeft. Wanneer onder de Marind elk sterfgeval aan toverij wordt toegeschreven, bewijst dat, dat men zijn medemens tot allerlei soort van boosheid in staat acht. Wanneer men meent, dat dit komt, doordat de Marind zo bijgelovig is, draait men de zaak om. Hij is alleen zo bijgelovig, omdat hij het plausibel acht, dat een ander zal trachten zijn naaste heimelijk van het leven te beroven en hij kan dat alleen plausibel achten, omdat hij zelf heimelijke verlangens koestert naar den dood van één of anderen dorpsgenoot, waaraan hij, zo hij durfde, gaarne een handje helpen zou. De grote rol, die de boze magie hier speelt (zoals zij het ook elders wel doet: het meest notoire geval is dat van de "Sorcerers of Dobu"), berust noodzakelijk op geheime haatgevoelens. Dat men daarvoor gemeenlijk zo weinig oog heeft, vloeit daaruit voort, dat men in die boze magie alleen maar bedrog ziet en in den tovenaer een bedrieger. Dat is onjuist. Ik heb bij herhaling mensen ontmoet, die zulke magie hadden toegepast, zelfs die er mensen mee beweerden te hebben gedood. Zij geloven zelf in de effectiviteit van die magie. De boze magie betekent een reële macht in deze maatschappijen. Dat zij berust op zeer verbreide geheime haatgevoelens, wordt bevestigd door de frequentie van gewelddadigheid, zoals wij die bij de Marind opmerkten. De algemene bereidheid om aan deze wondermiddelen te geloven laat zich slechts verklaren, zo er aan zulke middelen een algemene behoefte wordt gevoeld, zo vrijwel ieder rondloopt met geheime gevoelens van haat en bitterheid. De voorwaarde voor het ontstaan van zulke gevoelens is in een maatschappij als die der Marind met haar kleine dorpsgemeenschappen op ideale wijze vervuld. Haar beperktheid en de pressie, die zij constant op de dorpsgenoten uitoefent, vormt een prachtigen voedingsbodem voor zulke haatgevoelens. Men moet al wat men daarbinnen aan onplezierigs ondervindt, alleen verwerken. Men kan er niet vrijuit over spreken, want wat men vandaag in een hoekje fluistert, is morgen door het gehele dorp bekend. Hoe kan hier de éne mens den andere in den weg staan! Wie een vrouw begeert, begeert er één in wier plaats men niet ook een andere vinden kan. Wie hulp nodig heeft, kan die alleen van zeer bepaalde personen verwachten. Wie aan-

zien begeert, ziet altijd dezelfde lieden hem den weg daartoe door hun populariteit versperren. Men is met zo weinigen en juist die beperktheid van den kring, waarin men leeft, maakt het onderling verkeer zo gespannen, zo geforceerd soms; de beletselen, die men ondervindt in zijn levensontplooiing, zijn altijd verbonden aan de persoon van maar een paar mensen in de samenleving. De noodzaak echter tot het handhaven van de onderlinge samenwerking en wellevendheid legt dwingende eisen op van goede kameraadschap en hulpverlening. Er mag geen twist zijn in het dorp, wil het dorp zichzelf niet vernietigen. Maar dat dwingt ertoe het conflict geheim te houden, de grief onuitgesproken te laten, het begeren te versluieren. Al die verdrongen conflicten moeten wel leiden tot het zoeken naar een verborgen uitlaat. De aanwezigheid van zulk een uitlaat in de boze magie bevestigt de sterkte der spanning, welke hier bestaat tussen individu en gemeenschap.

Dat wil dus zeggen, dat het conflict, waarin de Marind gesteld is tussen zijn deel-zijn en zijn subject-zijn, onmogelijk minder heftig ervaren kan worden door hem dan door den modernen mens. In veel dingen is zijn leven harder, meer in conflict met zijn wereld dan dat van den laatste. Telkens staat hij tegenover haar, voelt hij zich door haar uitgesloten, tracht hij haar aan te vallen, maar kan haar niet overweldigen en zij dreigt hem met verenkeling. Naar het uiterlijke voegt zich de mens naar haar wens. Dat leert hij wel in dezen strijd, waarin hij altijd de minste is. Doch hoe moet hij zich innerlijk voegen? Hoe zal hij erin slagen zijn deel-zijn te beleven, waar zijn Ik zo herhaaldelijk in een hoek gedrongen wordt, zo telkens zijn overbodigheid te vernemen krijgt? Hoe zal hij daarin de harmonie hervinden, zonder welke geen mens leven kan? Waar die verbondenheid, dat waarachtig deel-zijn en zich deel weten, dat alleen zin kan verlenen aan zijn bestaan?

Hierboven (p. 164) werd betoogd, dat de Marind in den ritus zijn eenheid beleeft met de natuur en de gemeenschap. Hij stelt er de eenheid, zijn deel-hebben aan de natuur en haar totaliteit, als ware zij een voldongen feit. Allen doen mee aan één groot schouwspel, één groot bewegen, dat de uitdrukking is van dat feit. Wanneer zij zich samen ten dans scharen, doen allen op dezelfde wijze vreemd en in dat vreemd-doen doorstroomt hun éénzelfde levensgevoel en tenslotte woeden allen hun lusten uit in de sexuele promiscuïteit, die ermede verbonden is en waarin zij zich laten verzoenen met het leven, waarin zij weer worden opgenomen in het totaal der gemeenschap, die zich hier a.h.w. ter be-

schikking stelt om hun alles te geven, wat zij bezit, om te voldoen aan hun geheime wensen. De last der verenkeling wordt hier weggenomen. Allen zijn hier gelijk en doen hier eender. Niets is beter geschikt om den mens van zijn eenheid met zijn medemensen te overtuigen dan samen met die medemensen hetzelfde op dezelfde wijze gek te doen. Dat is de verdienste van den dans, in het bijzonder van zulk een massa-dans als die der Marind-anim. Men beweegt mede, men deint mede als een deel van het grote kluwen mensen, allen gelijk, allen bezeten door dezelfde gedachten of, zo men wil, gedachteloosheid. Doch welk een tegenstelling met de sfeer van het gebed. Tegenover de stilte, waarin dat gebed opstijgt, staat de larmoyante massa, die samengekomen is, voor wie dit gebeuren tegelijk echt feest is; tegenover den zelfinkeer van het gebed staat het zich uitleven, tegenover de meditatie en reflectie het spectaculair vertoon, het zich aan de bezwijmeling overgevend meedoen, dat meditatie noch reflectie kent; tegenover den almachtigen God, die in majesteit de wereld regeert en in zijn hand houdt, het symbool, dat wel in imposanten vorm op den mens toetreedt, maar tegelijkertijd met dien mens wezensverwant en zelfs die mens zelf is.

Van de hier genoemde tegenstellingen is die tussen het reflectoïr karakter van het gebed en het irreflectoïre van den ritus de tegenstelling, die zich het sterkst betreft op de innerlijke houding van den mens. Twee instellingen ten opzichte van het leven staan hier tegenover elkander. De Christen erkent de gebrokenheid van zijn leven, erkent de breuk, die er bestaat tussen hem en zijn wereld en hij verdiept zich in de oorzaken van die breuk, die hij vindt in zijn afval van de geboden Gods. Hij keert waarlijk tot zichzelf in en hij bekeert zich. Dat is geen gemakkelijke weg maar wel een zeer reële: hij aanvaardt de werkelijkheid zoals zij is en hij durft haar onder het oog te zien. Hij laat zich daarin ook van zijn eigen fouten overtuigen. Hij trekt daaruit zijn conclusies, want hij geeft gevolg aan den wenk dier feiten, zichzelf te herzien. In den ritus daarentegen doet de mens een poging, de situatie zo voor te stellen, alsof er in werkelijkheid geen breuk bestond, alsof hij waarlijk in harmonie leefde en met zijn wereld in een onverbreekelijk deel-zijn verbonden was. In zekeren zin is hij dat natuurlijk ook. Hij is inderdaad deel; dat is het grondmerk van zijn gehele bestaan. Het feit echter, dat hij daarnevens nog iets meer is dan alleen maar deel, dat hij subject is, dat meer dan alleen maar wereld en ook anders dan de wereld is, wordt daarbij verdrongen. In den ritus is hij deel, is hij

*dema*, is hij kosmos. In den dans, waarin ieder hetzelfde doet, vormt hij op soortgelijke wijze een eenheid, een geheel, dat blijkens de sfeer, waarin dat geheel verloopt en blijkens de ermede verbonden sexuele promiscuïteit, als emotioneel bepaald dient te worden opgevat.

Ook de voorstellingswereld, waaruit de ritus leeft, getuigt van die eenheid, waarin de mens zichzelf stelt. Mens en natuur stammen beide van de *dema's* af, hebben ook beide nog iets van die *dema*-natuur over. Het begrip *dema* is de uitdrukking van de continuïteit tussen den mens en zijn wereld. Als afstammend van de *dema's* is de mens zelf *dema*, wezensverwant met het met de wereld identieke goddelijke, welk goddelijke met die wereld den zeer wezenlijken trek harer ambivalentie deelt. Dat goddelijke is vreesaanjagend en toch eigen, vreemd en toch zo begerenswaardig, verwant en toch zo groot en zo veraf. Het feit, dat de mens in den ritus bevrediging vindt, beveiliging, opheffing van zijn conflicten, verzoening met zijn medemens en zijn bestaan in zijn maatschappij en herbeleving van zijn deel-zijn van natuur en gemeenschap en dat hij dit alles vindt doordat hij in den ritus met die goden identiek wordt in dezen zin althans, dat hij daarin de daden der goden herhaalt en hetzelfde doet als zij, daarbij hun gestalte aannemend, bewijst meer dan iets anders, dat deze godenwereld de vorm is, waarin zich de wereld van den Marind voor hem kleedt en hem tegemoet treedt, lokkend, verwant, bekend, maar ook schrikwekkend, vreemd, anders. Het menselijke en het bovennatuurlijke in het karakter der goden vinden beide hun verklaring in die identiteit met de wereld. Vandaar ook het totaliteitskarakter van den ritus, waarin steeds de totale kosmos en de totale gemeenschap betrokken zijn en waarin beider leven tot gelijke maat, tot een zelfde rythme wordt gebracht, tot een eenheid des levens, welke gesymboliseerd wordt door de wedergeboorte van den mens tot zonnevogel. Met dit totaal karakter harmoniseert het sociaal-ethische resultaat van den ritus, zo meesterlijk getekend in de beschrijving van het Australisch ritueel door Durkheim. De verbroedering, in het ritueel gewekt, vervult allen met een nieuwe verdraagzaamheid, terwijl daarenboven door ieders relatie met een bepaalden *dema* ook ieders plaats in de maatschappij weer eens duidelijk wordt onderstreept. Die totemistische verwantschap legt op het deel-zijn van den mens nog eens extra den nadruk, wederom, door het als een voldongen feit voor te stellen.

Dat een bevestiging dier levenseenheid het ware doel is van den ritus volgt ook uit de omstandigheid, dat de ritus in zo bijzondere mate

gebonden is aan momenten van crisis, van verandering. Het sterkst spreekt dat bij de doden-ceremoniën, die den schok, door het sterfgeval teweeg gebracht, opvangen en in bepaalde banen leiden, doordat zij, terwijl zij aan het leed uitdrukking geven, dat leed tegelijkertijd styleren, en anderzijds den gang van het normale leven, dat te zijner tijd zijn rechten hernemen moet, als onweerstaanbaar voorstellen. Hetzelfde doel dienen de ritën ter begeleiding van een verandering in socialen status, zoals overgang tot een andere leeftijdsklasse. Op zulk een moment van overgang, van verandering, is de mens geneigd om te zien, zich beschouwend te distantiëren van zijn gemeenschap. Terstond echter komt die gemeenschap naderbij en grijpt hem en zijn familie met een nieuwe feestelijkheid, die de eenheid van het geheel, zijn erbij behoren opnieuw als voldongen feit stelt. Men ziet het eveneens in het koppensnellen, waarbij de oorlogsdaad wordt opgenomen in de symboliek van het kosmisch gebeuren. Op alle momenten van gevaar, van dreiging (men denke hier aan de vruchtbaarheidsceremoniën), maar ook van vooruitgang, van opgroeien en status-verandering, wordt het deel-zijn als werkelijkheid gesteld en in de betovering van het meeslepend gebeuren als werkelijkheid doorleefd. Een soortgelijk moment steekt in de initiatie-rituelen, die een zeer belangrijke gebeurtenis accentueren, al is daarnevens nog een ander motief werkzaam, dat meer in de weergave, in de beleving te zoeken valt van de op dat tijdstip gegeven kosmische situatie, in welk motief, v.z.v. het onafhankelijk staat van die initiatie, het crisis-moment niet of niet onmiddellijk aanwijsbaar is. In al deze situaties, waarin een ritueel gevierd wordt, is het typerende de overstemming van het reflectoir moment door de beleving. Zelfs als de mens zou willen reflecteren, zou hij geen kans krijgen.

Die terzijdestelling van de reflectie, die hier den vorm aanneemt van een overstemmen, een verdringen, meenden wij ook reeds op te merken in de zgn. zorgeloosheid van sommige Papua-stammen. Zij uit zich op nog andere wijze en het was op zulk een andere wijze, dat zij voor de eerste maal mijn aandacht trok als een kenmerkende eigenaardigheid van deze geesteshouding. Dat was bij de inspectie der volksscholen, één der vele taken van den bestuursambtenaar. Het is een opmerkelijk ding, dat het rekenonderwijs beter resultaten oplevert, naar mate de autochtone Papua-maatschappij meer doordrongen raakt van nieuwe, van buiten komende cultuurelementen. De school van Manggis, de van alle dorpen der boven-Bian-bevolking het verst van de bestuursvestiging,

tevens Missie-statie, Muting, verwijderde kampong, zal ik niet licht vergeten. Zij bestond uit drie klassen. Over elk dier klassen deden de leerlingen drie jaar. In de eerste leerden zij rekenen tot 6, in de tweede tot 13, in de derde tot 20. De school bestond toen ongeveer acht jaar. De kampong zelf was enige jaren ouder, was samengevoegd uit een aantal vroeger verspreid wonende, half uitgestorven groepjes, in totaal 122 zielen. De derde klasse telde slechts twee leerlingen, meisjes. Zij waren blijkbaar honoris causa tot deze klasse bevorderd, want de vraag hoeveel  $13 + 4$  is, leverde onoverkomenlijke moeilijkheden. Volgens de éne was het 15, terwijl de andere het op 11 hield. Zulke resultaten zijn op zijn zachtst uitgedrukt ontmoedigend, zelfs al houdt men er rekening mee, dat het onderwijs in het Maleis gegeven werd en de eigen taal over geen andere telwoorden beschikt dan één en twee, waarbij men door combinatie daarvan ook de begrippen drie en vier kan uitdrukken, terwijl het woord voor hand voor vijf gebruikt wordt. Aan de kust echter was dat niet anders en daar rekenden de kinderen bevredigend tot vijftig of zestig, de knappen zelfs tot honderd. Evenwel, daar was men eerder begonnen en was de aanraking met het binnendringende Westen veel intensiever. Toen men daar met onderwijs begon, ging het den eersten tijd ook niet best, waren de resultaten veel geringer dan ze nu zijn bij de generatie, die thans de schoolbanken vult. Al waren de resultaten misschien niet zo extreem slecht als te Manggis (ik heb dit alleen van horen zeggen, daar in mijn tijd de penetratie aan de kust reeds geruimen tijd aan den gang was), het feit, dat zij beter worden naarmate die penetratie intensiever is, wijst erop, dat de autochtone cultuur elementen bevat, die zich tegen dit soort reflectie verzetten. Het is een bevestiging van hetgeen ons de riten leerden, n.l. dat in deze cultuur de reflectie wordt belemmerd en tegengehouden.

Nu wil dit natuurlijk niet zeggen, dat men in de Marindinese samenleving niet reflecteert. Dat zou onmenselijk zijn, de opheffing betekenen van het mens-zijn. Maar er is daarom wel verschil mogelijk in activiteit van het vermogen tot reflectie. Wij hebben de neiging onszelf te maken tot de maat aller dingen en vergeten, dat het reflectoir moment bij ons van jongs af aan gewekt en geactiveerd wordt. Het onderwijs is erop gericht den geest bezig te houden. In werkelijkheid betekent dit niet bezig houden, maar bezig maken. Een kind mag niet suffen. Het leert, dat het moet nadenken en het wordt geoefend in allerlei soorten hersengymnastiek. Dat bedrijf is dermate in ere, dat men zelfs voor groten

blaadjes uitgeeft, die den titel denksport dragen. Meer dan een symptoom is dat natuurlijk niet (er zijn ook primitieve culturen, waar het raadsel zeer in ere is), maar het is niet overbodig erop te wijzen, dat het tegenoverstellend denken bij ons sterk gestimuleerd wordt, zodat men niet verbaasd mag staan, zo het onder volken, die deze stimulansen minder ondergaan hebben dan wij, anders is. Dat het mogelijk is te leven bij minder grote — men kan ook zeggen minder febriele — activiteit van den geest, blijkt wel uit het feit, dat het verschijnsel verveling bij natuurmensen in het algemeen veel minder belangrijk is dan bij ons. Hun geest heeft kennelijk niet die behoefte aan constante bezigheid, die onze opvoeding bij ons gewekt heeft. Men kan dat zelfs waarnemen bij betrekkelijk hoog ontwikkelde volken zoals het Javaanse. Een Javaan — en die gave deelt hij met vele andere Indonesische volken — die niets te doen heeft, gaat eenvoudig zitten. Hij zet zich voor zijn deur, hij luistert naar zijn tortelduif, hij geeft zich over aan het vertrouwd tafereel, dat zich voor zijn ogen ontrolt en zit daar uren lang, veelal zonder aan iets bepaalds te denken. En toch is deze zelfde Javaan in staat tot behoorlijke geestelijke activiteit. Wat zich hier vertoont is kennelijk een groter vermogen om zich in een min of meer diffusen toestand van den geest aan het milieu, waarin men verkeert, over te geven, dan waarover wij beschikken. Toch ontbreekt het ook ons niet geheel. Wij kennen het wel, wanneer wij ons aan het strand neerleggen in de koestering van de zon, wanneer wij op een wandeling genieten van het mooie weer. Maar wij bereiken niet die volkomenheid, die wij in natuurmensen zo vaak laken.

Dit vermogen speelt kennelijk ook een belangrijke rol bij den Marind. Hij houdt zijn geest zoveel mogelijk in rust. Hij denkt niet lang of diep na, hij is in vele dingen traag op soortgelijke wijze als een boer traag kan zijn, maar dan erger. Er zijn ook hele gebieden, waarover hij beslist niet denken wil. Hij wil wel denken over het individuele conflict met zijn medemens, maar niet over zijn schuld, niet over de feitelijke gebrokenheid der verhoudingen, waarin hij leeft. Zulke gedachten worden teruggedrongen. De gehele houding, die hij aaneemt tegenover geestelijke activiteit, vergemakkelijkt hem dit. De vlucht voor geestelijke inspanning werkt mede, het primordiaal conflict te verbergen. De vraag is nu, waar deze afwending van reflectoire activiteit toe leidt. Wat winnen zij met deze irreflectoire levenshouding en wat is de prijs, dien zij daarvoor moeten betalen aan bezwaren, die van zulk een houding het gevolg

zijn? Hoe komen zij die gevolgen te boven? Wat gebeurt er met die teruggedrongen reflectie, die zich toch niet willekeurig beperken laat?

## II. *De disharmonie en haar symbolen*

Dat de mens de reflectie ontvlucht, is op zichzelf zo vreemd niet. Het is in den grond der zaak niet vreemder, dan dat bij mijn bureu de radio den gansen dag aanstaat. De mens, die zich de breuk tussen zich en zijn wereld bewust wordt, staat voor een dilemma. Het is bovendien onvermijdelijk, dat hij zich die breuk vroeg of laat bewust wordt. Hierboven werd er op gewezen, dat de primitieve samenleving in genen dele barmhartiger is dan de moderne. Er ligt in deze maatschappijen een levensgroot conflict gegeven, dat den mens ieder ogenblik de harmonie van het deel-zijn verstoort. Wat moet de reflecterende mens met dat conflict beginnen? Hij is in allerlei opzicht een verloren man. Het is zeker niet nodig, dat hij aanstonds het bewustzijn dier gebrokenheid realiseert in termen van abstracten aard. De verstoring der harmonie, het conflict, het gevaar, de schuld, zij leiden alle tot verenkeling, tot het gevoel uitgestoten te zijn, vervolgd, gezocht. De reflectie daarop kan deze verenkeling alleen maar erger maken, kan alleen maar sterker ervaring van die eenzaamheid en verenkeling schenken, tenzij wellicht de aanwezigheid van de voorstelling van een hoogste wezen den mens gelegenheid biedt in het gebed tot dat hoogste wezen zijn eenheid met de wereld te herwinnen. Doch ook de reflectie, die daarin wordt geïmpliceerd, brengt pijn en nood. Die vordert den mens op zich te bekeren en zijn plaats en streven in de wereld te zien als door dat hoogste wezen bepaald. Vóór de mens deze mogelijkheid kiest, moet hij vergekomen zijn. Hij moet den schrik kennen over het ware gelaat der werkelijkheid, hij moet den moed gehad hebben tot de moeitvolle bezigheid der reflectie en tenslotte de kracht tot het pijnlijk werk der bekering. De prijs is hoog en hoe moet het, waar de voorstelling van een hoogste wezen ontbreekt? Zal zij daar spontaan ontstaan? Het is natuurlijk mogelijk, maar de eis, die zulks stelt aan het denken, aan den moed en aan de bereidwilligheid zich te bekeren, is zwaar. Of zal de mens zich wellicht een filosofie uitdenken, die hem bewijst, dat hij toch werkelijk deel is? Doch zulk een filosofie zal hem, ook waar zij het tegendeel zoekt of veronderstelt, als alle filosofie in haar reflectie



alleen maar de ervaring kunnen geven van het niet-deel-zijn, terwijl hij de ervaring van het deel-zijn behoeft. Zij is een gevaarlijke gids, die hem voert van twijfel tot twijfel. Hoe zal deze onontwikkelde mens hierin een oplossing kunnen vinden, waar het vermogen tot abstractie zo weinig geoefend is? Ligt het, wanneer men al deze dingen overweegt, niet veel meer voor de hand, dat de mens, liever dan zich al dit onheil op den hals te halen, die reflectie ontvluchten zal en weigeren over dit alles na te denken? Wat kan hij eigenlijk anders doen dan dat? De keuze van het gebed is een mogelijkheid, waar men de voorstelling van een hoogste wezen kant en klaar bij de hand heeft. Die van de filosofie is voor de hand liggend, waar het denken geschoold is in allerhande scherpzinnigheid. Doch waar dit alles niet het geval is, wat moet de mens daar doen? Hij kan toch niet gaan zitten wachten, tot zulke voorstellingen of gedachten-technieken zijn uitgevonden? Hij zit in nood en hij moet daar uitkomen.

De enige levensmogelijkheid is voor dezen mens, v.z.v. van hieruit althans te overzien valt, te doen alsof er geen moeilijkheid bestaat, alsof hij met zijn naaste en de ganse wereld in de innigste harmonie en verbondenheid leeft. Bovendien, dat de mens deel is van deze wereld en van zijn maatschappij is nog waar ook. Daarin doet de natuurmens de werkelijkheid niets te kort. Hij *is* deel. Hij hoort als het ware bij het landschap. Wat hij negeert, wegwerkt, is alleen maar, dat hij daarnevens ook nog meer is dan alleen maar deel, n.l. een verantwoordelijk subject. Daar moet hij overheen leven, dat moet vergeten worden. Men sluit eenvoudig zijn ogen, men jaagt, men zwerft door het bos, men viert feest en zoekt vergetelheid, verliest zijn eigenlijk subject-zijn in sexuele uitbundigheden. Maar het gelukt niet geheel. Men *is* subject. De dreiging, de disharmonie, de onverbondenheid steken telkens weer het hoofd op in het échec, dat het thema is van het menselijk leven. De werkelijkheid staat niet toe, déze werkelijkheid geheel te verdringen. Het actief vergeten van een telkens weerkerende tegenstelling is onmogelijk. Alle pogingen ten spijt staat de mens ieder ogenblik met den rug tegen den muur om zijn vrijheid, zijn zelf-iets-willen, tegen de aanslagen van anderen te verdedigen. Het moeten vergeten van de disharmonie heft de strevingen van het Ik, dat als willend subject niet minder dan als kennend subject verenkeling scheidt, geenszins op. Voor het vergeten dier onaangenaamheid en voor het naar één zijde (de reflectoire) minder subject-zijn is integendeel een compensatie nodig, die den mens zeker

niet minder agressief doet zijn tegenover personen, die hem in den weg staan, dan wanneer hij zulk een compensatie niet behoefde. De mens moet zijn ellende ergens in kunnen vergeten, hij moet zich ergens als subject in kunnen uitleven, iets hebben, dat hem de sensatie geeft, dat het leven toch goed is, dat het de moeite waard is, geleefd te worden. De verdringing der disharmonie brengt noodzakelijk met zich de ont-plooiing van de minder verheffende aspecten, die verbonden zijn aan het leven van den onbekeerden mens, die de hem drukkende schuld niet als werkelijkheid aanvaardt, laat staan haar boeten wil.

Doch is dat al? Kan men verwachten, dat het daarmee afloopt? Want de compensatie, die men zoekt, om het gemis aan als harmonie ervaren deel-zijn te vergoeden, heeft de neiging het aantal conflicten nog te vermeerderen. Het bevat althans niets, dat dit getal verminderen kan. Men moet immers zichzelf overtuigen, dat men toch niet venekeld staat in deze wereld. Hoe zal men dat anders doen, dan door een poging deze wereld te beheersen of in Eros in haar onder te gaan? Beide levens-houdingen zijn overvol met mogelijkheden tot échec. Zou de mens er waarlijk in kunnen slagen, op deze wijze zijn lot te ontlopen, zijn venekeling te overwinnen? De ellende is, dat een niet volledig verdrongen, een niet waarlijk overwonnen werkelijkheid de neiging heeft, terug te keren in den vorm van allerlei symbolen. Wanneer deze stelling der diepte-psychologie juist is — en er is weinig reden, daaraan ernstig te twijfelen — dan moet zo iets noodzakelijkerwijze hier optreden, want een volledige verdringing der tendentie tot venekeling is onmogelijk, omdat zij zich telkens weer voor den mens plaatst, in elk nieuw échec, in elke botsing, in elke moeilijkheid, elke teleurstelling opnieuw zich meldt. Ook al zal de daaruit voortvloeiende symboolvorming niet bij ieder optreden, al doet zij dit slechts bij zeer enkelen, die her conflict bijzonder sterk ervoeren, het feit, dat alle leden der gemeenschap in een zelfde conflict verwickeld zijn, dat allen op overeenkomstige wijze tegenover de werkelijkheid staan, schept een sfeer, die voor een ontwikkeling dier symbolen door overdracht en wederzijdse beïnvloeding bijzonder gunstig is. Allen zijn psychisch eender geconditioneerd. Zij, die in eigen zieleven, in hun dromen en fantasieën gespaard bleven voor deze symptomen, zullen er toch gevoelig voor zijn, wanneer zij over deze dingen horen spreken. Zij zullen, evenzeer als de personen, bij wie ze wel optraden, geneigd zijn deze dingen ernstig te nemen, er een zekeren graad van werkelijkheidswaarde aan toe te kennen, zij zullen

de dreigende werking dier symbool-figuren mee kunnen voelen. Vraagt men dus, wat de prijs is, die voor de ontkenning der werkelijkheid betaald moet worden, welnu, het is het gezelschap van deze phantomen der verbeelding.

Is het mogelijk deze conjectuur wat verder uit te werken? Wat wij bij de Marind aantreffen is immers niet een enkel symbool, waaraan waarde wordt gehecht, doch een breed uitgewerkt systeem, dat van generatie op generatie is overgedragen, een proces, dat begunstigd is, doordat iedere nieuwe generatie dezelfde afwijzende houding tegenover het conflict met zijn wereld aannam als de voorgaande en dus een psychische gesteldheid ontwikkelde, die voor de overdracht van de resultaten dier verdringing bijzonder gunstig was. Het is echter in die overerving cultuurbezit en als zodanig onderworpen aan tal van andere invloeden dan die, welke onmiddellijk uit het onbewuste afkomstig zijn. Men kan zulk een voldragen symbolen-systeem als het Marindinese met zijn merkwaardige rollen-verdeling niet zonder meer uit de werking van dat onbewuste afleiden. Wie meent, dat het wel kan, zal het in details moeten kunnen demonstreren, hetgeen ons onmogelijk voorkomt. Vandaar deze vraag, of het mogelijk is, bovenstaande conjectuur nader uit te werken. Hoe ver reiken de gevolgen van dit verdringingsproces en welke eigenaardigheden van het religieus systeem kan men eruit verklaren zonder zijn toevlucht te nemen tot algemeenheden?

Het is daarom gewenst deze psychische gesteldheid zo nauwkeurig mogelijk te omschrijven. Het uitgangspunt dient daarbij te zijn een mens, levend in een primitief milieu als het Marindinese, zonder kennis van supernaturele voorstellingen. Deze mens wordt geplaatst voor een herhaald optreden van een gevoel van disharmonie in het échec, dat hij lijdt tegen de overmacht der hem omringende natuur en in den omgang met zijn medemens. Dit gevoel van disharmonie negeert hij. Op dezelfde wijze negeert hij eventueel optredende schuldgevoelens. Hij wil zich niet toegeven, dat er een breuk in zijn leven bestaat, daar elke reflectie op die disharmonie voert tot een verder schrijdende verenkelling, dank zij de tegenoverstelling, de doorbreking van de eenheid van mens en wereld, die met alle reflectie gepaard gaat. Hij moet daarom dat gevoel van disharmonie verdringen. Het is van belang er hier den nadruk op te leggen, dat dus niet de wereld, maar de disharmonie met die wereld object van verdringing is. Daarnaast immers bestaat een sterk verlangen naar harmonie met die wereld. Men wil daarvan juist

deel zijn. Dat deel-zijn behoeft men en de harmonie, waarin men deel is, is het doel van het streven, tevens oorzaak van de verdringing der disharmonie. Wat kan men op grond van deze situatie verwachten?

Wat hier verdrongen wordt, is dus niet een wens. De wens, die hier leeft, is de wens naar harmonie en die wens is volkomen gepast; er is geen enkele reden, waarom men zich die niet bewust zou mogen zijn. Wat verdrongen wordt, is alleen de reële situatie, die met nimmer eindigende hardnekkigheid weerkeert. Dwanghandelingen kan men dus niet verwachten. Die zijn slechts waarschijnlijk, wanneer een wens verdrongen is, wat hier niet het geval is. Een symbool-vormend vermogen kan daarom alleen worden toegeschreven aan de verdrongen wetenschap der disharmonie tussen het subject en zijn wereld. Dat is het enige, wat niet geweten worden mag. Daarnevens echter zal de oorzaak der verdringing, de expresse wens, het drijvend verlangen naar harmonie, het karakter dezer symbolen beïnvloeden. Als oorzaak dier verdringing werkt zij door in dezelfde sfeer als die, waarin de producten dier verdringing ontstaan. De werkelijkheid der disharmonie is niet op zichzelf de oorzaak der verdringing, doch wordt dat eerst in combinatie met het streven naar harmonie, naar deel-zijn. In die verdringing zijn de werkelijkheid en dat verlangen beide als componenten werkzaam en men moet daarom aannemen, dat zij beide hun sporen zullen achterlaten in hetgeen het onbewuste aan producten dier verdringing oplevert. Dat wil dus zeggen, dat de symbolen, die op deze wijze ontstaan, een ambivalent karakter zullen dragen, dat zij uiting zullen geven aan het den mens bedreigend, hem overweldigend karakter zijner wereld enerzijds, aan zijn streven naar eenheid, naar verbonden deel-zijn met die wereld anderzijds. Om het concreter te stellen, men mag aannemen, dat de mens in zijn dromen, later ook in zijn fantasie-voorstellingen, te maken zal krijgen met bepaalde wezens, die daarin met een vrij belangrijke graad van werkelijkheid verschijnen, zó, dat hij zich ook buiten die voorstellingen om met hen zal bezig houden en zich niet verbazen zou, zo zij zich in levenden lijve aan hem vertoonden. Men mag dat te zekerder aannemen, omdat het grondphenomeen van het bestaan van den primitieven mens de stilte der eenzaamheid is, waarin hij leeft. Wij zullen die stilte in hfdst. IX nader leren kennen als sprekende stilte. Zij activeert den angst, omdat ze den mens aan zichzelf confronteert. Zo werkt zij de symboolvorming in de hand. Zij is altijd bij den mens en benauwt hem. Hij moet — hoe dan ook — die benauwenis overwinnen.

Men mag verder aannemen, dat deze wezens, v.z.v. zij de disharmonie vertolken, zich zullen voordoen als sterker dan de mens, oppermachtig, schrikwekkend. Het is immers de dreiging, die zij tot uitdrukking brengen. Tegelijk echter zal hun ook iets anders aankleven, dat hem lokt, dat met hem wezensverwant is, dat hem aantrekt en uitnodigt, die figuren te bereiken. Geeft hij daaraan gevolg, dan blijken deze figuren echter tevens onbereikbaar. Zij zijn de representanten van den kosmischen angst en zijn daarom nimmer bereikbaar. De mens kan zich echter ook nimmer geheel van hen ontslaan en het werkelijkheid-achtig karakter, dat hun aankleeft, leidt ertoe, gebeurtenissen in de empirisch bepaalbare wereld in verband te brengen met deze phantomen, waartoe het feit, dat zij symbool zijn van een stuk dier werkelijkheid gereder aanleiding geeft. Dat echter is reeds het uiterste van hetgeen men op grond van de situatie, zoals die zich ontwikkeld heeft, verwachten mag. De totale kosmologie, waarin alles verwerkt is, hoort daar zeker niet bij.

Wat daarbij wel behoort, is het begrip *dema*. Het machtige, schrikwekkende, overweldigende, is in de bizarre gestalten der *dema's* duidelijk gegeven, evenals het onbereikbare en ongenaakbare. De gehele afstand van den mens tot zijn wereld is in deze vormgeving van het supernaturele vervat. Doch tegelijkertijd krijgt in dit begrip *dema* de wil tot harmonie, tot deel-zijn met zijn wereld gedaante in de verwantschap van den mens met de *dema's*, in hun voorouder-zijn. De mens is waarlijk deel van de wereld. De wereld is niet alleen vreemd en onbereikbaar, maar zij is tegelijk de wereld, die hem omsluit, zoals de *dema's* als voorouders hem in zich omvatten. Het verlangen naar eenheid komt echter het sterkst tot uiting in het libidineus karakter der *dema's*. Het weerspiegelt beter dan iets anders de speciale geaardheid van het bij de Marind optredende verlangen naar harmonie. De wijze, waarop de Marind daarnaar verlangt, is niet die van den mens, die als verantwoordelijk subject in de wereld wil staan. Hij verlangt integendeel de moeilijkheden van dat verantwoordelijk subject-zijn zoveel mogelijk te ontwijken, hij wil zichzelf als subject vergeten, hij wil opgaan in de harmonie der dingen en dat doen, zonder zichzelf te herzien, te bekeren, zonder schuld te erkennen of schuld te gevoelen en zonder zich iets te ontzeggen. De daad, waarin de mens zichzelf als subject het meest volledig vergeten kan in een roes van genot, waarbij toch de schijn gehandhaafd wordt, dat hij een subject is, omdat hij doet, waar zijn begeerte naar uitgaat, omdat hij als subject zich iets toeëigent, waaraan

hij zich verder vergeet, is zonder twijfel de geslachtsdaad. Zij behoort tot deze gewild irreflectoire levenshouding. In het onuitputtelijk libido, de oneindige levenskracht, de gewelddadigheid ook der *dema's*, heeft de Marind het verlangen geprojecteerd om, zich in schijn als subject handhavend, op te gaan in een eenheidsroes, waarin hij zichzelf in en aan de dingen verliest. De *dema's* weerspiegelen daarin zijn eigen verlangen naar harmonie in zijn meest typische geaardheid.

Tegelijk echter is de onvervuldheid en onvervulbaarheid van dat verlangen erin uitgedrukt. De mens immers raakt nooit verzadigd van erotiek, omdat zij nooit haar doel bereikt. Zij mist het altijd juist. Zij faalt niet alleen als liefde, zij faalt ook als sexualiteit. Daar weten in de eerste plaats de oude mannen van mee te praten, die bij de grote feesten als bij een sterfgeval de dodenklacht zingen. Hun klagen is echt. Het geldt echter niet alleen de doden. Het geldt tegelijk hen zelf. Zij bewenen hun eigen impotentie, waarin zij zelf reeds doden zijn. Doch ook de jongeren weten van die onvervuldheid en onvervulbaarheid van het in de *dema's* geprojecteerd verlangen. De libidineuze aard der *dema's* is het verlangen zich met de wereld te paren. In zijn overmaat is het echter een onbereikbaar ideaal. Wie zou kunnen cohabiteren, zoals de *dema's* dat deden! Men wordt moe, men raakt uitgeput, de nauwlijks omklemde wereld, de juist gegrepen gemeenschap ontglipt den mens weer van tussen zijn vingers. Het moment der vervulling is te kort geweest. Zo blijft *dema* afstand en verband, boven alles en in alles, gescheidenheid en eenheid met de wereld. Nergens duidelijker is dat dan in de mythen der *Da-Sami*. Het enorme libido der *dema's* dezer groep uit zich in de onmatige grootte hunner genitaliën; het onvermogen om tot een volmaakte ontplooiing der erotiek te geraken in de castratie. Penis-clan heten de *Diva-rek*; verlokking en onmacht zijn in het symbool van den afgehouden penis beide gegeven. Het échec van de geslachtsdaad is het werkelijk thema van dezen mythencyclus. Het blijft echter bedekt achter de schijnbare uitbundigheid van het geslachtsorgaan.

Doch niet alleen hier blijkt die ambivalentie. Wij hebben haar opgemerkt in alle mythencycli, in alle totemgenootschappen en ook de wereld in haar totaliteit is ambivalent, verdeeld in een onder- en een bovenwereld, die elk weer die ambivalentie van het geheel weerspiegelen. Dat in die tegenstelling het sexueel symbool als verklarings- en ordeingsprincipe dienst doet, ligt voor de hand. De geslachtsdaad, waarin

men voor een ogenblik eenheid, vergetelheid en verrukking vindt, is in zo hoge mate het geprivilegieerd symbool van het nagestreefde deel-zijn, dat het woord symbool het verband eigenlijk nog te zwak aanduidt. De moeilijkheden, die men overwinnen moet, om een vrouw bereid te vinden, zijn ook weer symbool van de moeilijkheid om het deel-zijn te bereiken. Daarom moeten in de symbolen de beide sexen wel aanwezig zijn. In die aanwezigheid vertegenwoordigen zij de dualiteit en de mogelijkheid tot haar opheffing. In het spel van Eros herhaalt zich de lokking der wereld, die al lokkende terugwijkt en zich nu en dan voor een ogenblik vangen laat om dan weer te ontwijken. De aanwezigheid van de beide sexen ook in de verschijningsvormen der natuur-*dema's* (men denke aan de *dema-nakari*) wijst erop, dat deze verhouding in alle delen der natuur wordt gezien. In de vereniging van beide sexen is de *dema* voltooid, is de wereld zelf als geheel gezien, maar vertoont zij zich tegenover den mens tegelijk als ambivalent. De associatie der tegenstelling man — vrouw met de tegenstellingen goed — kwaad, dag — nacht, droog — nat, Zuidoost-passaat — Noordwest-moesson, kust — binnenland etc., is daarom noodzakelijk. Zij levert commentaar op die dualiteit der wereld, op haar zowel lokkend als afstotend karakter. Dat daarbij de vrouw aan de zijde der onderwereld en het kwade, het dreigende, het onaangename staat, schuilt daarin, dat zij de nagejaagde is. Bij haar moet men de vergetelheid vinden, maar zij ontwijkt telkens, men vindt de gezochte verbondenheid slechts voor een ogenblik, men kan haar nooit constant bezitten, nooit altijd door met haar in volkomen eenheid verenigd zijn <sup>1)</sup>. En nu is het typisch, dat in de met de bovenwereld verbonden phratrie het onderwereld-aspect zoveel sterker beklemtoond wordt dan het bovenwereld-aspect in de met de onderwereld geassocieerde stamhelft. Wil men er mee uitdrukken, dat de dreiging der wereld het primaire blijft, dat door de breuk tussen den mens en zijn wereld, door zijn niet-deel-zijn tenslotte dit alles ontstaan is, zodat in het geheel daarop de nadruk wel het meest moet blijven vallen? Van alle redenen is dit wel de meest waarschijnlijke voor dit zeer opvallend verschijnsel. Nooit kan de wereld voorgesteld worden als alleen maar goed,

---

<sup>1)</sup> Hier ligt één van de moeilijkste problemen der religie, n.l. het overheersen van de mannelijke visie in haar vormen. Voor de Marind is dit geen moeilijk probleem, omdat hier in alle dingen die mannelijke visie overheerst. Het geval doet zich echter ook elders voor. Eerst een uitgewerkte psychologie der sexen kan hier inzicht brengen.

als alleen maar lokkend. Desnoods nog wel als alleen maar dreigend, want dat is de eerste aanleiding tot het ontstaan van den geheelen symbolen-cyclus. Eerst door die dreiging, eerst uit het conflict bemerkt men, dat de wereld lokt. Men zou er anders totaal geen erg in hebben. Zij kan pas lokken, wanneer de band verbroken is, wanneer de mens gevallen is uit het paradijs van zijn waarachtig in-de-wereld-zijn.

### III. *De overwinning van den schrik der symbolen*

Met dit alles is — het zij hier herhaald — niet het systeem, de samenhang als geheel verklaard. Alleen de houding, waarop het berust, is meer toegankelijk geworden. Wij dienen thans terug te keren tot de aanvangssituatie: de mens in de disharmonie, die hij negeert. In zijn leven zijn bepaalde fantasie-beelden een rol gaan spelen. Zij duiken op in zijn dromen, zij beangstigen hem bij nacht, hij meent er soms iets van te zien overdag. Misschien staat hij wel doodsangsten uit, doch wij willen vooral ons hoeden voor overdrijving. Daarom willen wij niet zulk een vergaande overheersing van zijn leven door deze fantasie-beelden als uitgangspunt aannemen. Misschien is het nog lang zo erg niet en zou hij er zelfs wel afkomen, zo zijn omgeving maar meewerkte. Doch er zijn nevens hem binnen de gemeenschap nog één of twee lieden met soortgelijke ervaringen. Misschien zijn het er meer, maar één of twee is al genoeg. Want de rest der gemeenschap — en dat is fataal — lacht hen niet uit, verklaart niet, dat het waandenkbeelden zijn, doch reageert op hun fantasieën met een zeker geloof. Zij staat in een soortgelijk conflict met haar wereld en is daardoor toegankelijk voor suggesties, die uit dit conflict voortkomen. Zij behoeft de lijdens aan deze symptomen niet te zeggen, dat deze fantasiebeelden waarheid bevatten, werkelijkheid zijn, zij behoeft alleen maar wat onrustig te worden op het vernemen van deze zaken en die onrust te tonen, om het werkelijkheidskarakter daarvan te intensiveren. Dat geeft aan die gestalten scherper vorm. Wat nu te doen? Wat moet de mens doen, die door dergelijke voorstellingen wordt gekweld? Het meest voor de hand liggende is, dat alles aan verbeelding te wijten en over te gaan tot de orde van den dag. Doch dat lukt niet, want de omgeving is geneigd het geval ernstig te nemen. Die deur is dicht. Niemand wil bevestigen, dat dit niets is. Het negeren kan hier alleen op een in verscherpten vorm



terugkeren dier symptomen uitlopen. Wil deze mens hier afkomen, dan moet hij tot inzicht komen in zijn foutieve instelling tegenover zijn wereld. Maar daarvoor moet hij die werkelijkheid onder de ogen zien, moet hij zichzelf corrigeren, zich bekeren zelfs en afzien van al die dingen, die de harmonie, waarin hij zou willen leven en ook behoort te leven, verstoren, daarentegen zijn plaats als verantwoordelijk subject in het leven aanvaarden. Dat echter betekent een opgeven van zijn levensplan, betekent zelfinkeer, reflectie. Het komt eenvoudig niet bij hem op. Die deur is dus ook dicht. Alles drijft hem naar een steeds reëler beleving zijner fantasie-beelden. Wat moet hij doen?

Gelukkig is er in deze fantasie-beelden één punt, waarop voor hem contact mogelijk is. Zij dreigen niet alleen, zij lokken ook. Zij fascineren. Zij moeten dat doen, omdat zij de wereld zijn, die hem fascineert, aan welke hij hangt. Daarin bestaat wezenseenheid tussen hem en die beelden. Er is iets in hen, dat ook in hem is en wezenlijk van hem is. Deze wezenseenheid wordt uitgedrukt, ervaren in den zin, waarin de primitieve mens alle bijeen behoren vat, n.l. als verwantschap in haar oorspronkelijken zin van bloedverwantschap, afstamming. Verwantschap, wezenseenheid zijn hier nog geen gezuiverde, abstracte begrippen, maar doorstroomd van den concreten zin, waaraan het woord verwantschap zijn afkomst ontleent. Zo is er in deze figuren iets eigens, waarmede men vertrouwd is. Dat maakt, dat de mens ondanks het schrikwekkende, dat hun aankleeft, er toch door bezig gehouden, gefascineerd wordt. Dat laat de mogelijkheid open niet voor hen te vluchten, maar met hen bezig te blijven. Wanneer het gelukken zou die phantomen, die toch ook iets eigens hebben, zich volledig toe te eigenen, zou het met de vrees gedaan zijn, zou men de dreiging overwonnen hebben. Zij lokken den mens, dringen hem zich met hen te identificeren: hun levenswijze is een voorbeeld voor den mens, is de levenswijze, welke hij voor zichzelf begeert, waarin hij, zich uitlevende, zijn verborgen wensen gerealiseerd ziet. Als hijzelf inderdaad zo leven kon als deze fantasie-beelden, zou het leven de moeite waard zijn. De lustdromen van zijn onbekeerde hart zijn in die levenswijze vlees en bloed geworden. In die verlokking dragen zijn fantasie-beelden de oplossing bij zich van de moeilijkheden, die zij den mens brengen in hun vervaarlijkheid. Daarin ligt het geheim dezer sfinxen, dat zij niet alleen het geduchte, maar ook het gewenste zijn. Wanneer het den mens gelukken zou te doen als zij, wanneer hij identiek zou kunnen worden met deze phantomen, dan zou

alle ellende overwonnen zijn. Dan ware het leven waard geleefd te worden en niet alleen dat, zodra hij waarlijk identiek wordt met het phantoom, is ook de dreiging, de vervaarlijkheid overwonnen. De identificatie is het meest simpele en tegelijk het meest efficiënte middel om dezen schrik te boven te komen en het phantoom onschadelijk te maken. Wanneer men kan doen als dat phantoom, er even schrikwekkend uit kan zien en zijn daden herhalen, is er geen reden meer het nog langer te vrezen.

Welnu, wat beoogt de ritus anders dan deze identificatie? Zij is bovendien geen identificatie, die onder dwang verloopt. Zulk één voltrekt en handhaaft zich ondanks spot en tegenkanting van anderen, wat zich van den ritus niet zeggen laat. Die is juist niet bestand tegen ongelooft, tegen de ervaring, dat buitenstaanders vinden, dat men gek doet. De doorbreking van het eigen cultuurleven door Westerse invloeden brengt met zich een desintegrering van het religieus-ceremoniële leven. Ook de koloniale praktijk bewijst, dat de ritus niet als een dwanghandeling verloopt. Men kan de viering van een ritueel verbieden en daar een einde aan maken, zonder dat het uitgevaardigd verbod overtreden wordt of het ritueel door andere, nieuwe riten wordt gesubstitueerd, gelijk men zou moeten verwachten, wanneer het een dwanghandeling betreft. Persoonlijk heb ik op één plaats moeten ingrijpen in de viering van het *Sosom*-ritueel. Het gevolg was, dat men datgene deed, wat ik voorzichtig nagelaten had, n.l. het ritueel openbaar maken aan de vrouwen, aan welke men de bromhouten toonde, die in het openbaar gezwaaid werden. Van vervanging van den ritus door iets anders was geen sprake <sup>2)</sup>. Het lijkt er dan ook niet op, dat de ritus een handeling is, die zonder meer vanuit het onderbewuste wordt gedecreteerd. Zij schijnt veelmeer bewust gekozen. Daarvoor pleit, dat ook de betekenis der symbolen den mensen allerminst geheel onbekend is; tal van samenhangen zijn volslagen expliciet; zo van *Mongumer-anem* en *Opeko-anem* met den krokodil, van *Nazr* met het zwijn, van *Mahu* met den hond, van *Wakabu* met de sago enz. Andere zijn meer versluierd,

---

<sup>2)</sup> Dat ingrijpen was een uitloeijsel van de sinds jaren gevolgde bestuurspolitiek om tegen alle uitspattingen op sexueel gebied krachtig op te treden. Deze politiek dateert van 1922, in welk jaar aan de kust ongeveer 50% der bevolking aangetast bleek te zijn door venerisch granuloom. Het ongelukkige van zulk een politiek is natuurlijk, dat men op deze wijze niets positiefs in de plaats stelt van hetgeen men verbiedt. Vgl. over deze moeilijkheden mijn „36 Jaren“.

zoals die van *Waba* met de zon en van zijn vrouw met de onderwereld, van de *gari* met de zon, van den ooievaar met de initiatie e.a. Door het mankeren van een overzicht is een helder begrip bij niemand aanwezig. Evenmin echter ontbreekt alle herkenning der werkelijkheid in deze figuren; men weet er waarlijk wel één en ander van, wat zij voorstellen. Hoe dat kan, is een probleem, waarop straks teruggekomen worden zal. Hier gaat het slechts om de erkenning van het feit, dat in de mythologie niet alleen onbewuste, maar ook duidelijk bewuste motieven een rol spelen, hetgeen, gezien de samenhang van mythe en ritus, voor het verstaan van den ritus van belang is. Het wijst al weder op een bewust element in den ritus. Dit wordt bevestigd door het duidelijk verschil tussen de identificatie in den ritus en de morbide identificatie. De laatste is onbewust en onopzettelijk, althans niet bewust gewild en opzettelijk. Dat echter is de identificatie in den ritus wel. Men gaat naar de viering, men doet gewoon, men begint zich op te sieren en al dien tijd doet men nog gewoon, totdat de versiering voltooid is en het tijd is, om op te treden. Dan begint het en de identificatie duurt precies zo lang als de voorgeschreven rol in het ritueel duurt. Zij is ook geen complete identificatie, zoals in de gevallen van bezetenheid, die zich bij het sjamanisme voordoen. Weliswaar ontbreken zulke manifestaties niet geheel (de *dema*-figurant, die onder den last zijner versierselen bezwijkt en flauw valt, wordt geacht bezeten te zijn door den *dema*, dien hij voorstelt), maar men jaagt ze toch niet opzettelijk na<sup>3)</sup>. Ook van andere stammen op Nieuw-Guinea vindt men in de ethnografische literatuur de bewijzen, dat de mens zichzelf bewust blijft wat hij doet, dat men, ofschoon men zich identiek acht met de goden, toch ook zichzelf blijft en weet, dat men waarlijk niet zonder meer de godheid geworden is. Evengoed als mannen, die tijdens het *Sosom*-ritueel het bromhout zwaaien, dat *Sosom*'s stem heet voor te stellen, weten, dat zij de daarvoor verschrikte vrouwen bedriegen, weten ook de gemaskerde Kiwai-Papua's, die als dodengeesten optreden en vrouwen en kinderen den schrik op het lijf jagen, zeer wel, dat zij die vrouwen en kinderen misleiden. En toch is dat alles niet simpel bedrog. Bij de Kiwai nemen de voorgestelde geesten onzichtbaar werkelijk deel aan den ritus<sup>4)</sup>. Er

<sup>3)</sup> Daarnevens verstaan sommige medicijnmannen de kunst werkelijk in trance te geraken. Men zegt ook bij die gelegenheid, dat een *dema* in hen gevaren is. Een grote rol spelen deze manifestaties echter niet. Vgl. Wirz, *Die Marind-anim* III, p. 80.

<sup>4)</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans*, p. 335.

steekt altijd iets in van heiligen ernst. Die ernst is kennelijk het bewust-zijn, dat men al doende toch niet alleen maar zichzelf is, maar wel degelijk iets van *Sosom* of van die dodengeesten vertegenwoordigt. In dat halfbewust karakter van het bedrog blijkt iets van de opzettelijkheid van die identificatie en wanneer men dat eenmaal gezien heeft, worden opeens twee dingen duidelijk: in de eerste plaats, waarom men de vrouwen bang maakt en in de tweede plaats, hoe het komt, dat die vrouwen, ondanks den schijn van het tegendeel, vaak heel wat van den ritus weten. Dit laatste staat vast; niet alleen kan het nauwelijks anders in zulk een primitieve gemeenschap, doch er zijn van andere stammen ook uitdrukkelijke berichten omtrent zulk medeweten van de vrouwen. Onder de Kiwai nemen oude vrouwen een werkzaam aandeel aan het geheime ritueel <sup>5)</sup>; van de Kwoma vertelt ons Whiting, dat zelfs de kinderen vrij behoorlijk op de hoogte zijn van deze geheimen <sup>6)</sup>. Bij de Marind aan de boven-Bian in het binnenland zijn de vrouwen tijdens de uitvoering van het geheime ritueel slechts door een dunnen bladerwand van de mannen gescheiden, zodat hun maar weinig ontgaan kan van hetgeen zich in de mannenafdeling afspeelt. Het bromhout, dat daar zowel als aan de kust ten Oosten van de Bian een geheim der mannen is, wordt ten Westen van die rivier vrij vertoond. Bij het regelmatig contact tussen de dorpen beoosten en bewesten de rivier is het een zeer waarschijnlijke bron van informatie voor de vrouwen. De oplossing van het raadsel is, dat de vrouwen, door zich verschrikt te tonen, door zich bang te laten maken, medewerken aan het tot stand komen van de identificatie bij de mannen. Door gillende weg te lopen, door hun vertoon van doodsangst spreken zij hun geloof uit in de werkelijkheid der maskerade. Zij maken de voorstelling echt, geven er door hun geloof het accent der waarheid aan en overtuigen zodoende de mannen van de waarde en waarachtigheid hunner identificatie. Dat echt maken van de sfeer, die expressie van geloof in de werkelijkheid van hetgeen geschiedt, is hun aandeel in den ritus, of beter, de helft van hun aandeel. Straks zullen zij zich aan die met de geesten en goden identieke mannen geven in de sexuele promiscuïteit en zo zelf opgenomen worden in de gemeenschap met den door die mannen vertegenwoordigden kosmos.

---

<sup>5)</sup> O.c., pp. 173, 358.

<sup>6)</sup> *Becoming a Kwoma*, p. 54.

Men vraagt zich wellicht af, hoe het dan mogelijk is, dat vrouwen in het *Majo*-ritueel worden geïnitieerd. De oplossing dezer moeilijkheid is eenvoudig. In de reusachtige ceremoniën, die hiermede verbonden zijn, heeft men een ander middel gevonden, om de werkelijkheid van het gebeuren te exprimeren. Zelfs de Europeaan, die deze vertoningen te zien krijgt met hun gigantische versieringen, hun kleurenpracht, hun spectaculaire wildheid, komt onder den indruk. De Marind, die ze gadeslaat, blijft zacht fluitende hoofdschuddend staan. Hij is er weg van. Hier heeft men geen angstig gillende vrouwen nodig om het echt te maken. Dat lukt ook zo wel, vooral als men acht geeft op de sfeer, die in den dans geschapen wordt, die voor en na gehouden wordt.

Met dat al vertoont zich de ritus als een nogal krampachtig verloopende aangelegenheid. Men moet er van alles aan doen, om hem te doen slagen. Daartoe moet eerst een sfeer geschapen worden, waarin de identificatie kan optreden. De eerste voorwaarde voor het ontstaan is de irreflectoire levenshouding, die het kritisch denken uitbant. Het denken wordt hier nooit gescherpt in het stellen van kritische vragen en daarmee is één der grootste hinderpalen voor een vlot verloop van de identificatie weggenomen. Er is bereidheid één en ander te geloven. Er is echter meer. Men moet erin komen. Het begint min of meer als spel, maar al doende wordt dat beter. Het beste is, dat men vooraf danst en zingt. Van sommige ritën weten we, dat daaraan dagenlang gezang vooraf gaat. Dat is bijv. het geval met het initiatie-ritueel der Boven-Bianners. Doch ook aan de *Majo*-viering gaat het zingen van het *Majo*-gezag, de *gaga*, vooraf. Daarin wordt sfeer gemaakt. Er ligt in dat gezang iets van het levensgevoel, van waaruit de mens tot het houden van den ritus besluit. Daarom zijn die gezangen der Marind doorgaans zo somber. Zij moeten ernst uitdrukken, want het is een ernstige nood, die den mens ertoe leidt, zulk een ritueel te vieren. Van dezelfde strekking is de grote feestdans der Marind, de *samb-zi*. Vurig, vol afwisseling, doch overwegend somber, sterk opklinkend uit het schallend gezang met zijn begeleiding van sonoren trommelslag, klinkt het levensgevoel, dat vanuit de ellende van het bestaan zich opmaakt, om de verenkeling te doorbreken en zonder zich gewonnen te geven het eigen levensdoel, het verborgen verlangen te doen triomferen en in dat alles toch deel, toch tegelijk wereld te zijn. Het gezang is in al zijn somberheid vervuld van een nauwlijks beheerste opwinding; er ligt iets in van een voorgevoel, dat men zo dadelijk in een groot emotioneel ge-

tint gebeuren zijn kwalen kwijt gaat raken. Zodra deze opwinding haar hoogtepunt bereikt, is alles mogelijk. Er is een roes over de mensen gekomen, die alle bezinning onmogelijk maakt; het gevoel, dat er iets — wat het is, doet er niet toe — gebeurt, iets, dat echt is, de beleving ener werkelijkheid. In die sfeer kan de identificatie slagen en hoe beter zij slaagt, hoe beter de bevrijding van den schrik van het phantoom gewonnen wordt. Men bezigt daartoe niet als op zovele plaatsen in Indië het middel der bezetenheid, waarbij de deelnemers in trance geraken. Men heeft hier andere middelen van emotionelen aard om het bewustzijn der herwonnen harmonie af te dwingen en weer rust te vinden van al hetgeen gedurende een lange periode zich in het hart aan onrust en onzekerheid heeft opgehoopt. In de geslachtsdaad, die de kosmische daad bij uitnemendheid is, voltrekt zich het proces der éénwording en vindt de opwinding de mogelijkheid der ontlading. Ongelukkig de oude mannen, die daaraan door hun impotentie niet meer deel kunnen nemen. Zij kunnen slechts *jarut* zingen en in hun gezamenlijk geklag over den dood den armzaligen troost vinden van het allen tezamen op weg zijn naar het bestaan dier doden, waarop hun gezang doelt. Zij zijn reeds op weg naar hun volgende existentie, die van doden. Hun hart hangt echter nog aan het bestaan der levenden. Hun impotentie is hun een groot verdriet. Men vindt in de oudere literatuur vele voorbeelden, dat ouden van dagen, die gebrekkig geworden zijn, door hun kinderen werden gedood. Zou dat iets te maken kunnen hebben met hun eigen leed over hun onmogelijk geworden bestaan? Zou men die ouders gedood hebben, wanneer zij zelf hadden willen blijven leven?

Doch keren wij terug tot den ritus. Het doel daarvan is bereikt, maar tevens is het werkelijkheidskarakter der symbolen bevestigd. Men ontdekt de opluchting, die deze identificatie gebracht heeft, waarin mythe en ritus tezamen als echt beleefd zijn. Tegelijkertijd blijkt hier, waarom mythe en ritus noodzakelijk samenhangen: zij moeten altijd één zijn en als éénheid opgevat worden, dank zij het identificatieproces, dat in wezen een identificatie met de mythe is. Die identificatie is de ritus. Met het slagen van den ritus is echter tevens de onjuiste instelling tegenover het leven bevestigd. Zij moet nu de juiste instelling schijnen. Zij biedt, zo blijkt hier, belangrijke mogelijkheden. In den ritus kan de onbekeerde mens toch zijn eenheid, zijn deel-zijn beleven en tegelijk als onbekeerde mens voortleven. Hij ziet er zelfs kans, zijn verborgen wensen te verwezenlijken. Tegelijk verliest hij hier den schrik voor het

phantoom. Alleen, dit phantoom is hierdoor in zijn werkelijkheid bevestigd. Het moet daarom vroeger of later weerkeren met sterker bevestigden realiteitsschijn. Zij keren in dit milieu ook metterdaad weer. Men ziet, men ervaart daar dikwijls iets bovennatuurlijks, iets geheimzinnigs, dat schrik aanjaagt, dat met vrees vervult. Het bovennatuurlijke is als resultaat van den ritus constant aanwezig. Het succes van den ritus vormt echter een aanmoediging op den ingeslagen weg voort te gaan.

Dit is het punt, waarop de verdrongen reflectie een rol te spelen krijgt. Het is immers duidelijk, dat ook deze ergens een uitweg vinden moet. Wanneer men niet na mag denken over de grondslagen van het bestaan, zal men ergens anders over na moeten denken. Welnu, hier is het denken een duidelijke taak gesteld. Het wordt in dienst gesteld van het levensideaal. Het moet den in den ritus en in de mythe gevonden weg verbreden. Zulk een reflectie betekent niet een gevaar maar een steun voor den innerlijken vrede en een versterking van de gekozen levenshouding. Dat de ritus de harmonie brengt, mag men best bewust weten. Alleen de disharmonie mag niet bewust worden. Daarover reflecteert men dan ook niet. De aanvaarding van den ritus betekent, omdat zij versterking brengt van de aangenomen levenshouding, versterking van de afwijzing ener vrije reflectie. Men is gebonden aan bepaalde grenzen, die men intuïtief vermijdt, omdat zij het leven bedreigen. Overschreed men die, dan zou de mens wanhopig worden over zijn bestaan. De phantomen der mythe moeten werkelijkheid zijn: anders kan de ritus niet langer bevrijden van zorgen en onrust, anders worden de grootste momenten van zijn leven onmogelijk. Daarom moet de mens deze phantomen wel waar maken en niets ligt daartoe meer voor de hand, dan de in dienst stelling van zijn reflectie aan dit levensideaal. Zij zal in het volgende hoofdstuk breder besproken worden, daar de magie hierin een grote rol speelt en de materialen aandraagt voor een uitbouw van de gegevens tot het omvangrijke systeem, dat het bij de Marind tenslotte geworden is. Juist de magie levert steeds nieuwe symboolvormen, die het denken aangrijpt, om ze in het geheel der cultuur in te passen. Aan het einde van het volgende hoofdstuk zullen wij daar wat langer bij stil moeten staan. Hier dienen alleen nog enkele opmerkingen gemaakt te worden over hetgeen van de mythe en haar betekenis bewust is.

Wat in de mythologie der Marind-anim het meest verrassende is, is de

grote openheid, de onverhuldheid der symbolen. Dat wil zeggen, dat de Marind dus van hun betekenis van alles weten mag. Een typerend voorbeeld van deze onverhuldheid is de mythe van het ontstaan van het vuur. Men vindt hetzelfde motief ook elders op Nieuw-Guinea. Bij de Kiwai bijv. is het vuur afkomstig van een oude vrouw, die het bewaarde tussen duim en wijsvinger. Een man wist het haar daar te ontroven. Bij de grote rol, die de sexuele symboliek bij deze volken speelt, is het niet mogelijk in deze mythe iets anders te zien dan een variant op het Marindinise verhaal, dat het vuur bij de uitoefening der geslachtsgemeenschap ontstond. Bij de Kiwai mag dit echter om één of andere reden niet bewust worden. Bij de Marind met hun overaccentuering van de geslachtsdaad als reddende daad, echter wel. Zo zijn er allerlei symbolen bij de Marind, die zij zelf doorzien kunnen en zonder twijfel ook metterdaad doorzien. In de hevigheid der erotische eenheidsbeleving is dat kennelijk geen bezwaar. Doch wat men bij de Marind typisch niet vindt, is een overzicht van de mythologie als een geheel van den totalen kosmos omspannende symbolen. Een overzicht van het geheel omvat een verheffing boven het concrete, die den Marind niet mogelijk is. Bij het geheel komt men bij de grondslagen van het geloof, waarover niet gereflecteerd mag worden. Het individuele symbool mag echter wel geweten worden: het stelt de eenheid des levens in concrete gedaante voor ogen, biedt daarin de beveiliging, die men zoekt, die echter een bedreiging zou worden, indien zij begrepen was in een de totaliteit omvattend verband, dat slechts door systematische — en dus gevaarlijke, in deze cultuur vermeden — reflectie wordt ontdekt.

De vraag, wat den Marind zijn levenshouding kost, kan thans vollediger beantwoord worden. Zij komt hem, in de knechting der reflectie (zo ergens, dan is hier het denken ancilla theologiae) te staan op de noodzaak te volharden op den eenmaal ingeslagen weg. Terugkeer op dien weg is uitgesloten. De phantomen zijner verbeelding hebben een volledige heerschappij over hem gekregen en hij is aan hen voor zijn leven verkocht. Hij kan slechts werken aan den uitbouw van het schema. Hij kan niet anders doen, dan ook zijn kinderen dezelfde grondhouding tegenover het leven bij te brengen. Vandaar, dat deze cultuur zo conservatief is. Zij moet de eenmaal uitgestippelde lijn vasthouden. Zij heeft dat den mens ook uitermate verleidelijk gemaakt in de beloften van genot, die zij hem biedt.

Of dit een punt is, dat ook voor andere primitieve culturen van



belang is, moet hier in het midden blijven. Een feit is, dat de door de evolutionisten zo gemakkelijk veronderstelde ontwikkeling en vooruitgang meer de projectie van hun eigen levensgrond is geweest, dan werkelijkheid. Ontwikkeling van de cultuur is het uitzonderingsverschijnsel. Wat wij waarnemen in primitieve gemeenschappen is, dat hun historische ontwikkeling niet wezenlijk ontwikkeling is, maar ver-wikkeling of om-wikkeling. Evenzeer moet in het midden blijven in hoeverre de hier gegeven verklaring van mythe en ritus voor die van andere volken van belang is. Er is in ieder geval geen sprake van, dat de instelling van andere primitieve volkeren gelijk gesteld kan worden met die van de Marind, al zijn er ongetwijfeld telkens punten van overeenkomst. De Marind vormen een te gespecialiseerd geval, om het te mogen generaliseren. Als gespecialiseerd geval heeft hun cultuur echter grote waarde als vergelijkingsobject, omdat het bepaalde trekken zo duidelijk vertoont. Wat van deze verklaring geldt voor de mythologieën en riten van andere volken, kan alleen uitgemaakt worden aan de hand van monografisch onderzoek op dezelfde wijze, als hier gedaan werd.

## HOOFDSTUK VIII

### DE MAGIE BIJ DE MARIND-ANIM

Bij vele volken is aan den ritus een zijde verbonden, die in het vorige hoofdstuk onbesproken bleef. Men bereikt er iets met den ritus, hij heeft een tastbaar effect, dat den mens voordeel oplevert. Hij dient bij herhaling een pragmatisch doel. Hoe is het te dien aanzien gesteld met de riten der Marind-anim?

Een nauwkeuriger beschouwing leert, dat het ook bij hen niet ontbreekt. In de grote riten gaat het ritueel of magisch effect evenwel schuil achter het psychisch effect. Bij *Majo*-ritueel en koppensnellen beperkt zich dit effect tot niet meer dan een gunstige werking op de vruchtbaarheid der klapperbomen. In het *Sosom*-ritueel en de doden-ceremoniën valt zulk een effect zelfs in het geheel niet te ontdekken. De minder omvangrijke rituelen echter keren deze verhouding om. In de koortsverdrijvings- en vruchtbaarheidsceremoniën valt de volle nadruk op dit pragmatisch doel en zij schijnen alleen in dit doel hun bestaansgrond te hebben, al is er natuurlijk daarnevens altijd een psychisch effect aanwijsbaar. De aanwezigheid van dit pragmatisch effect in verschillende riten doet de vraag rijzen, of men dit effect moet toeschrijven aan een secundaire interpretatie door de Marind zelf. Het zou op zichzelf zo vreemd niet zijn, indien zij in een buiten het psychisch effect gelegen rechtvaardiging steun zochten voor hun geloof in den ritus. De ritus wint daardoor aan betekenis en het feit, dat hij een tastbaar resultaat oplevert, maakt hem ongetwijfeld meer geloofwaardig. Men staat sterker tegen eventuele aanvechtingen der reflectie, wanneer de ritus met zulk een nuttig effect verbonden is. De gedachte aan zulk een effect lijkt bovendien geheel in overeenstemming met de veronderstelling, dat in den ritus een aan het levensplan ondergeschikt gemaakte reflectie werkzaam is.

Toch is het kwestieus, of men van deze veronderstelling mag uitgaan. Het eigenaardige is, dat juist de grote riten magisch de minste betekenis hebben, terwijl er, naar wij zagen, geen aanwijzingen zijn, die de

veronderstelling rechtvaardigen, dat deze riten vroeger wel zulk een magische betekenis gehad hebben <sup>1)</sup>. Naast die grote riten bestaan evenwel kleinere rituelen met een uitgesproken magische betekenis en bovendien een uitgewerkte magie, welke door het individu beoefend wordt. Wanneer dus de magie in het grote ritueel nog in de kinderschoenen staat, terwijl ze daarbuiten reeds volgroeid is, zal men voor die magie buiten den ritus een anderen oorsprong moeten zoeken dan de secundaire interpretatie van den ritus. Deze mogelijkheid van secundaire interpretatie is daarmede wel niet geheel weerlegd, doch waarschijnlijker wordt ze hierdoor zeker niet. Er verzetten zich evenwel nog andere bezwaren tegen deze mogelijkheid. Wanneer onze analyse juist is en in den ritus en de gehele levenshouding van den Marind de reflectie wordt verdrongen en dienstbaar gemaakt aan het levensplan, dat bestaat uit een zoveel mogelijk irreflectoïer ervaren van de verbondenheid van en met alle dingen, dan is zulk een secundaire interpretatie een onmogelijkheid. Zij veronderstelt, dat de Marind zich ten aanzien van den ritus de vraag heeft gesteld: waarom doen wij dit eigenlijk? Dat is een kritische vraag, die zeggen wil, dat men den ritus als een probleem ziet, als een zaak, waarover men eens na moet denken. Maar de ritus behoort tot het levensplan, tot die sfeer, waarover hij niet na mag denken, tot hetgeen zijn reflectie alleen maar als vaststaand heeft te aanvaarden. Wij zijn om al deze redenen genoodzaakt, uit te zien naar een andere verklaring voor dit merkwaardig verschijnsel der magie, dat in het leven der Marind-anim zulk een belangrijke rol speelt. Daartoe is het noodzakelijk die magie, die in hoofdstuk III niet beschreven werd, van naderbij te bezien.

### I. De praktijk der magie

De koortsverdrivings- en vruchtbaarheidsriten kwamen reeds ter sprake op p. 155. Zij gelijken sterk op elkander, hetgeen o.m. daaruit blijkt, dat bij beide het tot den ritus behorend gezang *arih* wordt genoemd <sup>2)</sup>. Men zingt het zonder trommel-begeleiding. Er wordt echter wel bij gedanst en alles, ook vrouwen en kinderen, neemt eraan deel.

---

<sup>1)</sup> Boven, p. 161.

<sup>2)</sup> Wirz, Marind-anim III, pp. 94 vlg.

Tegelijkertijd vindt in het bos sexuele promiscuïteit plaats, waarbij men het semen verzamelt om het te gebruiken als genees- en versterkingsmiddel op het lichaam en in de sagokoek dan wel vermengd met water als middel, dat tot verhoging van hun vruchtbaarheid op de planten wordt gesprekend. De ceremoniën ter koortsverdrrijving onderscheiden zich van de vruchtbaarheidsriten door het optreden van *dema*-figuranten, die den koorts-*dema* voorstellen, welke uit het dorp wordt gejaagd. Zij springen tenslotte in het water, waar zij zich ontdoen van hun versierselen, die worden verbrand. Aan de overzijde van de Bian zwaait men bij deze gelegenheid ook het bromhout, dat hier geen geheim cultus-voorwerp is. Het doel dier uitdrijving is duidelijk. Met den daarmede verbonden *dema* jaagt men de koorts uit het dorp. Alleen het zwaaien van de bromhouten trekt de aandacht. Wat hiervan precies de bedoeling is, wordt niet vermeld en men kan het ook niet ergens uit afleiden. Daarvoor is omtrent de functie van dit voorwerp in deze streek veel te weinig bekend.

Het spectaculair karakter van deze uitdrijving mag intussen de aandacht niet afleiden van het gezang, den dans en de daarbij behorende sexuele promiscuïteit. Van slechts één dezer gezangen is de tekst bekend. Het is die van de bananen-*arib*. Men zegt, dat het hetzelfde gezang is als dat, gezongen door de mannen, die *Geb* misbruikten en zijn wonden met sperma inwreven, waarop daaruit de banaan ontstond<sup>3)</sup>. De betekenis van den tekst is echter verre van duidelijk. Men vindt er toespelingen in op de mythe van *Geb* en ook het erotisch karakter van den ritus vindt men erin uitgedrukt, maar het is niet mogelijk aan den tekst in zijn geheel een verstaanbaren inhoud te geven. Dit heeft deze tekst gemeen met de meeste magische formules, die door allerlei toevoegingen en vergelijkingen als met opzet duister zijn gemaakt.

Opvallend is, dat iedereen meedoet, niet alleen vrouwen, maar ook kinderen, die daartoe zelfs versierd worden met een netje op het hoofd, waaraan nagemaakte haarverlengselen zijn bevestigd. Men mag eruit afleiden, dat de anders streng geweerde *wokravid* er niet ontbreken. Deze feesten, zegt Wirz, moeten een zo groots mogelijk verloop hebben, willen zij slagen<sup>4)</sup>. Het komt er hier kennelijk op aan, dat men iets

---

<sup>3)</sup> Zie boven, p. 114.

<sup>4)</sup> O.c., p. 91.

bereikt. Dat geldt natuurlijk niet alleen den dans, maar vooral ook de deelname aan de sexuele promiscuïteit, waardoor men het sperma verkrijgen moet, dat levenskracht brengt. Daarop is tenslotte alles gericht.

Mag men nu zeggen, dat met dit magisch doel de gehele handeling begrepen is? Inderdaad staat alles in onmiddellijk rapport met dat doel. Maar het ware toch een weinig naïef er de ogen voor te sluiten, dat ook bij-motieven hier een rol spelen. Het dansen mag wellicht teruggevoerd moeten worden op dat erotisch doel, maar verschaft toch daarnevens ook een psychische voldoening. Hetzelfde is het geval met de sexuele promiscuïteit. Beide vormen een eenheidsverband, waarin de mens ontrukkt wordt aan de moeilijkheden van den dag, aan zijn zorgen en conflicten en onderduiken kan in het vreugdevol weten, dat men toch allen één is, omdat men allen het zelfde doet. Deze trek is wezenlijk verbonden met elken dans en met alle sexuele promiscuïteit, of men daarbij het sperma verzamelt of niet <sup>5)</sup>. De magische ritus bevat daarmee hetzelfde vermogen tot psychische regeneratie als de niet-magische en het is van belang dit vast te houden, nu wij afstappen van den ritus om te beginnen met de behandeling van de eigenlijke magie der Marind-anim.

Wat verstaat men onder magie? In het algemeen elke handeling (en daarbij inbegrepen elke spreuk) waarmede men beoogt een bepaald doel te bereiken met gebruikmaking van een andere werkelijkheid of werkelijkheidszijde dan de empirisch bepaalbare, waarbij deze andere werkelijkheid niet zelfstandig handelend werkzaam is, maar middel, dat door de handelende persoon wordt gehanteerd. Gebed valt dus niet onder magie, staat er integendeel tegenover, want daarin wordt de andere werkelijkheid verzocht, zelf te handelen.

De zoeven beschreven magische ritus valt echter wel onder deze definitie. Toch is het geen gewoonte hier zonder meer van magie te spreken, daar de ritus wordt ondernomen door de gemeenschap, terwijl bij de magie de gedachte voorop staat, dat zij in de eerste plaats uitgaat van het individu. Streng volhouden kan men dit weliswaar niet. *Kambara*, boze magie, wordt bij de Marind steeds bedreven door meerdere mannen tegelijk. Hun onderlinge samenwerking is voor het

---

<sup>5)</sup> Niet duidelijk is, of het bij andere gelegenheden ook gebeurt, of het altijd gebeurt dan wel alleen nu en dan.

bereiken van enig resultaat vereist. Men kan echter niet verwachten, dat de werkelijkheid zich steeds geheel naar onze schema's plooiën zal, zomin als men hopen mag, met eenvoudige schema's ooit een indeling te bereiken, welke geheel op de werkelijkheid past. Met dit voorbehoud is het gewettigd, de voorgaande definitie uit te breiden met de beperking, dat deze handelingen uitgaan van den individuelen mens.

Magie kennen de Marind in soorten. Er is overal magie voor, voor allerlei bezigheden. Er is magie van specialisten en er is magie, die ieder leren kan. Er is boze en er is witte magie. Een overzicht van dat alles te geven, is niet doenlijk; wij dienen ons te beperken tot de hoofdpunten. Specialisten zijn de *mesav* of medicijnmannen, de *dongam-anim* (d.i. dondermensen) of regenmakers en de *kambara-anim* of tovenaars, de bedrijvers der boze magie.

De *mesav* voeren hun kunst terug op *Ugu* (vgl. pp. 121 vlg.). Hun aantal is vrij aanzienlijk, ondanks het feit, dat de opleiding tot medicijnman een ware verschrikking is. Na een vasten van vijf tot zeven dagen krijgt de candidaat, die bij een ouderen medicijnman in de leer gaat een drank van scherpe kruiden. Daarna wordt hem lijkvocht in den neus gedruppeld, dat hij op moet halen en inslikken, net zo lang, totdat de klapperdop, waarin het vocht gebracht werd, leeg is. Later wordt hem nog lijkvocht in de ogen gedruppeld en krijgt hij sagokoek, met lijkvocht doordrenkt, te eten. Na een laatste kruidenkuur begint het eigenlijke onderricht, waarbij hij leert voorwerpen weg te toveren en weer terug te vinden. Door de ondergane beproevingen is de *mesav* in staat dingen te zien, die den gewonen sterveling verborgen blijven. Hij ziet niet alleen dingen, die verloren zijn gegaan, maar hij kan soms ook de *dema's* zien en is in staat *dema's* in den vorm van *dema*-stenen op te sporen. Zo nu en dan weet een medicijnman zijn bijzondere relatie met de *dema's* te demonstreren door in trance te geraken, hetgeen geldt als teken van bezetenheid. De taak van de medicijnmannen is vooral het onderzoek naar de oorzaak van ziekten. Zij maken uit of deze het gevolg zijn van den toorn der *dema's*, van boze toverij (*kambara*) of van de kwade magie, die de medicijnmannen zelf uitoefenen en die o.a. bestaat in het in iemands lichaam naar binnen toveren van voorwerpen als een steen of houtsplinter. Bij ziekten door *dema's* veroorzaakt (vnl. epidemieën) moet men proberen den *dema* te verjagen of zelf den kampong verlaten. Tegen *kambara* staat ieder machteloos. Maar tegen andere magie weet de medicijnman raad. Hij

tracht door massage en zuigen het vreemde voorwerp uit het lichaam te verwijderen en zo den patiënt te genezen. In geval de ziekte is veroorzaakt, doordat de vijandige medicijnman zich heeft weten meester te maken van lichaamsresten van den zieke (nagels, excrementen, haar) en daarmede nu hem kwaad berokkent, moet de helpende medicijnman deze lichaamsresten opsporen en terugbezorgen. Men ziet uit dit alles, dat de medicijnman niet alleen heelmeester is, maar ook oorzaak van veel ziekte. Dit soort magie kan zelfs iemands dood veroorzaken en zij geeft aanleiding tot soortgelijke conflicten als *kambara*. Buiten deze magie van ziekte en gezondheid is de speciale activiteit dezer lieden, v.z.v. althans valt na te gaan, beperkt tot de magie om dieven en voorwerpen op te sporen en om voorwerpen te stelen en weg te toveren. Evenals bij de gezondheid horen hier actie en tegenactie bijeen. De *mesav* is een kracht, die zowel ten goede als ten kwade kan werken in de gemeenschap. Zijn sociale positie is vaak een vrij vooraanstaande. Hij is de kenner van de *dema's* en daarmede van den ritus. De positie van den medicijnman hangt echter nauw samen met het aantal van deze lieden in een dorp. Waar er veel zijn — en dat komt vaak voor — is die positie uiteraard minder.

Anders staat het met de *dongam-anim*, de regenmakers. Hun magie bestaat voornamelijk uit een herhaling van de mythe van *Jawima*, den donkeren ooievaar<sup>6)</sup>. Ook worden regen en donder geïmiteerd om den regen en den natten tijd te doen doorkomen. Slechts weinigen verstaan deze magie. Het werk dezer regenmakers is van zuiver socialen aard.

De *kambara-anim* zijn alleen maar anti-social. Deze toverij is overigens een gevaarlijk handwerk, want wie ervan verdacht wordt, loopt gevaar vroeg of laat vermoord te worden, tenzij hij een machtige clangroep achter zich heeft staan. Bij *kambara* zijn meerdere personen nodig; volgens Wirz een vijftal, maar mij werd intertijd een geval bekend, waarbij wel dertien personen betrokken waren. De door *kambara* getroffenene sterft binnen drie dagen. Wat er precies gebeurt, is niet duidelijk. Volgens Wirz wordt het slachtoffer, dat met magische middelen naar de plaats der samenzweerdere is gelokt, door middel van een slag op het hoofd buiten kennis gebracht en vervolgens vermoedelijk vergiftigd. De Marind beweren, dat het slachtoffer den buik wordt opengesneden zonder de huid te beschadigen, waarna de

---

<sup>6)</sup> Zie boven, p. 125.

ingewanden worden weggenomen. Het slachtoffer komt daarna bij en gaat naar huis, zonder zich iets te herinneren. 's Avonds reeds wordt hij ziek en sterft binnen drie dagen. Veel wijzer omtrent de werkelijke toedracht wordt men hieruit niet. Het schijnt echter, dat hier soortgelijke praktijken worden toegepast als door de tovenaars van Dobu, waar men het slachtoffer naar zich toelokt en onder hypnose brengt, waardoor hij zich niets herinneren kan. Wat men met hem in dezen toestand doet, is echter niet te achterhalen. Van belang is in dit verband alleen nog het feit, dat men den schuldige tracht op te sporen door divinatie.

Men ziet, dat deze specialisten-magie maar een beperkt gebied bestrijkt. Daarnaast bestaat nog allerlei andere magie, die niet door specialisten wordt uitgeoefend. Het enige specialisme, dat met deze magie te maken heeft, is te vinden in de grotere macht, die een clan-lid in zijn magie uitoefent over zijn totemistische verwanten en betrekkingen dan een niet-clan-lid. In deze magie spelen de formules een zeer belangrijke rol. De kennis der formules is daarin het voornaamste, ook al ontbreekt een begeleidende handeling niet. Die is, voor zover zij een rol speelt, zeer eenvoudig van aard, terwijl de formule steeds min of meer geheim is. Men gebruikt ze voor allerlei zaken. „Bei allen Verrichtungen und bei jedem Vorhaben werden Zauberformeln angewendet. Men spricht Zauberformeln indem man jemandem Böses anwünscht, damit der Betreffende Wunden bekomme, erkrankte oder von Krokodilen und Schweinen gebissen werde, damit er beim Erklettern der Palmen herunterfalle oder beim Genusz dargereichter Speise erkrankte. Man bespricht die Waffen, ehe man auf die Jagd oder Kopfjagd geht; man bespricht die Fischnetze und Reusen, die Angeln und Tierfallen, damit sie wirksamer seien; die Kanus und Ruder werden besprochen, damit man rasch vorwärts komme, und das Meer, wenn es stürmisch ist, sowie die Wolken und der Regen. Beim Pflanzen bespricht man den Grabstock und die Serzlinge oder die Pflanzenfrüchte, damit sie rasch keimen und wachsen sollen, auch das Futter, das man die Schweine hinreicht, damit sie grosz und fett, und die Hunde, damit sie scharf werden. Kurz, überall werden Zauberformeln angewendet, und ihre Zahl ist Legion” 7).

Men kent twee soorten van formules, *gamo* en *meën*. De *gamo* zijn

---

7) Wirz, o.c. III, p. 99.



onverstaanbaar en meestal ontleend aan een andere taal. Wanneer men buiten het eigen taalgebied ergens op bezoek is, tracht men er van die vreemde, onverstaanbare formules te weten te komen om die thuis te kunnen toepassen. Deze magie werkt gemeenlijk niet zonder begeleidende handeling. Men blaast op het betrokken voorwerp of men spuwt erop; bij het „bespreken” van de zee, van vissen of krokodillen, worden aldus „besproken” spijsresten in het water geworpen; bij het bespreken van de wolken spreekt men de formule in de hand en werpt die dan a.h.w. naar de wolken. Soms spuwt men ook sirih op een besproken voorwerp. De vlek, die er zodoende op komt, is tevens een waarschuwing, dat er met het voorwerp iets aan de hand is.

Bij de *meën* spelen deze manipulaties een veel geringer rol, al vindt men ook hier bijv. wel het in de hand spreken van een formule tot sterking van die hand in hetgeen zij verrichten gaat. Wirz noemt deze formules „eine Art primitive Gebete”, doch dat is bepaald teveel gezegd. Ofschoon het waar is, dat ze vaak tot bepaalde *dema's* gericht zijn, kan men ze daarom nog niet als gebeden beschouwen. Elk zich richten tot een *dema*, tot een macht, die behoort tot de sfeer van de andere werkelijkheid, is nog geen bidden. Juist de wijze van het bidden ontbreekt in dit zich wenden tot de *dema's*. Een nadere beschrijving moge dat verduidelijken, waarbij uit de voorbeelden spoedig genoeg blijken zal, welk een onderscheid er bestaat tussen dit toespreken en bidden.

Op jacht zegt men tot elke pijl, die men afschiet: „*Gandi! ah vasib! Gora! ah vasib! Manai! ah vasib! Patai! ah vasib!*” d.w.z. „*Gandi! Gora! Manai! Patai! ah doodt!*” *Gandi*, *Gora*, *Manai* en *Patai* zijn de *igiz-há*, de werkelijke, de geheime namen voor de pijlpunt. Of men zegt: „*Hei Gandi! Jakora-bekai kamo kaheira*”, d.i. „*Hei Gandi! dring in Jakora-hart!*” *Jakora-hart* is hier het hart van de kangoeroe<sup>8)</sup>. Men ziet, de dingen hebben in deze spreuken een eigennaam gekregen, zijn persoon geworden. Men is daarmee in de beschouwing der dingen al zeer dicht bij de *dema*-voorstelling gekomen en formeel valt er geen onderscheid te ontdekken tussen deze formules en formules, waarin men zich wendt tot werkelijke *dema's*. Men neme bijv. volgende spreuk, gebruikt wanneer men den hengel uitlegt om *orib*, een kleine zoetwatervis, te vangen. Men zegt dan „*Abadi! Abadu! anam kanib Katio!*”

---

<sup>8)</sup> Id., p. 110.

d.i. „*Abadu! Abadu!* bijt aan mijn haak!” *Abadu* is hier de *igiz-há* voor *orib*, maar „*Abadu* wird auch als der Vater des *Orib* bezeichnet, weil er der Stammvater, der *Dema* des *Orib* ist. *Wariop* ist dagegen die Mutter, obschon sie gar keine *Orib-dema* ist; sie hat aber den *Orib-dema* geboren. Man spricht also in derselben Weise: „*Wariop! Wariop! kamo koe wah!*” d.h. „*Wariop! Wariop!* gebäre viele (Fische)!”<sup>9)</sup>. Deze *Wariop* is volgens de mythe de vrouw van den *Kei-zé-dema Téimbre* (vgl. p. 122). Wanneer men deze gelijkvormigheid van uitdrukkingswijze ziet, wordt het wel moeilijk in deze formules, waarin een *dema*-naam vermeld wordt, te spreken van gebed en in de overige, waar alleen *igiz-há* (geheime namen) genoemd worden, van magie. Ook het noemen van meer bekende en machtige *dema*'s kan van deze aanroepingen naar het ons voorkomt geen gebed maken. Zij vertonen alle dezelfde trekken. Zo bijv. de spreuk, uitgesproken over jonge sago-spruiten, om deze voorspoedig te doen groeien: „*Wakabu! Sangon! Harau! Elme Uaneh! Ka-man! Imo ka-man!*” d.i. „*Wakabu! Sangon! Harau! Elme Uaneh!* Komt hier! Komt van Imo hier!” De hier opgeroepenen zijn allen *dema*'s van de sago-clan, die in de mythologie een grote rol spelen. Wordt het daardoor een gebed? Is het een gebed, wanneer de vrouw, voor zij het merg uit den sago-stam te kloppen begint, in haar geopende handpalm de woorden „*Harau*, kom hier!” spreekt en daarbij wenkende gebaren maakt?<sup>10)</sup>

In de laatst genoemde gevallen is de sfeer van het gebed wel typisch afwezig. Niets blijkt van een echt aanroepen. Ook de voorstelling, dat de aangeroepene het object, waarmede men bezig is, beheerst, ontbreekt hier. Hij houdt het object niet in de hand, hij *is* het object. Het misverstand, dat men met een soort gebed te maken heeft, kan daarom wel gemakkelijk rijzen. Elementen van het gebed zijn in deze formules stellig aanwezig. De onderwerping, de zelfinkeer en zelfkritiek van het gebed ontbreken er echter ten enen male aan evenals werkelijke eerbied voor den aangeroepene. Het is in den grond der zaak niet de aangeroepene, die handelt, die op verzoek iets doet. Men is niet afhankelijk van den aangeroepene, maar beschikt over hem. Men aarzelt echter bij een aanroeping als de volgende, welke gericht is tot een eigen voorouder. Wanneer n.l. de *Zohé* een vijand kwaad toewensen, roepen

<sup>9)</sup> Id., p. 111.

<sup>10)</sup> Hierover o.c., p. 113.

zij hun stamvader *Uári* aan (zie p. 131) en zeggen: „*Uari! Uari! Gem ehar-mirav ana issake!*” d.h. „*Uari Uari! Ton diesem Platz sollst heimsuchen!*” das will sagen: „überschütte diesen Ort mit Ton”. Sie spreken auch diese Zauberformel über einen Tonklumpen und werfen ihn ins trübe Meerwasser”<sup>11)</sup>. De toevoeging van het feit, dat men deze woorden uitspreekt over een klomp leem (al kan het blijkbaar ook zonder dien) toont echter, dat de magische sfeer hier geenszins verlaten is. Ook het feit, dat men den klomp leem niet in helder, maar in troebel water gooit, toont, dat het hier meer gaat om hetgeen men zelf doet dan om de daden van den voorvader. Men denkt er niet aan, het in helder water te proberen.

In geen van deze aanroepingen wordt de andere werkelijkheid verzocht, waarlijk zelf handelend op te treden. De handelende is hier van begin tot eind de persoon, die aanroept. Hij, de gebruikte formule, doet het en het wezenlijke in al deze aanroepingen is niet een gebed, maar het uitspreken van een naam, die een bijzondere betekenis heeft. Daarin komen al deze spreuken overeen en dat klopt ook met de grote waarde, door den Marind aan namen gehecht. Wirz klaagt er ergens over, dat men hem, wanneer hij naar mythen vroeg, telkens na lang geaarzel een aantal namen geheimzinnig in het oor fluisterde en hem dan zeide: „Nu weet ge alles.” In die namen schuilt een geheimzinnig vermogen. Dat blijkt ook uit de jacht op *gamo*, op onverstaaenbare spreuken, die men maakt, zodra men buiten het eigen taalgebied komt. Zij zijn — men kan kwalijk anders concluderen — juist door die onverstaaenbaarheid werkzaam.

Daarop wijst nog een andere bijzonderheid van deze spreuken. „Es gibt”, aldus Wirz, „in den Zauberformeln noch eine Reihe anderer Benennungen und Anreden der Objekte, welche keinerlei mythologischen Hintergrund haben. Sie können sehr häufig durch Vergleich oder durch bloßes Hineinsehen von bekannten Dingen in den betreffenden Gegenstand entstanden sein. . . . So pflegt der Marind z.B. die Bananenblätter mit Paddeln zu vergleichen; er benennt sie demgemäsz so in den Zauberformeln; oder er vergleicht die Mähne des Ebers mit dem Federschmuck des Mannes, der Xenorynchusfeder (*Uar-put*), aber statt Bananenblätter kann er natürlich nicht bloß Paddel (*Kavia*) sagen, denn es sind ja doch keine eigentlichen Ruder, und ebensowenig ist die

---

<sup>11)</sup> Id., p. 118

Mähne des Schweines ein Federschmuck, daher setzt er noch eine weitere Bezeichnung dieser vergelijkenden Benennung vooran, die an und für sich ganz sinnlos und spelerisch erfunden wurde. Mann spricht z.B. von *Gomat-kavia*, d.h. *Gomat-Paddel*, oder von *Sakapu-uar*, d.h. *Sakapu-Feder*. . . . Häufig werden auch in den Zaubersformeln nur solche von selbst und spelerisch erfundene Benennungen statt der üblichen Bezeichnungen den Gegenständen beigelegt" <sup>12)</sup>). Er is dus in de spreuk een streven waarneembaar, de dingen op een eigenaardige, slechts half verstaanbare wijze aan te duiden, deels door gebruik te maken van beeldspraak, deels door een toevoeging van namen, die schijnbaar zinloos zijn, maar natuurlijk wel degelijk een betekenis hebben, al behoeft dat er geen te zijn, die men door vertaling kan ophelderen. Men doet het in ieder geval ergens voor. Door die toevoeging van een naam worden de dingen in betrekking gebracht tot een persoon, die dien naam draagt. Dat die persoon misschien niet eens bestaat, doet er voor deze praktijk blijkbaar minder toe. Het aldus aangeduide voorwerp krijgt er in ieder geval iets persoon-achtigs door. Een *Gomat-roeispaan* is niet zo maar een roeispaan, maar een zeer bepaalde, die zich van alle andere roeispanen onderscheidt, daarin, dat zij de roeispaan van *Gomat* of *Gomat-roeispaan* is. Hetzelfde is het geval in de spreuk om de honden tegen de kangoeroe op te hitsen, waarbij men speciaal de tanden dier honden toespreekt. Dan luidt het *Kékus-tanden*, bijt u vast in *Saparim-kokosnoot*. *Kékus-tanden* zijn hier de tanden van den hond, *Saparim-kokosnoot* een jonge klappernoot, waarvan het vlees mals is als van de kangoeroe <sup>13)</sup>). Het zijn dus weer geen gewone tanden, het is geen mals vlees zonder meer, zelfs geen kokosnoot zonder meer, maar zeer speciale tanden en een zeer speciale kokosnoot. Van een gebed blijkt al weder weinig of niets. Men gebruikt en bedoelt hier een imperatief. Het zelfde is het geval in de spreuk met de uitdrukking *Gomat-roeispaan*, waarin men zegt: *Gomat-roeispaan*, buig u op deze plaats!" teneinde een goede vorming van het blad van de banaan te verkrijgen <sup>14)</sup>). Men verwacht op deze aanroeping ook geen antwoord. Men verwacht alleen, dat hetgeen men wenst nu beter en vlotter gebeuren zal. Het lijkt wel of de hier ondernomen gedeeltelijke personificatie der dingen dienen

<sup>12)</sup> Id., pp. 101, 102.

<sup>13)</sup> Id., p. 109.

<sup>14)</sup> Id., p. 114.

moet, om ze meer hanteerbaar te maken, om met hen in contact te kunnen komen. Nu ze niet langer stomme dingen zijn, kan men iets met ze beginnen. Zij worden min of meer onder hun *dema*-aspect beschouwd; in sommige dezer formules is de identificatie van object en *dema* van het object manifest. Zo in de hiervoor vermelde formules voor het vissen van *orib*. Men vindt het ook in het toespreken van de honden op jacht. Zij worden dan genoemd met de namen, waarmede *Mahu* de eerste honden noemde, die hem zijn vrouw *Len* geboord had. „*Hei Jodkap! Hei Mizerangib! Hei Jod-a-jod!*”, roept men, om de honden aan te hitsen <sup>15)</sup>.

Men wijkt hierin af van de houding, welke bij den ritus behoort. Daar is de mens zelf *dema*. Toch is dit geen regel met algemene geldigheid. Onder de door Wirz vermelde formules zijn er twee, waarin de spreker zich met den *dema* identificeert. Zo de *kambara-anim* bij het roepen van hun slachtoffer (zij noemen zich daarbij o.m. *Jogum*, één der namen van *Aramemb*, den initiatie-*dema*) <sup>16)</sup>. Het andere geval heeft betrekking op de magie om de luchtwortels van een bepaalde pandanus-soort opnieuw te laten uitlopen. Dan noemt zich de spreker met namen, die kennelijk de geheime namen dezer luchtwortels zijn en zegt: „Ik ben *Juna!* Ik ben *Jarikib!* Ik ben *Gop-a-gop!* Ik ben *Anib!* Ik ben *Bongajurib!*” <sup>17)</sup>. Hier zijn dus de rollen omgedraaid en wordt niet het object toegesproken, maar de spreker verklaart zichzelf identiek met iets of iemand, die met deze objecten te maken heeft. Hier is natuurlijk van gebed in het geheel geen sprake. Men voelt echter wel, waarom ook in de andere gevallen voor echt bidden evenmin mogelijkheid bestaat. De personen, in de formule genoemd, zijn in zo hoge mate het object zelf, dat een houding van afhankelijkheid, waarin de mens in den aangesprokene de autoriteit van den meerdere erkent, hier moeilijk ontstaan kan. De mens kan zich niet de mindere gevoelen van een object en hij kan zich daarvan niet afhankelijk stellen. Hij vraagt aan deze object-goden dan ook niets; hij vertelt hun alleen, hoe hij het hebben wil, wat hij (niet eens van hen, maar van het object) verwacht.

---

<sup>15)</sup> Id., p. 109 jo. dl. II, p. 144; vgl. ook boven, p. 129.

<sup>16)</sup> Wirz, o.c. III, p. 77.

<sup>17)</sup> Id., p. 115.

## II. *Het geloof in magie*

Wat is nu het gevolg van dit toespreken? Werkt het automatisch? Gebeurt hier zonder meer, wat de mens zegt? In werkelijkheid natuurlijk niet, maar gelooft hij het? Men is geneigd deze vraag zonder meer bevestigend te beantwoorden. De primitieve mens gelooft immers aan zijn magie! Ook de ervaringen, die ik in het land der Marind tijdens een tweejarig verblijf aldaar opdeed, wijzen alle in de richting van een ongeschokt geloof in het effect van de magische handeling, hetgeen ik speciaal aan het geloof in de werking der boze magie heb kunnen constateren. Zo bij den man, die met zijn magie een vrouw gedood had, die geweigerd had met hem te trouwen; hij legde mij omstandig uit, hoe hij alles gedaan had en was volstrekt overtuigd, dat haar overlijden uitsluitend door zijn magie veroorzaakt was. Een anderen keer trof ik het zelfde geloof aan bij een Indonesisch politie-ambtenaar, van Buru afkomstig, die tevoren in dienst van de zending was geweest als godsdienst-onderwijzer. Ik vroeg hem, wat hij dacht van een overeenkomstig geval van boze magie en liet hem merken, dat ik er niet aan geloofde. Hij aarzelde geen ogenblik. Natuurlijk geloofde hij in de werkelijkheid dezer magie en hij voegde eraan toe: Europeanen geloven er niet in, maar wij weten, dat zulke dingen bestaan. Kort te voren, zo vervolgde hij, had hij nog een gesprek gehad met één der Marindinese kamponghoofden, die hem verteld had, dat hij herhaaldelijk gepoogd had met zijn magie lieden uit den weg te ruimen, die behoorden tot de talrijke, uit alle delen van den Indischen Archipel in Zuid Nieuw-Guinea geïmmigreerde vreemdelingen. Het was hem echter nooit gelukt en het kamponghoofd meende, dat dit wel het gevolg zou zijn van het feit, dat deze immigranten zout in hun eten doen, een den Marind vreemde gewoonte. Nogal naief vroeg nu deze ambtenaar, die er kennelijk zeer in geïntereiseerd was, wat ik hiervan dacht. Ik heb hem natuurlijk gerustgesteld met de mededeling, dat mij dat zout een zeer plausible reden voorkwam en twijfel er niet aan, dat hij sedert veel zout in al zijn eten heeft gedaan. Men ziet intussen, hoe diep dit geloof geworteld is, dat men voor het falen dier magie zo merkwaardige redenen verzint. Nooit echter heeft mij het geloof in het effect en de waarheid dezer praktijken zo sterk getroffen als in het geval van den medicijnman, die beweerde door massage een steen uit den buik van zijn kind te hebben gehaald, waarna hij den van

het daarin toveren verdachten medicijnman een pijl door het lijf had gejaagd. Het staat vast, dat deze vader den steen bij zich had, toen hij het kind begon te masseren. Het is uitgesloten, dat hij het stuk grint in dit stenenloze land al masserende naast het kind gevonden had en toen den gedachtesprong gemaakt, dat hij uit het lichaam van het kind kwam. Van deze evidente waarheid iets te doen doordringen bij dien vader of bij getuigen en omstanders, bleek echter volkomen onmogelijk. Tegen alle remonstranties van mijn zijde bleven zij volhouden, dat de steen uit den buik van het kind kwam. Men zal zeggen: die vader, die den anderen medicijnman een pijl door het lijf geschoten had, moest dat wel volhouden. Inderdaad, maar hij deed dat met het accent der waarheid, op een wijze zoals ik het daarvoor noch daarna bij anderen heb gezien. Dit zelfde geldt de verklaringen der getuigen. De leugen werd hier volgehouden met een manifeste oprechtheid, die eenvoudig verbijsterend was.

Zo blijkt uit alles, dat het geloof in de magie hecht is. Maar het is geen eenvoudig geloof. Het laatste voorbeeld wijst op de aanwezigheid van psychische processen, die sterk herinneren aan de hysterische leugen. Er zit een niet onbelangrijke mate van krampachtigheid in dat geloof, die het verdacht maakt. Is die magie werkelijk in zulk een mate middel tot bereiking van een doel als hier het geval schijnt te zijn? Het is een opvallend verschijnsel, dat voorbeelden van geloof in magie vooral ontleend worden aan de magie van ziekte en genezing, zowel hier als elders. Het is tegelijk het terrein, waar de magie het enige middel is, om het nagestreefde doel te bereiken. Men hanteert ze hier, moet ze hier hanteren, omdat daarnaast geen enkel pragmatisch middel ter beschikking staat. Doch als er wel zulk een middel aanwezig is? Welnu, dan verzuimt men geenszins van dat andere middel gebruik te maken. Men laat niets onbeproefd om het voornemen te doen slagen. De regenmakers denken er niet over, hun magie in het hartje van den drogen tijd te bedrijven. Zij moeten een kans hebben. En de magie der spreuken, van *gamo* en *meën*, is steeds gebonden aan de richtige uitvoering van het werk. Er is geen plant, waaraan zoveel magie besteed wordt als de *wati*, maar er is ook geen gewas, dat met zoveel zorg wordt omringd. De spreuken, waarvan men zich op jacht bedient, doen de voorzichtigheid geen ogenblik uit het oog verliezen. De vrouw, die *Harau* wenkt naderbij te komen, wanneer zij sago begint te kloppen, meent waarlijk niet, dat *Harau* het werk wel voor haar

doen zal. Integendeel, zij spreekt die spreuk in haar hand, die dadelijk de sago kloppen zal. De krijgslieden op sneltocht zullen, alle magie om de bewoners van het dorp, dat zij overvallen gaan, vast te doen slapen ten spijt, dat dorp in den nacht in de grootste stilte omsingelen.

Het is zelfs de vraag, of veel van wat als magie te boek staat, wel zo duidelijk op een pragmatisch doel betrokken is, als verondersteld wordt. Het is mij op reis meermalen opgevallen, dat men zich van spreuken bediende om een naderende regenbui te verjagen, doch zich over de mislukking dier poging niet de minste gedachten maakte. Zo zijn er meer dingen. Zou men waarlijk zo heel duidelijk beseffen, waarom men in het dorp niet den naam moet noemen van iemand, die op jacht is? Het is nu eenmaal zo, dat men er niet altijd aan ontkomt, de mensen te vragen, waarom zij iets doen. Dat brengt het gevaar met zich, dat men allerlei verklaringen uitlokt, die positiever zijn, dan toelaatbaar is. Vaak wordt aan positieve antwoorden bovendien meer waarde gehecht dan aan negatieve. In vele ethnografische beschrijvingen, die niet door volledig getrainde specialisten zijn samengesteld, vernemen wij alleen die positieve antwoorden. Hoeveel mensen, alvorens men ergens zulk een antwoord kreeg, geantwoord hebben, dat zij het niet weten en het alleen maar zo doen omdat iedereen het doet, verneemt men niet. Is het zeker, dat deze lieden, die het niet wisten, inderdaad zoveel minder goede informanten zijn, dan de man, die er een prachtige reden voor wist op te geven? Het negatieve antwoord is toch evenzeer materiaal als het positieve. Het kan ook veel dichter bij de waarheid zijn. Men neme in onze eigen samenleving de gewoonte van het „afkloppen”. Waarom klopt men iets af? Om onheil af te wenden, zegt de man, die gauw en goed een antwoord weet te geven. Maar dat is niet waar! Er is niemand, die meent, dat het werkelijk helpt. Ieder beseft, zij het wat vaag, dat hij met dat afkloppen zichzelf een beetje voor den gek houdt. Waarom? Omdat hij geschrokken is over zijn eigen optimisme, dat hij zo juist heeft uitgesproken. Het afkloppen is geen middel om iets te doen slagen, het is een reactie op twijfel, die roept om te worden weggenomen. Met dit kleine grapje klopt de mens niet het échec weg, maar hij klopt zichzelf een weinig op den schouder met de mededeling, dat het wel los zal lopen. Daartoe is de fictie nodig, dat het afkloppen helpt, een geloof, waarvan hem het fictief karakter zeker niet ontgaat, maar dat naar den achtergrond van het bewustzijn gedrongen wordt. Er zijn er misschien, dien het wel



ontgaat, doch die vormen niet het normale geval. Het doel dezer „magische” handeling is zuiver geruststelling. Zou het anders zijn bij vele magische handelingen der primitieven? Zouden er ook daar niet lieden zijn, die het fictieve van deze handelingen of een deel dezer handelingen min of meer aanvoelen? Het geval van de magie tegen de regenwolken wijst wel in deze richting. Het ethnografisch materiaal laat echter niet toe, hieromtrent met zekerheid een uitspraak te doen. Wij dienen ons te beperken tot de conclusie, dat er onder de magische handelingen stellig zijn, op welke daadwerkelijk effect men maar weinig vertrouwt en die hun waarde voornamelijk ontleenen aan hun macht om den mens gerust te stellen.

Wat blijkt uit dit alles omtrent het geloof in de magie? Allereerst, dat het allerlei gradaties kent. Wanneer het er weinig op aankomt, zoals in het geval van een opkomende regenbui, is het geloof in het effect dier magie maar gering. Normaliter is de magie ook alleen maar een bijkomend middel. Men laat niets na van hetgeen daarbuiten het werk kan doen slagen. De magie werkt als een garantie, als extra hulp. Blijft desondanks succes uit, dan gaat men na, wat de oorzaak der mislukking is. De mens kan lui geweest zijn, hij kan zijn werk verkeerd gedaan hebben en een technische fout begaan hebben. Men zal zeker niet nalaten dat alles op te merken. Eerst wanneer hijzelf zijn werk goed gedaan heeft, zal men de magie daarvoor verantwoordelijk stellen. Mogelijk zal men dat ook, wanneer de mens zijn falen mede aan eigen wanbeleid dankt, maar dat houdt niet in, dat die eigen fouten alsdan niet gezien worden. Wanneer de magie gefaald heeft, voert dit echter niet tot kritiek op de magie *que talis*, doch tot kritiek op haar uitvoering, op haar middelen. Wanneer men de goede magie maar gehad had, zou men zeker geslaagd zijn. Of men zoekt de oorzaak in de magie van anderen, die de eigen magie vruchteloos heeft gemaakt. Van een bezinning op de methode, van een vragen, of men wel iets van dergelijke middelen verwachten mag, is geen sprake. Vanwaar deze verblindende voor de machteloosheid der magie? En dat te meer, terwijl men nu en dan blijkt geeft van haar effectiviteit in het geheel niet zo vast overtuigd te zijn?

Zeker is in ieder geval, dat de magie niet een onfeilbaar werkend middel is. Dat is ook in de boze magie niet het geval en in al die magie, welke geheel zelfstandig, zonder ondersteund te zijn door het pragmatisch handelen, effect sorteren moet. Men neemt daarom bijzondere

middelen te baat, om deze magie, die voor zulk een zoveel zwaardere taak staat, te versterken. De medicijnman moet een opleiding door-maken, die een ware beproeving is en hem in bijzondere relatie brengt met de doden. De boze tovenaer behoeft bij zijn werk de hulp en medewerking van anderen. Bij de vruchtbaarheids-ceremoniën en de koortsverdrijvingsriten moet ieder meedoen. Het zijn geen zaken, die vanzelf gelukken; zij moeten geforceerd worden. Deze magie móét gelukken en hier is men bereid, het gehele beeld der werkelijkheid te vervalsen, om maar te kunnen geloven, dat er door deze magie iets gebeurt.

Dit alles neemt niet weg, dat ook deze magie mislukken kan en den mens daarmede telkens stelt voor de vraag, wat de oorzaak is van dat échec. Dat hij ondanks die kennelijke mislukkingen vasthoudt aan die magie, bewijst wel, dat hij in haar nog iets meer vindt dan alleen maar een middel. Als middel moet de magie hem teleurstellen. Dat hij dat middel blijft gebruiken, moet dus een gevolg zijn van andere kwaliteiten der magische handeling, welke ook in de mislukking haar positieve waarde voor hem behouden. Alleen zo laat zich het geloof in de magie verklaren, dat hier immers waarlijk niet zulk een volstrekt mirakel-geloof bleek, dat het zou verleiden tot nalatigheid in het verrichten van datgene, dat het beoogde doel langs pragmatischen weg ten goede komt. Krampachtig wordt de magie in haar toepassing eerst recht, wanneer alles alleen van haar moet komen, wanneer zij succes moet hebben. Normaal is echter, dat de magie de pragmatische handeling begeleidt. Hierin komt deze magie overeen met den ritus en ook met het gebed. Hier moge herinnerd worden aan hetgeen op pp. 273 vlgg. gezegd werd over het bidden van den boer op zijn akker. Wat hij behoeft is niet in de eerste plaats hulp, maar tegenover de onzekerheid van zijn werk de zekerheid van het staan in zijn levensgrond, waardoor hij distantie wint tot hetgeen hij onderneemt en zich ontslaat van de afhankelijkheid van het welslagen daarvan.

De Marind, die iets ondernemen gaat, staat in geen andere situatie dan die boer. Het moge een krijgstoct zijn of een lange reis, een jacht of het planten van een bananentuin, dan wel zulk een eenvoudig ding als het kloppen van sago of het vangen van vis, hij heeft bij den aanvang geen zekerheid, dat zijn werk gelukken zal. Hij kan een ongeluk krijgen of zijn planten willen misschien niet gedijen, wellicht wil de vis niet bijten of wordt hij erg moe van het sago kloppen,

kortom, er is van alles, dat zijn pogen ijdel of al te moeitevol kan maken. Hij behoeft daaronder allerm minst twijfelmoedig te worden, maar een gevoel van onzekerheid is hem toch niet vreemd. Hij heeft behoefte aan steun, aan bemoediging; hij moet het gevoel hebben, dat hij er niet alleen voor staat. Evengoed als de Christen heeft hij de behoefte zich ervan te verzekeren, dat zijn levensgrond er nog is, dat hij staat in de verbondenheid met alle dingen, de eenheid des levens, waarin hij zich veilig gevoelt en waaraan hij zich over kan geven. Waar zal deze mens die zekerheid vinden? Hij kan niet in zijn eentje een volledigen ritus op touw zetten, noch voor elke kleine hindernis in zijn leven een groot feest geven. Voor deze kleine dingen moeten er kleine middelen zijn, die den mens de zekerheid geven, dat de moeite van het werk en de onzekerheid van het resultaat, de heimelijke vrees voor het échec, hem niet kunnen werpen uit de verbondenheid, waarin hij met de dingen en met het leven staat. Ook deze mens moet zich telkens opnieuw kunnen verzekeren, dat „Het” er nog is. Het middel daartoe verleent hem ongetwijfeld de magie. De magische handeling en het magische woord stellen den mens in continuïteit met de wereld. Het magische woord is immers het *dema-woord*, waarin de dingen genoemd worden met hun geheime, hun eigenlijke namen, die tevens hun *dema*-namen zijn, waarin zij worden gezien als deel van een groot en geheimzinnig geheel, waartoe ook de mens behoort en waarmede hij door het magische woord en de magische handeling in een onmiddellijk verband komt te staan. De vraag is slechts, op welke wijze dit alles werkt. Het magisch effect domineert dermate, dat men moeite heeft er den psychischen achtergrond in terug te vinden. Hoe verhouden zich deze twee motieven, het magische en het psychische, tot elkander? Hoe komt de mens in deze situatie tot een actie, die een pragmatisch doel op onlogische wijze nastreeft en tevens het vermogen bezit in hem het gevoel van verbondenheid met zijn levensgrond te herstellen?

### III. *De irrefleatoire levenshouding*

Wil men hierin tot klaarheid komen, dan dient de levenshouding van den Marind aan een nadere analyse te worden onderworpen. Wat houdt deze irrefleatoire houding tegenover het gebeuren in? Hoe ervaart men daarin de werkelijkheid en op welke wijze is de aldus

levende mens geneigd het beeld, dat hij van die werkelijkheid krijgt, in zijn geest te verwerken? M.a.w. aan welke illusies, aan welke mogelijke vervalsingen van het beeld der realiteit staat hij bloot?

Een eerste inzicht in hetgeen tot een irreflectoire levenshouding behoort, kan ons een vergelijking met de kinderpsychologie leren, waaruit zowel het notoire verschil als de overeenkomst in beider instelling tegenover de werkelijkheid blijkt. De overeenkomst van den Marind met het kind moet, indien onze voorgaande analyse juist is, vooral gezocht worden in het irreflectoire van hun houding tegenover de werkelijkheid, het verschil (behalve in hetgeen overigens tot de verschillen tussen kind en volwassene behoort) in de kans, die de reflectie krijgt, om deze irreflectoire bewustzijnsinhouden (beter: zielstoestanden) te verwerken. Een voorbeeld moet dit duidelijk maken. Künkel vertelt ons van een kind<sup>18)</sup>, dat op zijn weg naar school iederen tweeden tegel van het trottoir overslaat en, wanneer het gelukt dit te doen, zonder met zijn schoenen de voegen tussen de tegels aan te raken, heel zeker weet, dat het straks een goed cijfer voor zijn sommen halen zal. Künkel spreekt in dit verband van een tussending tussen magie en orakel en eindigt met een peroratie, waarbij hij het kind zich een willekeurige schijnwereld scheppen laat, waarin het den weg weet en zichzelf helpen kan.

Het is noodzakelijk deze geschiedenis van haar interpretatie los te maken, want zij is door Künkel schromelijk gechargeerd. De aan de ethnologie ontleende termen maken het gebeurde alleen maar duister. Waar het orakel in dit gebeuren zijn plaats heeft, is volmaakt onbegrijpelijk. Doch ook magie is hier een veel te groot woord; het overschrijdt verre de grenzen van de beschrijving. Het kind weet heel zeker, dat is al. Magie ontstaat eerst, wanneer het kind op die eigenaardige wijze over de tegels gaat lopen, om aldus een goed cijfer te krijgen. Maar dat is niet gebeurd. Het kind is alleen maar als zo veel kinderen spelenderwijze aldus over die tegels gaan lopen en heeft zijn succes met de volbrenging van die taak *daarna* in verband gebracht met zijn sommen. Dat aldus over de tegels lopen doen duizenden kinderen en men mag zich daarom niet uit deze moeilijkheid redden door te zeggen, dat het kind zich eerst toen het ermee bezig was, bewust is geworden van de reden, waarom het aldus over die tegels liep. Al die andere

---

18) Karakter, Ziekte en Genezing, pp. 206 vlg.

kinderen, die hetzelfde doen, doen het zonder zulk een motivering. Ik herinner mij levendig vele jaren op soortgelijke wijze gelopen te hebben over den hardstenen trottoirband, zonder mij daarbij ooit om sommen of thema's bekommerd te hebben en anderen, die ik daarnaar vroeg, verklaren mij hetzelfde. Veelmeer schijnt het een spel, waarmee het kind zich de verveling verdrijft van de wandeling. Er steekt ook iets in van de vreugde van het goed functioneren van het lichaam. Mijn zevenjarig zoontje begint er ook al mee. Hij doet het echter nog als evenwichtsoefening om niet van den trottoirband af te vallen. Men kan het aldus lopen van het door Künkel bedoelde kind dus als een volkomen normaal verschijnsel beschouwen. Alleen de conclusie achteraf over de sommen is minder normaal. Als zodanig is dat echter nog geen magie; als men behoefte gevoelt aan een ethnologischen term, is hier hoogstens het woord omen op zijn plaats.

Het is thans mogelijk Künkel's verhaal in een zakelijker sfeer te beschouwen. Hoe staat het met dat zeker weten, dat die sommen goed zullen zijn? Men is hier duidelijk iets over de grens van het normale. Wat binnen het normale ligt is het volgende: Het kind heeft zichzelf een taak opgelegd en het succes bij de volbrenging van die taak scheidt een sfeer van vertrouwen, waarin het de moeilijkheid van zijn sommen, die het op school wachten, met groter blijmoedigheid tegemoet ziet, dan anders het geval ware. Het is echter en zeer los verband, dat niet bewust beseft wordt. Het kind in Künkel's beschrijving echter weet heel zeker, dat straks zijn sommen goed zullen zijn. Het heeft die toedracht dus reeds voor zichzelf geformuleerd. Daarin is de grens van het normale overschreden. Wel herinner ik mij uit eigen kinderjaren de voldoening, de sfeer van vertrouwen, die het slagen in een dergelijke taak geeft en ook anderen, die ik hiernaar vroeg, erkenden deze voor het merendeel. Doch tot een formulering van dat gevoel, dat alle dingen nu goed zouden gaan en gelukken, zijn zij noch ik ooit gekomen. Ik houd mij dan ook overtuigd, dat een formulering van dat gevoel betekend zou hebben de formulering van de tegenspraak, de opwekking der kritische reflectie, die het onmiddellijk voor onzin verklaard zou hebben. Het is immers zo met kinderen; dat bij hen de reflectie niet verdrongen is, doch alleen nog niet gewekt. Dat wekken gelukt echter zeer gemakkelijk. Ons onderwijs beoogt niet anders dan het wekken der reflectie en dat onderwijs is de hoofdschuldige, dat zij, die daar jarenlang door gekneed en gevormd zijn, de neiging hebben zulke eenvoudige

associaties direct in verband te brengen met zo zwaarwichtige zaken als magie. Wij zijn zo kritisch ingesteld, dat de psychische achtergrond dezer associatie ons vreemd is geworden en wij de neiging hebben haar onmiddellijk als een bewuste, i.c. magische, te interpreteren. Dat echter is natuurlijk onjuist. Het lijkt alleen maar zo, omdat het kind, wanneer men het wijst op de dwaasheid dezer associatie, de ongegrondheid ervan onmiddellijk inziet. Doch de formulering dier associatie is door ons tot stand gebracht en ik vraag mij zelfs af, of dit bij het door Künkel bedoelde kind ook niet eigenlijk het geval is geweest <sup>19)</sup>. Het kind komt niet uit zichzelf tot deze formulering. Het past er wel voor op. Zodra het zijn bewustzijn zou richten op het hier gevoeld verband tussen de dingen, tussen het succes in het tegelopen en het succes in het schoolwerk, zou het verband vervluchtigen, zou het eigener beweging komen tot het inzicht, dat dat illusoir is. Het normale kind vermijdt dat en blijft het spelletje beoefenen, deels om zijns zelfs wil, deels om de aangename, ofschoon troebele associaties, die het wekt, die elk spel wekt, dat slaagt. Het gehele verschijnsel verdwijnt tenslotte, omdat het spelletje verveelt. Misschien verveelt het juist daarom, dat deze vage en zo plezierige associaties niet langer mogelijk zijn. Zij worden door de voortschrijdende ontwikkeling der reflectie te veel in hun verband begrepen en daarmede onmogelijk. Het onderwijs heeft de neiging vooruit te lopen op de praktijk des levens, die eerst later den mens duidelijk maakt, dat de vage associaties, welke het kind tussen de dingen en gebeurtenissen voelt, niet bestaan.

---

<sup>19)</sup> Sedert bleek mij uit een ander boek van Künkel (De religieuze opvoeding in het gezin en het ongelooft, pp. 18 vlg.), dat de toedracht van het geval ook wezenlijk anders is dan in het aangehaalde werk werd medegedeeld. De jongen is streng godsdienstig, maar verkeerd opgevoed. Een slecht rapport bezorgt hem klappen. Hij bidt dus om hulp bij zijn sommen en bovendien bidt hij God om een teken, dat zijn gebed verhoord zal worden. Dat laatste is vanuit de opvoeding, die hij genoot, niet vreemd. De bijbelse geschiedenis kent zeer treffende gevallen van tekenen, die gegeven werden. Ik herinner mij in mijn kinderjaren zeer getroffen te zijn geweest door het verhaal van Gideon, dien ik wel benijd heb om zijn tekenen. Dat het kind tenslotte de tegels bezigt, om als teken te dienen, bewijst, dat het in groten angst verkeert en daarin inderdaad niet geheel normaal reageert. Het bewijst allerminst, dat het gebruik van een teken hier spontaan ontstaan is. Tenslotte illustreert het treffend het hierboven betoogde, dat in het succes van het tegelopen een sfeer van vertrouwen ontstaat, die zich irreflectoirt uitstrekt tot later nog te verrichten taken. Alleen doordat zulk een algemeen gevoel van vertrouwen ontstaan is, kan de jongen het gebruiken, om als teken te dienen.

Uit dit alles blijkt, dat deze handelingen van het kind nooit magie kunnen worden. Daartoe is nodig, dat het gevoeld verband de contrôle der reflectie ongestoord passeren kan, dat men niet, zodra het verband geformuleerd wordt, zegt: „maar dat is onzin!” doch integendeel: „dat is waar!” Hier springt het verschil naar voren tussen de irreflectoire houding van het kind en die van den Marind. Diens houding herkennen wij in den mens, die van dit verband zegt: „het is waar”. Want dat verband maakt op de één of andere wijze deel uit van zijn levensgrond, de eenheid des levens. Wat daartoe behoort mag zijn reflectie niet betwijfelen. Dat is hetgeen zij overal met vreugde begroeten moet als ware wezen der werkelijkheid.

Waaruit bestaat intussen dit verband precies? Bij het kind, naar wij zagen, uit een gevoel van continuïteit tussen het welslagen nu en het welslagen straks, tussen de dingen hier en die ginds. Ook het kind staat daarin in de eenheid des levens, waarin alle dingen verband houden. Het is geen werkelijk verband en het is tegen de reflectie niet bestand. Maar er is daarom wel grond voor deze illusie. Zij is in feite niets minder dan de vage notie van het grondgegeven der werkelijkheid, dat alle dingen slechts bestaan in onderling verband, dat er geen ander zijn is dan zijn in relatie. Als vage notie geeft zij echter van den werkelijken aard van dat verband geen rekenschap. Zij is alleen maar een voor-wetenschap, een weten om dat verband, dat nog slechts als vermoeden bestaat en tegelijk weerspiegeling is van het feit, dat de mens zelf in relatie staat met zijn wereld, van zijn wereld deel uitmaakt en daartoe als deel ook werkelijk behoort. Het voor-weten van dit deel zijn is een zeer waardevol ding. Wie het verliest, verliest zijn houvast in zijn wereld. Hij wordt een vreemde in zijn eigen wereld en voelt zich een vreemde daarin. De vage notie van het verband is daarom het voor-weten van het thuis-zijn in eigen wereld, het regelrechte tegendeel van Heidegger's *Unzuhausesein*. Men begrijpt nu, waarom de Marind (en met hem menige andere primitieve mens) dit niet kan loslaten. Als hij dit los laat, laat hij zijn leven los. Juist daarom gaat het hem, dat hij in de verbondenheid met alle dingen staan blijft. Hij wil daar niet uit los komen. Hij moet deze notie van het verband tussen de dingen als grond van alle werkelijkheid vatten en vasthouden. Als hij het los laat, komt hij in het conflict te staan, voor de mogelijkheid der verenkeling en vervreemding van het leven, dat hem alles is. Hij moet daarmede afzien van kritische doordringing van het werkelijk

verband tussen de dingen. Bij al wat uitgaat boven oppervlakkig kennen, moet de mens zich van de werkelijkheid distantieëren. Dat betekent een loswikkeling, die tegelijkertijd den crux onthullen kan van de menselijke existentie. Voor het kind is het loslaten van de notie der verbondenheid voor een reflectoir doordringen in het werkelijk verband nog een acceptabele mogelijkheid. Dat wil niet zeggen, dat het kind van de daarmede verbonden gevaren niets speurt. Integendeel, het tracht nog ze te ontwijken, door zijn reflectie niet op dat verband te richten. Doch uiteindelijk moet het daar wel toe komen en dan aarzelt het niet, het illusoir karakter dezer relatie te erkennen. Het aanvaarden der reflectie op het werkelijk verband tussen de dingen, waarbij de mens zich objectiverend van hen verwijdert, is voor het kind nog mogelijk. Het heeft maar een vaag idee van hetgeen het op dien weg te wachten staat, het is nog moedig en durft het leven aan. Het toont geen vrees, dat het den band met de dingen verliezen zal en het zal dit kind wellicht ook gelukken een levenshouding te vinden, waarin het waarlijk deel is en toch niet voor de werkelijkheid vlucht. Doch bij den Marind liggen de papieren anders. Hij heeft in die vage notie van de verbondenheid der dingen de eenheid des levens gevoeld, het waarachtige deel-zijn, dat hij tot geen prijs zich kan laten ontschieten en hij deinst terug voor, hij keert zich af van de reflectoire doordringing der werkelijkheid en haar relaties, om de vage notie op te vangen, waarin hij de eenheid der dingen heeft beleefd. Die grijpt hij aan en in dit aangrijpen dezer irreflectoire notie bevestigt hij zijn levenshouding en zijn levensgrond. Hij gaat vorm geven aan het voorgevoeld en voorgeweten verband der dingen met verwaarlozing, ten dele zelfs verdringing van het reflecterend zoeken meer te weten.

De vraag is nu, hoe hij dat doet. Hij doet het immers niet zo, dat hij over dit voor-geweten verband gaat zitten nadenken. Hij is in dit alles alleen bereid gebleken dit verband, waar het zich voordoet, als werkelijk te erkennen. Het hier gereleveerde levert slechts den ontstaansgrond voor het geloof in voortekenen, in sommige gevallen misschien ook voor dat in divinatie. Beide verschijnselen zijn van de Marind bekend <sup>20</sup>). Een grote rol spelen zij echter, naar het schijnt, niet. Althans, het materiaal is beperkt. Er is een vogel, die den dood voorspelt. Ook het roepen van de gekko, een hagedis, kan ongeluk voorspellen. Onder dit

---

<sup>20</sup>) Wirz, Marind-anim IV, pp. 89, 90; III, p. 78.



hoofd maakt Wirz verder melding van het feit, dat men den naam van iemand, die op jacht is, niet noemen mag, om zijn geluk niet te bederven. Het is eigenlijk het enige geval, waarin een voor de hand liggend verband, als hierboven bedoeld, waarneembaar is. Het is alleen geen omen, maar een tabu. De divinatie bij de Marind houdt vooral verband met het zoeken naar den schuldige aan een sterfgeval, waar men boze toverij vermoedt. Vooral dromen moeten hier den weg wijzen. Als omen, dat echter nauwelijks van betekenis geacht kan worden, dient hier nog vermeld, dat iemand meent, dat een vriend aan hem denkt, wanneer zijn voet jeukt.

Men kan niet zeggen, dat het voorgeweten verband tussen de dingen, dat in het irreflectoir ervaren van de eenheid des levens wordt gevoeld, in deze zaken duidelijk vorm gekregen heeft. Evenmin kan men zeggen, dat de magie een onmiddellijk resultaat is van deze levenshouding. Men zal haar nog nader dienen te verklaren. Wel echter heeft de magie met deze instelling tegenover de werkelijkheid te maken. In haar is een opvatting van het gebeuren manifest, die in en achter de dingen relaties ziet, die voor het kritisch verstand moeten wijken, maar die voor het bestaan van een mystieke relatie tussen de dingen als in die instelling ervaren, tekenend zijn. Het antwoord op de vraag, hoe de magie tot stand komt, moet tevens antwoord geven op de vraag, hoe dit voorgeweten verband zijn vorm krijgt, zoals wij dien ontmoeten in de magische praktijken, in omina, divinatie en tabu's. Wil men den gedachtengang vasthouden, behorend tot het aan Künkel ontleende voorbeeld, dan dient dus de vraag beantwoord te worden, hoe de mens ertoe komt, nu de voegen tussen de tegels te vermijden, teneinde een goed cijfer voor zijn sommen te krijgen.

De hier gestelde vraag maakt een verdere bezinning noodzakelijk op de wijze, waarop de mens, die iets ondernemen gaat, hetzij het een zaak is van groot gewicht of slechts een doodgewone, de wereld en de dingen ervaart, waar hij als kennend en willend subject tegenover wordt geplaatst. Wij zagen, dat de Marind in die tegenoverstelling met zich brengt een voor-weten van het thuis-zijn in eigen wereld, dat voor hem als bevestiging van zijn bestaan en van de mogelijkheid van zijn bestaan in zijn wereld onmisbaar is. Dit voor-weten is de ervaring als werkelijkheid van hetgeen hij zich als enig mogelijken levensgrond gekozen heeft. Dat doet echter aan het feit niet af, dat die tegenover hem staande werkelijkheid zich daarvan niets aantrekt. Zij legt hem een situatie

voor, waar hij iets mee doen moet. Hij moet, of hij wil of niet, die situatie te lijf. Hij moet haar meester worden. Deze mens moge in het verband der dingen willen staan, hij wil er toch tegelijk op zijn wijze in staan. Hij heeft met al zijn najagen van de eenheid des levens nimmer zijn eigen levensplan opgegeven. Het conflict, dat hij ervaart, vindt juist in dit willen doorzetten van eigen levensplan, in het onbekeerd willen blijven, zijn toespitsing. Hoe zal hij beide zijn onbekeerden wil en zijn verband met de eenheid aller dingen handhaven? In de materie, die hij te lijf moet, speurt hij een weerstand, die overwonnen moet worden. Dat is de moeite, die aan het werk verbonden is; het is ook de onzekerheid over het welslagen van het doel. In het ondernemen verzet zijn wereld zich tegen zijn Ik; de weerstand dier wereld tracht hem weg te duwen uit de eenheid en verbondenheid met zijn wereld. Daar ligt het punt, waar het conflict ontstaat. Het is niet zonder betekenis, dat ook Heidegger in aansluiting aan Dilthey realiteit weerstand noemt <sup>21)</sup>. Het maakt het noodzakelijk te onderzoeken, hoe de naïeve ervaring van de irreflectoire levenshouding dien weerstand interpreteert.

Bij het kind wekt de sterke weerstand de neiging tot semi-personificatie van het object. Men is geneigd hier aanstonds op te merken, dat deze parallel bereids tot den draad toe versleten is. Waar zij echter altijd weer opgeld doet, kan men veilig aannemen, dat zij niet geheel zonder grond is en het is daarom desondanks nuttig, daar iets dieper op in te gaan. Wanneer het kind de deur, waar het tegenaan liep, trapt en uitscheldt met de woorden „lelijke deur, jij hebt het gedaan!” is er natuurlijk geen sprake van, dat het daarin die deur als een levend wezen beschouwt. Het zou hard weglopen als die deur plotseling antwoord gaf. Het geeft echter wel uiting aan een zeer reële ervaring, n.l. die van den ondervonden weerstand, i.c. de deur, waaraan het zich stootte, als een weerstand met een intentie, met een tegen hem gerichte bedoeling. Die deur stond niet maar open, maar zij stond zo open, dat hij er juist tegenaan moest lopen. Het voorval is niet maar een kwestie van een botsing tussen twee lichamen, maar het is een botsing, waarin iets anders tegen hem aanbotste en hem pijn deed. Het voorval wordt ervaren als tegen hem gericht. Het heeft, gelijk Bergson in zijn kritiek op de door Lévy-Bruhl bijeengebrachte voorbeelden opmerkt, een men-

---

<sup>21)</sup> Sein und Zeit, p. 209.

selijke betekenis, die zich in die ervaring van een intentie toespítst<sup>22)</sup>. Die ervaren intentie wekt de neiging het object als persoon toe te spreken. Het hebben van een intentie is immers typisch aan het persoonlijk zijn verbonden.

Deze ervaring is overigens niet tot de kinderwereld beperkt. We vinden haar daar alleen in een zeer onverbloemden vorm, omdat het reflectoir moment nog te zwak is, om zich in scherpe reacties te uiten. Bij volwassenen ontbreekt het toespreken van het object dan ook niet. Het is alleen minder nadrukkelijk, minder uitvoerig, of, waar het wel nadrukkelijk is, minder geschikt om geciteerd te worden. Men heeft daardoor de neiging over het hoofd te zien, dat de volwassene, die tegen een deur oploopt, die deur in veelszins krassere termen toespreekt dan het kind. Hij laat er alleen het „jij hebt het gedaan” of „jouw schuld” af; het „au kreng!” met wat daar aan predicaten soms nog aan toegevoegd wordt, is echter onmiskenbaar tot de deur gericht. Bovendien beperkt dat toespreken zich niet tot zulke met sterk affect geladen momenten. Ook het voorwerp, waarmede men bezig is, pleegt de volwassene toe te spreken. Wanneer een zware steen of boomstronk ergens uitgehaald moet worden, zal hij dien toespreken met de woorden: „Kom jij maar eens hier, mijn jongen”. Men bedoelt daar, zo het heet, niets mee en wanneer men daar mee zeggen wil, dat men er niets magisch mee bedoelt, spreekt men ongetwijfeld de waarheid. Maar men is van deze zaak niet af, door deze uitdrukkingwijze voor louter speelsigheid te verklaren. Wanneer de mens iets zegt, bedoelt hij daar altijd iets mee. Hij drukt er iets mee uit en wel, dat hij in het voorwerp een weerstand heeft gespeurd, iets van een zich verzettend streven, van een eigen individualiteit. Het voorwerp is niet maar een dood ding zonder meer, het doet iets, het weerstreeft, er gaat een werking van uit. Het ding heeft zijn eigenaardigheden. Die werking, dat zelf-ook-iets-kunnen van het ding is ook onderkend in de benaming, die in de revolutie-dagen in Batavia een sten-gun onder ons had. Wanneer iemand 's avonds alleen de deur uitging, plachten zijn bezorgde mess-genoten hem te vragen, of hij een jongetje bij zich had. Wanneer men daar fetisjisme of dergelijke moeilijke dingen in zien gaat, vervalst men den staat van zaken en gaat men ver uit boven hetgeen zich hier als enig werkelijk feit doet opmerken, n.l. dat zulk een sten-gun iets kon, dat men er iets aan had als

---

<sup>22)</sup> Zie boven, p. 26.

helper op den weg, waar de meest onplezierige verrassingen dreigden.

Ook de dagelijkse spreektaal getuigt van de geïntentioneerdheid van het voorwerp. De vis *wil* niet bijten. De pijl *vliegt* scheef. De bijl *schiet* los. De spijker *gaat of wil* er niet uit. De kangoeroe *komt* niet. Het meel uit den sagostam *wil* niet loslaten. De boom *vertikt* het te vallen. In al deze uitdrukkingswijzen is aan het voorwerp of dier een eigen werking en bedoeling verleend en zo geformuleerd, dat ze met menselijke werkingen en bedoelingen overeenkomen.

Daarmede is de weerstand der realiteit tot uitdrukking gebracht. De werkelijkheid is erin onderkend als willend, zelf-willend en zelf-strevend en den mens uitnodigende haar te onderkennen als anders dan zichzelf, als anders-willende dan hijzelf, als tegenover hem. Maar er ligt tegelijk iets van den mens zelf in deze als anders en tegenover hem herkende werkelijkheid. In de formulering van den weerstand als wil en intentie herkent de mens in de werkelijkheid iets wezensverwants. Ofschoon anders, is deze werkelijkheid hem niet vreemd. Zij is hem vertrouwd, want zij reageert als hij. In het herkennen der werkelijkheid als intentie heeft hij in de werkelijkheid tegelijk iets van zichzelf ge-projecteerd. De intentie is tegelijk het andere, het niet-Ik en het ver-wante, het ook-Ik.

Voor de ervaring van den normalen mens is dat ook-Ik der intentie een zaak, waaraan hij geen aandacht besteedt. Hij richt zich tot het anders-zijn van het object, dat hij tracht verder aan zich te onderwerpen. Daarbij schijnt het ook-Ik zijn van het object, het wezensver-wante, dat men in het object speurt, een zaak van geen betekenis. Het schijnt niet meer dan een speelse trek der verbeelding, een beeldende eigenaardigheid van de taal. Wil men met het object iets aanvangen, dan moet men er zich verder van distantiëren in de objectiverende activiteit der reflectie. Dat is de praktische levenshouding. Maar wil zij zeggen, dat die andere zijde in de ervaring der werkelijkheid nu in het geheel geen betekenis heeft? Het is er verre van. Zij is de herinnering aan het andere grondgegeven der werkelijkheid, die van het deel-zijn. Zij brengt in de herkenning der wereld als anders dan het subject, het Ik, als tegenover het Ik vervuld van een andere intentie dan dat Ik, de herinnering aan en het voor-weten van het toch thuis zijn in deze wereld, die in deze overeenkomst met het Ik, dit gelijken op het Ik, in het voorzien zijn van een intentie overeenkomstig de intenties van dat Ik, als eigen wereld wordt beleefd en herkend. Dit eigene in het object,

dit verwant zijn van het object in zijn overeenkomst met het Ik, opent de mogelijkheid met het object te praten. De mens spreekt tot het voorwerp, waarmede hij bezig is. In dat praten met het voorwerp, is het voorwerp hem vertrouwd. Hij geeft daarin uitdrukking aan het feit, dat er tussen hem en dat voorwerp een relatie bestaat. Hij is er verre van, wanneer hij aldus tegenover het object van zijn kennen en willen staat, van zijn wereld te vervreemden. Zij blijft hem in al haar anders willen eigen. De toekenning ener intentie aan de wereld, waar hij zich tegenover haar bevindt, doet hem niet alleen die tegenoverstelling klaar beseffen, maar ook dat samen-zijn met die wereld, dat bij elkander behoren in een wezenlijk verband, waarin men praten kan met elkander.

Voor een zakelijke instelling tegenover de wereld is de vage notie van het toch verwant zijn in de tegenoverstelling, van het gelijksoortige in het anders zijn genoeg. Het schept de sfeer van vertrouwdheid met de dingen, die den mens behoedt voor vervreemding van de wereld. Als vage notie, als alleen maar een gevoel, behoedt zij voor het reflecteren op de relatie van den mens met zijn wereld. In het zich vertrouwd voelen kan de vraag naar den zin, naar de werkelijkheid van het deel-zijn niet opkomen. Deze houding vreest ook niet, dat het anders-zijn der wereld haar op een gegeven oogenblik te machtig worden zal en haar voor het feit zal plaatszen van het vreemd-zijn der wereld. Niet dat zoiets onmogelijk is. Het is integendeel zeer wel mogelijk. De mens loopt ieder oogenblik het gevaar zijn verenkelling te moeten ervaren. De normale mens neemt echter dat risico. Hij weet van de werkelijkheid dier verenkelling en hij zal trachten haar langs zakelijken weg te ontgaan. Niet, dat hij daar gemakkelijk in slagen zal, maar hij zal toch niet trachten weg te vluchten uit de werkelijkheid en haar beeld te vervalsen. Hij heeft zich nu eenmaal aan waarheid verkocht.

Voor den Marind liggen echter de zaken anders. Hij kan dat risico niet aanvaarden. Hij heeft voor zichzelf gekozen voor een wereld, die hij te allen tijde als zijn wereld ervaren kan. Hij wil niet op haar werkelijkheid reflecteren, tenminste niet voortgezet op die werkelijkheid reflecteren, omdat hij daarin langzaam maar zeker gedrongen wordt uit die vertrouwdheid met zijn wereld. Wat hij wil is de ervaring van de verzekerdheid, die het in de ervaring openbaar wordende voor-weten van het thuis-zijn in de wereld schenkt. Wat wil dit zeggen voor de wijze, waarop hij de naïeve ervaring van de realiteit als weerstand verwerkt? In de eerste plaats natuurlijk dit, dat de Marind meer dan

de normale, nuchtere mens, praat met zijn object. Het is een prachtige gelegenheid om er zijn verbondenheid met de dingen aan te realiseren. In dat praten immers bestaat het deel-zijn ook aan het tegenoverstaand object als ware werkelijkheid! Daar wordt de gemeenschap, die er ondanks die tegenoverstelling is, gerealiseerd.

Het gaat er nu maar om, hóé hij dat praten zal realiseren. Voor hem is het praten, zoals de normale, nuchtere mens dat doet, niet genoeg. Voor dien is het niet meer dan een uiting van het ondervonden levensgevoel van het thuis-zijn in zijn wereld, waaraan hij op deze wijze uiting geeft. Diens levensgrond ligt niet in het zichzelf overgevend zich thuis voelen. Wanneer hij behoefte gevoelt tegenover de moeilijkheden, de bedreiging, het risico van het werk zich zijn deel-hebben aan zijn levensgrond te realiseren, heeft hij daarvoor andere middelen en andere wegen. Maar de Marind heeft dat niet. Voor hem ligt zijn levensgrond uitgerekend daar in zijn thuis-zijn in deze wereld. Dat gevoel van thuis-zijn kan daarom voor hem niet zo maar gevoel blijven, hij moet het gestalte geven, zodat hij er houvast aan heeft. Het moet die gestalte krijgen in onmiddellijk verband met het werk, het object, waarmee hij zich occupeert, omdat de daarmee verbonden onzekerheden hem dreigen uit te sluiten uit het gevoel van verbondenheid, dat in den ritus zijn levensgrond bleek. Hij kan daarom met zijn object niet praten op die achteloze wijze, waarop de normale mens, zoals wij dien kennen, dat doet. Voor den laatste is het praten geen levensnoodzaak, al is het ook voor hem een waardevolle uiting van in verband met de dingen leven. Wanneer het verband dreigt teloor te gaan, heeft die mens echter andere middelen om het te herstellen. Hij kan bijv. bidden, hij kan zich beroepen op zijn levensbeschouwing, op zijn filosofie e.d. Maar voor den Marind geldt, dat hij met de dingen een éénheid vormt, dat hij met de dingen verwant is, zoals zijn totemisme zo typisch tot uitdrukking brengt. Wanneer hij praat met de dingen, is het een praten, dat noodzakelijk verband houdt met die in het totemisme gegeven visie op de eenheid, de verwantschap, die er tussen mens en dingen bestaat en die haar diepsten grond vindt in de levenshouding, die de irreflectoire ervaring van de levenseenheid tot ware werkelijkheid stelt.

De oorzaak, waaruit de mogelijkheid tot praten met het object voortkomt, ligt in de ervaring van de werkelijkheid als weerstand, waarbij men in dat weerstand bieden iets persoon-achtigs ontdekt, dat tegelijk weer appelleert op het eigen persoon-zijn. Met een persoon kan men

praten, een zekere gemeenschap hebben en die zekere gemeenschap wordt in dat praten gerealiseerd. Zo overbrugt men een weinig den afstand, dien de weerstand gelegd heeft, wordt het anders-zijn van het object gemitigeerd tot een verwant-anders-zijn. Wanneer de Marind nu dit verwante in het anders-zijn vorm gaat geven, moet hij het dus aangrijpen in dat persoon-achtige. Doch dit is te rationalistisch gezegd. De werkelijkheid is, dat hij in dat persoon-achtige het verwante herkent en verlost wordt aan dat verwante nader uitdrukking te geven, dat verwante te zien als deel van den totalen levensstroom, waarin hij de wereld zoekt te ervaren, van de eenheid, die hij in de irrefleatoire ervaring van het gebeuren heeft gesmaakt. De vraag is nu, hoe hij dat doen zal en daartoe dienen wij terug te keren tot het materiaal.

#### IV. *De vormgeving van het voorvoeld verband*

Wanneer men vanuit het in het voorgaande ontwikkelde gezichtspunt de *meën*, de begrijpelijke magische spreuken beziet, vindt men bevestigd, dat het in die spreuken gaat om een plaatsing van het object in het totale levensverband, waarvan ook de mens deel uitmaakt. Het bananenblad, dat men toespreekt, blijft niet zo maar een bananenblad, maar het wordt een roeispaan en als zodanig niet een gewone roeispaan, maar *Gomat*-roeispaan. Zo worden de tanden van een hond tot *Kékus*-tanden, die niet kangoerovlees moeten bijten, maar *Saparim*-kokosnoot. In deze beeldspraak worden de dingen omgeven met een sfeer, waarin ze meer worden dan ze zijn. De in den weerstand ondervonden eigenzinnigheid van het object wordt hier geduid als geheimzinnigheid en daarmee ontdaan van de nuchtere zakelijkheid, waarin het den mens bedreigt met moeite en échec. Het object, het werk wordt gezien als iets, dat deel heeft aan die geheimzinnige verbondenheid, waarvan men reeds eerder iets gevoeld heeft en welke men in het bijzonder in het ritueel vorm gegeven heeft. Het is een verbondenheid, waaraan de mens zelf deel heeft, de continuïteit n.l., die er voor de naïeve ervaring is tussen den mens en de dingen in het voor-weten van het deel-zijn. Het is dezelfde continuïteit als die, welke bestaat tussen den mens en de *dema's*. De magische spreuk appelleert daar ook duidelijk aan. De geheime namen der dingen zijn soms *dema*-namen; ze geven ook waar ze dat niet zijn aan het object iets *dema*-achtigs door het te personifiëren en door het

te voorzien van dien naam. De beeldspraak blijft eveneens in deze zelfde *dema*-sfeer. De *dema's* zijn ook symbolen, beelden van het object, dat zij vertegenwoordigen.

Twee dingen zijn in deze wijze van toespreken dus bereikt. In de eerste plaats geeft de beeldspraak aan, dat er tusschen het object en den kosmos nog andere betrekkingen bestaan. Er is een verband tusschen beide. In de tweede plaats geeft de wijze, waarop men zich van die beeldspraak bedient, aan, dat dat verband tusschen het object en den kosmos iets te maken heeft met die andere werkelijkheid der *dema*-wereld. De geheimzinnigheid, waarmede de spreuk omringd is, bevestigt dit. Het verband moet noodzakelijkerwijze geheimzinnig zijn, omdat het niet geschikt is voor reflectoire doordringing. Daarenboven geeft ook de geheimzinnigheid zelve aan, dat er in het object een meer is dan zijn alleen maar object van een handeling zijn, een meer, dat men niet weet of kent, maar dat als zodanig bepaalde mogelijkheden inhoudt. De mogelijkheid om zulk een geheimzinnig verband te leggen, vloeit voort uit de instelling, die de mens hier tegenover de werkelijkheid heeft ingenomen. Hij eist van haar niet, dat zij alleen maar werkelijkheid zij, maar dat zij het in de gelegenheid zal stellen alles vergetend in haar onder te duiken; zij mag hem niet herinneren aan zijn existentiëlen nood.

De vraag rijst intussen, of deze semi-personificatie van het object, dat hier zelfs een naam krijgt, er niet toe leidt den weerstand, dien men ondervindt, te activeren. Dat echter is niet het geval. In deze personificatie is niet het anders-zijn van het object sterker uitgedrukt, maar het deel-hebben van het object aan de wereld als geheel. In het object is hier een stuk andere werkelijkheid onderkend, waardoor tusschen het object en het subject een nauwer relatie wordt gelegd, een relatie, die gestalte geeft aan den levensgrond, waaruit men leeft.

Die levensgrond omvat echter nog meer dan het willen staan in een irreflectoire eenheid des levens. Hij omvat ook den wens, zijn eigen gang te gaan, het eigen levensplan onverkort te handhaven. Dat geldt niet alleen van allerlei erotische wensen en verlangens, maar ook ten aanzien van de andere dingen des levens. Het werk moet slagen, het voornemen gelukken. Dat laatste wil natuurlijk niet zeggen, dat men een *éché* niet te boven zou komen. Het wil alleen zeggen, dat men tegenover de andere werkelijkheid niet de houding inneemt van het Uw wil geschiede, maar van mijn wil geschiede. Zij moet, v.z.v. als andere werkelijkheid onderkend, helpen, in dienst komen van den mens. Er is in deze religie



wel een onderkennen van de macht der andere werkelijkheid, maar geen echte onderwerping aan die macht. Men moet één met haar worden, doen zoals zij doet. Wanneer men dan ook in het object iets onderkent van die andere werkelijkheid in het geheimzinnig verband, waarin het geplaatst is en dat in het symbool zijn uitdrukking vindt, dat andere gestalte geeft, geschiedt dat niet om zich daaraan te onderwerpen, maar om er iets mee te beginnen. Het verband, waarmede men zijn levensgrond aan de dingen heeft gerealiseerd, moet onmiddellijk nuttig gemaakt worden. Daar komt nog bij, dat het verband zelf de mogelijkheid van een werking in zich sluit. Eerst wanneer door het verband een werking mogelijk wordt, is het verband echt. Zonder die werking zou het geheimzinnig toespreken van het object een schijnhandeling zijn, niet meer dan een grapje. Pas nu het werking uitoefent, wordt het echt, is het verband, dat men erin gelegd heeft tussen het object en den kosmos, werkelijkheid. Dat de spreuk helpt, bewijst eerst de waarheid der continuïteit, die men tussen de dingen gevoeld heeft.

Zo gelukt het den mens, zijn levensgrond te realiseren aan het hem weerstrevend en met échec dreigend object en tegelijkertijd zich als ombekeerde mens te handhaven en middelen te winnen, die hem zullen helpen in zijn strijd met de wereld. De wijze, waarop hij dat doet, is het noodzakelijk gevolg van zijn levenshouding, die hem dwingt, er zich van te overtuigen, dat hij, alle moeilijkheden en gevaren ten spijt en ongeacht zijn talrijke morele tekortkomingen, toch deel is van de wereld, toch behoort tot dat geheimzinnig verband, waaraan men zich veilig en gedachteloos kan overgeven, waar men in kan rusten, omdat men in dat verband thuis is. Buiten dat verband is de angst der verenkeling, waarin de wereld vreemd wordt, waar de dingen den mens bedreigen met vernietiging. Er moet zulk een verband zijn, wil men niet in dien angst ondergaan. Daarom moet men zich vastklemmen aan wat men van dat verband ervoer in het ongerefecteerd beleven van de dingen, om het in de associaties, die het gebeuren wekt, als werkelijk te herkennen. Die associaties, welke behalve van het gebeuren ook uitgaan van het voorwerp, vormen het grote reservoir, waaruit de mens de relaties tussen object en kosmos putten kan. Daar liggen ze gereed en het verband door Frazer tussen magie en associaties opgemerkt, is ongetwijfeld een zeer reëel verband. Het verband is alleen niet toevallig, maar vervuld met al de gerichtheid, welke het onderbewuste daaraan verleent.

Men vindt dit alles bevestigd in de verschillende vormen, die de magie

aanneemt. Wanneer in sommige gevallen de effectiviteit der magie in het geheel niet op den voorgrond staat, haar effect zelfs niet belangrijk is, ligt dat daaraan, dat het in die gevallen er niet in de eerste plaats om gaat, iets te bereiken, maar om gerustgesteld te worden, om terug te grijpen op de zekerheid, dat men staat in de eenheid des levens. Anders wordt het echter, wanneer de mens zich benauwd gevoelt en hij zijn bestaan min of meer afhankelijk acht van het welslagen zijner onderneming. Dan gaat het om succes en geen middel mag onbeproefd blijven. Dan gaat men trachten om, behalve een dieper zekerheid te verkrijgen van zijn levensgrond (dien men in zulke situaties meer dan ooit nodig heeft), de in dien levensgrond onderkende relatie tussen zich en het object uit te buiten. Dan wordt de magische handeling versterkt. Het gaat om succes en niets mag nu onbeproefd blijven. Dan is de symboliek van het woord onvoldoende. Ook de *dema's* moeten genoemd worden. Het woord moet verder ondersteund worden door het gebaar, zo mogelijk zelfs door een nabootsende handeling. Ook dit laatste is weder een uiting van symboliek, waarin de relatie der dingen met hun geheimzinnigen achtergrond vorm krijgt. Nog veel typischer past daarin het gebruik van een deel voor het geheel en de bijzondere relatie, die bestaat tussen den mens en zijn totemistische verwanten, welke hem in staat stelt daarover bijzonder werkzame magie uit te oefenen.

Naarmate de onmacht van den mens tegenover de dingen manifester is en hij daarmee aan de dingen te duidelijker de tegenoverstelling ervaart tussen zichzelf en de wereld, naar die mate stijgt zijn behoefte aan bevestiging zijner levenseenheid met die wereld. De dreigende venekeling moet doorbroken worden; waar elk middel schijnt te ontbreken om in die wereld te bereiken, wat men zo nodig meent te hebben, moet er een middel gevonden worden, waarin die wereld opnieuw een moeder blijkt, die alles geeft, wat men haar vraagt. Tegenover het échec, dat in steeds duidelijker vorm zich aftekent, moet gesteld worden de geheimzinnige verbondenheid aller dingen, tegenover het falende pragmatische middel het middel der magie, dat misschien uitkomst brengen zal. De omvang van de magische handeling houdt daarom gelijken tred met den ernst van de situatie. Een goed voorbeeld daarvan levert het koortsverdrivingsceremonieel. Men roept om geruststelling zowel als om beëindiging der epidemie. Daarom wordt alles in het werk gesteld. Bij den dans mag niets of niemand ontbreken. Maar men verandert tegelijk den dans een weinig: trommels horen er niet bij. Dat zal wel verband

houden met den ondervonden nood; na een sterfgeval wordt voor een tijdlang een tabu op de trommels gelegd. Dat wil niet zeggen, dat hier het ontbreken van trommels gevolg is van recente sterfgevallen, want dat wordt weersproken door het feit, dat ook bij vruchtbaarheidsceremoniën de trommels ontbreken. De afwezigheid van die trommels geeft alleen een aparte sfeer aan: het is geen feest, het is ernst. Ook de sexuele promiscuïteit is ernst. Zij realiseert tegenover de ellende, waarin men leeft, tegenover den om zich heen grijpenden doodsangst, de mogelijkheid alles te vergeten in den roes der verbondenheid en tegelijk de aanwezigheid van een middel om de epidemie te bestrijden. Dat middel is hier echter ontoereikend. De koorts-*dema* zelf moet worden weggejaagd. Hier wederom komt de voorstelling van de wereld als *dema* den mens te hulp. Als *dema* is er continuïteit, verwantschap, tussen mens en wereld. Door de ziekte voor te stellen als *dema*, wordt zij in haar dreiging wel geactualiseerd, maar tegelijk wordt erin vastgehouden, dat ook in deze dreiging de wereld niet als alleen maar vreemd en boos tot den mens komt, maar dat er in deze dreiging toch ook een element van verwant-zijn met den mens aanwezig is. Door de ziekte voor te stellen als *dema*, kan men iets met haar en tegen haar beginnen, ontnemt men haar de mogelijkheid den mens door den doodsangst, dien zij wekt, uit te stoten in de verenkeling, waarin hij vreemd wordt aan de wereld en haar alleen meer ziet als tegenover zich staande.

Weer over een ander middel om zich in situaties, waarin de mens machteloos staat tegenover de dingen en de wereld, te behelpen, beschikt de medicijnman. Hij is in de beproevingen, die hij heeft ondergaan, op zeer bijzondere wijze ondergedoken in het geheimzinnig verband, dat tussen alle dingen bestaat. Hij heeft zich min of meer geïdentificeerd met de doden en weet daardoor de dingen, die verborgen zijn (*kuma* noemt de Marind de esoterische verborgenheid, een woord, dat tevens wordt gebruikt voor onderwereld en vagina). In de gestalte van den medicijnman wordt de geheimzinnigheid der wereld gerealiseerd. Het motief daartoe echter is de nood van de machteloosheid tegenover de wereld. Vandaar ook de krampachtigheid van het geloof in deze magie. Men moet wel volhouden, dat de steen uit den buik van het kind is gekomen, gelijk in het hierboven medegedeelde verhaal. Hoe die eruit is gekomen, doet er niet toe. Hij moet er in ieder geval uitgekomen zijn, want als hij er niet is uitgekomen, wanneer dit alles een truc is, is de verbondenheid tussen den mens en zijn wereld niet waar, dan is die

geheimzinnigheid er niet en blijft er alleen de koude dreiging der werkelijkheid. Dat de wijze, waarop het geschiedt volkomen onbegrijpelijk is, doet er allerminst toe. Het pleit er ook niet tegen, want die onbegrijpelijkheid draagt er juist toe bij, de geheimzinnigheid te vergroten. Een rationele weerlegging van de magie moet daarom altijd falen. De onverklaarbaarheden en ongerijmdheden, waarop zij wijst, zijn veelmeer bewijzen voor haar echtheid. Het wordt in den grond der zaak in het geheel niet verondersteld, dat in de magie de dingen verlopen, zoals ze in het dagelijks leven verlopen. Verondersteld wordt integendeel, dat de dingen meer zijn dan ze zijn, dat ze behoren tot een geheel, dat qua geheel noodzakelijk geheimzinnig is.

Dat alles neemt echter de krampachtigheid van dit geloof in magie niet weg. Men herkent haar onmiddellijk. Al gelooft men gaarne aan deze geheimzinnigheid der dingen, men gelooft er daarom niet altijd gemakkelijk in. Het mislukken der magische handeling is het grote kruis van dit geloof. Dat men voortgaat te geloven, vloeit onmiddellijk voort uit de noodzaak tot geloven. In deze krampachtigheid echter, die zich in het bijzonder uit daar, waar men geheel afhankelijk is van het effect van het magische middel, waar dus ook het risico der mislukking het grootst is, beweegt de magie zich op den rand van haar bestaan en mogelijkheid. Zij is in deze meest voltooide vormen ook het dichtst bij haar eigen ontkenning en mislukking. De echte magie is de gewone magie, die geen bijzondere dingen probeert. Zij geeft het leven een vertrouwd glans, doordat zij overal iets doet opmerken van de eenheid, welke den mens met zijn wereld verbindt. Die gewone magie heft ook de distantie niet op, die er tegelijk tussen mens en object bestaat. Zij laat alles zijn gewonen gang gaan, ook de tegenoverstelling tot het object, welke zich in de handeling voltrekt. Daarnaast echter draagt zij er zorg voor, dat deze tegenoverstelling geen vervreemding worden kan, maar wordt teruggevoerd tot een verband, waarin de dingen rijker achtergrond hebben dan in het werkelijke leven.

De vormgeving van dat verband betekent een voortdurende werkzaamheid van de reflectie, die zich bezighoudt met hetgeen aan geheimzinnig fond achter de dingen is gelegen. Het onverstaanbare woord, aan vreemde taal ontleend, is haar daartoe evengoed middel als de beeldrijke omschrijving der verstaanbare formule. Dat er achter de dingen een meer en anders ligt, mag ieder weten. Daar moet zelfs ieder van overtuigd zijn, omdat dit meer de garantie is, dat het verband, dat men in

den ritus realiseert, werkelijkheid is en den mens stelt in onafgebroken deel-zijn, ook wanneer zijn activiteit ertoe voeren moet, weerstanden te ontketenen, die hem in hun dreiging met échec zijn verenkeling onthullen kunnen. Deze reflectoire activiteit verleent aan de werkelijkheid groter rijkdom en diepte. De symbolen, waarvan zij daarbij gebruik maakt, zijn bewust. Men kent hun betekenis. Daardoor wordt de magie tot een onuitputtelijk reservoir van vormen ook voor de andere uitingen van de religie. In haar zoeken naar symbolen, die zich als werkzame potenties bewijzen, werkt de magie stimulerend op de mythenvorming en draagt zij er meer dan iets anders toe bij, het beperkte veld der mythen en supernaturele ervaringen uit te breiden tot de totaliteit van den kosmos. Zij kan dat, omdat zij de reflex is op de aanraking van den mens met de werkelijkheid in al haar facetten. De magie is nodig bij al, wat de mens onderneemt. Zo trekt zij ook al die dingen binnen de religieuze sfeer, die de mythe verwaarloosde. De bemoeiing der magie levert het materiaal, waardoor de religie kosmisch worden kan en de totaliteit omvat.

Daarmede is nog geen systeem gegeven. Wel echter de mogelijkheid daartoe, omdat zij door haar werkzaamheid steeds nieuwe vormen en uitingen van een andere dan de empirisch bepaalbare werkelijkheid op-hoopt. Die dienen op één of andere wijze binnen het cultuurgeheel verwerkt te worden. De mens kent deze vormen immers niet passief en waar hij ermede in aanraking komt, zal hij er altijd naar streven ze zo in zich op te nemen, dat zij passen in het totaal van zijn zienswijze op de werkelijkheid. Deze is bij de Marind bepaald door de sextentegenstelling, waarin zich zowel de erotische begeerte weerspiegelt als de overtuiging, dat in de sexuele ontmoeting alle tegenstellingen overbrugd worden en alles zich verenigt tot een groot en zinvol geheel. Deze alles beheersende grondgedachten moeten een ordening der feiten in een systeem tot gevolg hebben. Hoe het proces dezer integrering zich historisch voltrok, laat zich niet reconstrueren. Wij kunnen slechts de levenshouding aanwijzen, die achter deze verschijnselen steekt, welke laatste weer het noodzakelijk product van die levenshouding zijn. Zij moeten den mens in staat stellen zijn wereld te beleven als eigen wereld, waarin hij zonder veel vragen op kan gaan in het gelukkig besef, dat hij haar zoveel van haar geheimen heeft geroofd, dat hij in alle gebeurlijkheden des levens zijn weg in haar zal kunnen vinden.

## HOOFDSTUK IX

### OVER DE DODEN

De mens is het enige schepsel, aldus Bergson in *Les deux sources de la morale et de la religion*, dat wetenschap heeft van den dood. Hij weet, dat hij sterven moet en dat weten doet onvermijdelijk afbreuk aan het *élan vital*. Vandaar, dat hij, om aan die bedreiging te ontkomen, uitkomst zoekt in de werking der *fabulation*. Zij dient het effect dier wetenschap omtrent den dood te stuiten, wil de mens niet eindigen in levensmoetheid. Hoe deze *fabulation* dat doet, blijft in het duister. Voorshands interesseert ons trouwens meer die bedreiging van het weten van den dood. Hoe, waar ondervindt de mens ze?

#### I. *Het weten van den dood*

Men is geneigd in den dood bovenal een bedreiging te zien van den mens in zijn subject-zijn. Daarin immers staat hij het verst van den dood af. Als tegenoverstellend subject ervaart de mens, die in zijn deel-zijn aan de tijdelijkheid der wereld onderworpen is, zichzelf als het enige vaste punt in den voorbij snellenden stroom van het gebeuren. Hij moet daarin het gevoel hebben van eeuwig te leven. Zijn Ik blijft zichzelf in al de wisseling rondom hem en schijnt onttrokken aan de verandering, waaraan zijn wereld onderworpen is. Zo beschouwd moet de gedachte aan den dood hem juist daar wel sterk aangrijpen. De finaliteit van den dood staat in volstreckte tegenstelling tot de bestendigheid van zijn Ik in zijn zelfbewustzijn, waarin het meer dan wereld is. Dat zelfbewustzijn kan den dood onder geen voorwaarde erkennen. Het is zelfs niet in staat den dood te denken. Hij is volmaakt vreemd, onbestaanbaar, tegennatuurlijk voor het denken van het zichzelf meer dan wereld wetend subject.

Hoewel dit alles zo is, bewijst het intussen nog niet, dat de dood den mens juist daar het meest aangrijpt, dat de doodsangst het sterkst

is, waar de mens als zelfbewust subject aan hem geconfronteerd wordt. Dat zelfbewustzijn, waarin de mens zich meer dan wereld weet, verdraagt zich slecht met den doodsangst. Het kenteken van den angst is zijn irrationeel karakter, terwijl het zelfbewustzijn rationeel van aard is. De angst laat het zelfbewustzijn geen plaats. Dat leidt ertoe het aangrijpingspunt van de doodsdreiging dieper te zoeken dan in het zelfbewustzijn. Men kan ook moeilijk volhouden, dat de met den doodsangst corresponderende drift tot zelfbehoud den mens alleen in zijn subject-zijn omvat. Het is de gehele mens, die in den dood op het spel staat en wanneer men zich bezighoudt met de houding, door den mens tegenover het phenomeen dood ingenomen, blijkt voortdurend, hoezeer hij er juist als geheel in betrokken is en ook zijn deel-zijn van de wereld daarin mee-functioneert.

Het boek Prediker, dat het gehele leven ziet onder de zware slagschaduw van den dood, spreekt daarin klare taal. „Wat heeft toch die mens van al zijn arbeid en van de kwelling zijns harten, dien hij is bearbeidende onder de zon?” (2 : 22). „Want wat den kinderen der mensen wedervaart, dat wedervaart ook den beesten en enerlei wedervaart hun beiden; gelijk die sterft, also sterft deze en zij allen hebben enerlei adem en de uitnemendheid der mensen boven de beesten is gene, want allen zijn ze ijdelheid” (3 : 14). Het échec van het leven en het échec van den dood zijn hier in elkanders verlengde gesteld. De dood herhaalt in de finale van het leven het thema, dat het vervuld heeft, het échec, dat daarin tot onomkeerbare volstrektheid wordt en al het voorgaande, het gehele leven in dat finaal échec ontdekt als ijdelheid en kwelling des geestes. Het enige, wat hem te midden van deze hopeloosheid nog te doen staat, is volgens dezen Prediker: „Ga dan heen, eet uw brood met vreugde en drink uw wijn van goeder harte. . . . geniet het leven met de vrouw, die gij liefhebt, al de dagen uws ijdelens. . . . alles wat uw hand vindt om te doen, doe dat met uw macht; want daar is geen werk noch verzinning, noch wetenschap, noch wijsheid in het graf, waar gij heengaat” (9 : 7 vlgg.). Doch om dezen raad te kunnen geven, om dat genieten te kunnen volbrengen, komt ook de Prediker niet uit met een alleen maar pragmatische beschouwing van het leven. Hij moet dat kunnen zien als wil en gave Gods, want zonder dat inzicht zou de hopeloosheid elken prikkel tot activiteit verlammen. Het leven vindt weerstand en om dien te over-

winnen is iets meer en anders nodig dan alleen maar begrip van de uiteindelijke nutteloosheid en ijdelheid van alle dingen en alle pogen. Dat inzicht betekent bij iedereen weerstand een uitnodiging reeds nu het onvermijdelijke te voltrekken in vrijwilligen dood. Een ogenblik van pijn en dan de grote rust, de grote bevrijding. Wanneer de redelijkheid van het zelfbewustzijn zich breed maakt, gaat de dood lokken. Er gebeurt nog iets meer. Zij roept op deze wijze niet alleen den dood als een verlokking op, maar zij roept ook den angst op. Het inzicht in de redeloosheid van het leven is onverdragelijk. Het doet verlangen naar den dood en wekt tegelijk doodsangst. Die angst grijpt zeker niet aan in het zelfbewustzijn. Hij komt van dieper weg. Het is dezelfde angst als die, welke het leven inboezemt, wanneer het den mens schijnt uit te stoten. Ook dat doet het leven, terwijl het hem lokt. Het enige verschil is, dat hier het lokken als normaal gevoeld wordt en ginds de schrik. Het gaat in beide gevallen om het bestaan van den mens in zijn vollen omvang en in beide gevallen is de rede als instrument van het tegenoverstellend zelfbewustzijn de grote spelbreker, die begint. De rede ontdekt den mens aan zijn verenkeling, omdat hij zichzelf ziet en ervaart als tegenover de wereld. Zij ontdekt ook den dood. In het eerste geval stort met de ontdekking der principiële eenzaamheid ook het anders-, het meer-dan-wereld-zijn van den mens ineen. Het verliest zijn zin bij gebrek aan een wereld, waarmede het verschilt, waar het tegenover staat. Het subject verliest zijn grond. De mens is hier rijp voor den zelfmoord, tenzij de angst hem weerhoudt. In de ontdekking van den dood herhaalt zich het voorgaande. Het is de ontdekking van de zinloosheid van wereld en Ik tegelijk en weder wordt de mens rijp voor zelfmoord, tenzij hem de angst voorkomt. De angst redt hem van de rede. Hij dwingt de rede, zich aan hem te onderschikken, wil zij zichzelf niet opheffen. De rede moet zich matigen in haar denken over den dood of de angst wordt haar meester. De angst steekt daarom wel degelijk dieper dan in een enkele zijde van het menselijk bestaan.

Dat blijkt ook daaruit, dat de angst bij herhaling aanknoopt bij het deel-zijn van den mens van zijn wereld. Het geciteerde uit het boek *Prediker* onthult met volkomen duidelijkheid, dat de doodsgedachte niet los staat van 's mensen deel hebben aan de wereld en wanneer men erop let, hoe de mens op den dood reageert, blijkt telkens weer, dat



hij vóór alles zijn deel-zijn van deze wereld veilig stelt tegenover den dood. Dat moet hij ook wel, want de finaliteit van den dood is op zichzelf reeds erg genoeg. Wanneer hij ook nog de levensmogelijkheid opheft, door nu reeds den zin aan het leven te ontnemen, dan is hij al werkelijkheid geworden voor hij dáár is. Dat mag de dood in geen geval doen. Hier wederom treffen de dood en de verenkeling elkander. Beide bedreigen het bestaan met zinloosheid, de eerste, omdat hij den mens onthult, dat zijn streven in de wereld zin noch slot heeft, de tweede, omdat zij hem ontdekt aan zijn niet wezenlijk verbonden zijn met de wereld, die hem buitensluit. Is het wonder, dat de angst voor de wereld den vorm aanneemt van angst voor den dood?

Hoe ontkomt de mens aan het dilemma van den dood? Kan hij deze realiteit of de gedachte aan die realiteit ontvluchten? Tot op zekere hoogte schijnt dat inderdaad te kunnen. „Mijn intuïtieve irrationele zekerheden omtrent den dood”, aldus Vestdijk <sup>1)</sup>, „zijn eerder te formuleeren in den zin van „ik zal nooit sterven” dan in die van een onontkoombare saamhoorigheid van dood en leven. De doodsgedachte, tegenover deze zekerheid gehouden, geeft een onaangename schrik, maar dit speelt zich reeds af in de regionen van het verstand, en is dus „existentieel” van bitter weinig beteekenis”. Dat is ongetwijfeld juist. Het is het antwoord van het door den dood geattakeerde zelfbewustzijn, van de rede, die den dood als onkenbaar niet werkelijk vermag te benaderen. Zolang deze rede aan het woord blijft, kan er betrekkelijk weinig gebeuren. Maar zo ontmoet de mens den dood niet. De dood komt niet als gedachte, maar als realiteit. Men ontmoet hem als den dode, zoals hij daar ligt. Aan dien dode realiseert de mens de redeloosheid van zijn bestaan. Men moet iets met dien dode doen. Hij kan daar niet blijven liggen. Men kan hem echter ook niet opnemen en hem ergens buiten gooien, om maar van hem af te zijn. Dan zou men aan hem de zinledigheid van eigen bestaan bewijzen! Integendeel, men moet hem bewenen, men moet hem nog eens heel duidelijk een realiteit maken in de eigen gemeenschap, in het eigen bestaan, men moet allen met hem bezig zijn, men moet bewogen over hem zijn. Wanneer men dat niet is, dan heeft hij in de gemeenschap niets betekend, dan heeft hij nimmer als deel gefunctioneerd, dan is hij een totale niet-met-al. Dat

---

<sup>1)</sup> De Nieuwe Stem I, pp. 466, 467.

is op zichzelf zo erg niet, maar dan is men het zelf ook en dat kan niet en nooit. Ook Vestdijk ontkomt er tenslotte niet aan, Heidegger's *Existenz zum Tode* zelfvernietiging te noemen en te spreken van Eros als de macht, die de verenkeling en zelfs den dood overwint. Dat hij daarbij een sprong in het duister doet en de voortplanting nimmer een overwinning van Eros op den dood betekenen kan, ontgaat hem blijkbaar. Maar men moet ook wel. De dood mag den zin van het eigen, tijdelijk bestaan niet aantasten.

Hier ligt, zo schijnt het, een taak voor de reflectie, die den dood in zijn onvermijdelijkheid ontdekt heeft. Zij moet iets tegenover haar ontdekking stellen, want anders activeert zij den angst. Maar de reflectie is arm. Zij kan tenslotte maar weinig verzinnen, dat tegenover haar eigen spitsheid stand houdt. Het enige, wat zij kan, is, zich als verstand sterk makend, den zin van het eigen bestaan te betogen. De eindigheid behoeft den zin daarvan niet op te heffen, te minder wanneer de wereld als tijdelijke wereld is erkend. Haar grootste triomfen heeft de reflectie gevierd, toen het haar gelukte, den zin van het bestaan als vooruitgang te duiden. Wat mag de eigen dood hinderen, wanneer men aan dien vooruitgang, zij het op nog zo bescheiden wijze, heeft medegewerkt? Of men zegt, wanneer die vooruitgang toch niet al te zeker lijkt, dat het er maar op aankomt, dat men in zijn leven ethische waarden van liefde en gerechtigheid heeft verwezenlijkt. Het mag desnoods niet geheel kloppen, mits men zich daaraan maar vast kan klemmen tegenover het „ijdelheid der ijdelheden” van den Prediker.

Het beroep op den zin van het leven is stellig een zeer bescheiden verweer van den mens tegenover de zeer onbescheiden aanvallen van den dood op zijn bestaan en zijn levensvreugde. Het is ook geen sterk verweer. De zin, waarop men zich beroept, is tenslotte gebaseerd op een reflectie, die zelf vol van wispelturigheid is, die altijd nieuwe bezwaren en tekortkomingen ontdekt in hetgeen men bijeen heeft gedacht. Geen wonder, dat velen de betrouwbaarheid van deze basis voor het verweer tegen den dood en zijn angst ontkennen. De moderne theologie heeft steeds opnieuw als verwijt haar armoede tegenover den dood te horen gekregen van de zijde der orthodoxie, die vasthoudt aan den ouden roem van het Christendom, dat zijn Verlosser den dood heeft overwonnen, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor den

gelovige. In de tegenstelling tot het modernisme legt men er dan gaarne den nadruk op, dat het in den dood gaat om het voortbestaan van den mens en deze alleen in het geloof aan dat voortbestaan troost kan vinden en waren moed om den dood tegemoet te treden. Er is wel niemand, die den rijkdom van het Christendom aan troost en bemoeiding in het aangezicht van den dood zal willen ontkennen. Dat mag echter niet blind maken voor het feit, dat in het geloof aan eeuwige hemelse zaligheid het eigen voortbestaan niet die overheersende rol speelt, die die apologeten van het Christendom er wel eens aan toekennen in hun ijver, om den rijkdom van het Christendom tegenover de armoede van het vooruitzicht, dat de ongelovigen wacht, te etaleren. Wanneer men van deze vertroosting spreekt, vergeet men gaarne de extra-verschrikking, die de voorstellingswereld van het Christendom aan den dood verbonden heeft in den vorm van het geloof aan de hel. De angst voor den dood wordt er bij tal van gelegenheden, in plaats van geapaiseerd, ontzettend door aangewakkerd. Welk een vooruitzicht voor den wankelmoedigen zondaar! De moderne mens heeft zich dan ook gehaast het geloof aan de hel uit zijn belijdenis te écarteren. Dat heeft echter het geloof aan een hemel allermint sterker gemaakt. De eeuwige zaligheid moest nu, ontdaan van het daaraan verbonden gericht (of, v.z.v. men aan dat gericht vasthield, ontdaan van de ernstigste gevolgen van dat gericht) een wensdroom gelijken en ernstige Christenen hebben dien rijkdom van beloften in meer dan één geval dan ook niet langer aangedurfd. Waarom, aldus Kohnstamm n.a.v. de opinie, dat slechts een élite uit de Christenheid onsterfelijkheid gewinnen zal, waarom zou het mij verbijsteren te denken, dat mijn dagen geteld zijn? Waaraan ontleen ik het recht te eisen, wat de dieren niet vragen, ik, die zo veel groter zegen heb ontvangen en jaar na jaar het leven heb zien stijgen tot groter rijkdom en dieper blijheid? <sup>2)</sup>

Hoe heeft men hier dezen groten rijkdom zo gemakkelijk opzij kunnen schuiven? Is de moderne mens dapperder en meer tot sterven bereid of is het trauma van den dood minder geworden? Natuurlijk geen van beide. Kohnstamm zelf geeft het antwoord. Het leven heeft zin gekregen, hij heeft het zien stijgen tot groter rijkdom en dieper blijheid. De mens is medewerker Gods en in zijn zijn op aarde vervult hij een zinvolle taak. God heeft met deze wereld een doel en daaraan

---

<sup>2)</sup> Vgl. De Heilige, p. 415.

werkt de mens mede<sup>3)</sup>. Daar ligt het verschil met de antieke Christenheid, die het geloof aan het eeuwig koninkrijk van Christus juichend aanvaardde. Het medewerker Gods zijn stond niet buiten haar gedachten sfeer, maar het had andere betekenis. Het werd gezien als het opbouwen van het lichaam van Christus, als medearbeiden aan het Jerusalem, dat boven is. Zin heeft dit leven slechts als voorbereiding tot het hemels koninkrijk. Zonder dat koninkrijk is het leven hier zin- en doeleloos. Dat is de oude belijdenis en het is geen wonder, dat de kerk daar thans opnieuw naar grijpt, nu het aardse leven zo zeer in zijn zin bedreigd wordt door een vooruitgang, die onder alle goede dingen haar perfectie eerst schijnt te bereiken in de uitvinding van de meest demonische. Het eeuwige leven met zijn vergelding is niet in de eerste plaats een poging om het sterven gemakkelijker te maken, maar een zingeving van het leven hier beneden, waarin men dien zin vergeefs gezocht heeft. Wanneer het een wensdroom is, dan is het in de eerste plaats een wens naar zinvervulling, die men hier werkelijkheid hoopt te zien worden. Alleen onder dit vooruitzicht is de wereld aanvaardbaar. De dood wordt hier in wezen niet gemakkelijk voorgesteld. Integendeel, hij is een gericht, hij roept den mens op om te staan voor den Heilige. *Dies irae* noemt de kerk dien dag van ouds. Wie zal bestaan? Men behoorde dat niet te vergeten. Het is ook niet waar, dat de Christen gemakkelijker sterft dan een ander mens. Het sterven is een diep ernstige zaak en de bijbel spreekt er waarlijk niet licht over. Het is geen goede apologetiek, die hier de dingen op den kop zet en het Christendom aanprijst als opium.

Maar, zal men zeggen, vindt de gelovige Christen dan geen rust in zijn geloof, wanneer hij staat in het aangezicht van den dood? Hij vindt stellig rust, maar het is geen rust, die zonder meer passiviteit is. Men kan niemand in het hart zien, van niemand weet men, hoe het waarlijk

---

3) Men vindt deze gedachte algemeen in het moderne christendom, ook aan orthodoxe zijde. Een goed voorbeeld daarvan vindt men in het werk van H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, dat geheel op Calvinistisch standpunt staat en waarin aan de bijbelse voorstelling streng vastgehouden wordt. De zin dezer wereld is hier de ontplooiing der cultuur, die wordt afgesloten bij de wederkomst van Christus. Daarmede heeft dit leven, hoewel het geloof aan een eeuwige toekomst onverkort bleef, een eigen, van dat eeuwige leven tot op zekere hoogte onafhankelijke zin gekregen. Minder opvallend is deze zingeving van het aardse leven in de chiliastische verwachting. Nochtans betekent ook de hoop op een duizendjarig rijk, dat men van deze wereld iets verwacht en haar voor zinvol houdt.

met zijn geloof gesteld is. Men kan, om te bewijzen, dat het Christendom den angst voor den dood overwint, zich ook niet beroepen op de martelaren, gelijk zo vaak geschiedt. Aan hen kan men slechts demonstreren, dat die martelaren in een machtig geloof stonden. In hoeverre doodsangst overwonnen wordt, moet men daar zien, waar de dood als een zinledige, zin-ontkennende werkelijkheid op den mens afkomt. Dat was bij die martelaren zeer zeker niet het geval. Hun sterven was een daad en een zeer zinvolle daad, waarin zij, hoezeer uitgestoten door de wereld, toch krachtig in die wereld functioneerden. Dat geldt van ieder, die om een zaak den dood ingaat. Er zijn martelaren voor nog vele andere zaken dan het Christendom. Voor een zaak kan de mens den dood trotseren. Het is een merkwaardig ding, dat hij het kan, want de angst voor den dood steekt diep en is stellig biologisch gefundeerd. Maar hij kan er overheen. De zaak wordt anders, wanneer zijn sterven geen zin heeft. Bij bombardementen, door de geallieerden op ons gevangenkamp uitgevoerd, waarbij zij het duidelijk voorzien hadden op de schuilloopgraven, waarin wij zaten, kwam de dood in zulk een zin-ontkennende gedaante op ons af, onthulde, dat wij er niet het minste meer toe deden. Men kan niet zeggen, dat gelovige Christenen daar blijk gaven van minder angst voor den dood dan ongelovigen. Het was pure ellende voor iedereen. Het gelukt den mens niet, welgemoed te sterven, alleen omdat hij op een eeuwig leven rekenen mag. Welgemoed sterven, voor zoveel men van welgemoed in dit verband spreken mag, ontmoet men slechts bij hen, die sterven voor een zaak en daardoor in hun sterven blijven staan in volle verbondenheid met de wereld<sup>4)</sup>, bij hen, die aan een ziekte sterven, wier levensenergie is opgebruikt en die in hun uitputting alleen nog maar verlangen naar rust, en bij hen, wier leven reeds zinloos geworden is en die daarom zelf een einde aan hun leven maken. Het is niet overbodig te herhalen, dat het woord welgemoed hier slechts een zeer beperkten zin heeft.

Uit al deze dingen blijkt opnieuw de noodzaak van het fungeren als deel der wereld. Dat is de minimum eis, dien men stellen moet aan den dood, om door de gedachte aan zijn onvermijdelijkheid niet overweldigd

---

<sup>4)</sup> Vgl. in dit verband K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (2e dr.), p. 114: „Dasz der Mensch sein Leben wagt, wird ihm so der einzige lebendige... Beweis, dasz er ein „Selbst“ ist und wird“.

te worden. De ene mogelijkheid daartoe is het accepteren van den dood onder voorbehoud, dat dit eindelijk leven zin hebbe. De andere mogelijkheid is die van de ontkenning der finaliteit van den dood. De laatste mogelijkheid is kennelijk de oudste. De mens heeft die finaliteit slechts schoorvoetend erkend. De duiding van het leven als zinvol is ook waarlijk niet eenvoudig, de verlokking tot ontkenning van den dood bovendien zeer sterk door zijn onkenbaarheid en ondenkbaarheid. Hoe zou men den dood kunnen accepteren? In het niet kunnen denken van den dood, van het zelf dood zijn, ligt het sterkste verweer van den mens. Het zelfbewustzijn stelt zichzelf niet als tijdelijk, maar als bestendig. Daarin ontkent de reflectie de waarheid van haar eigen ontdekking van de onvermijdelijkheid van den dood. De ervaring van de eigen bestendigheid weerspreekt de ervaring, die het zelfbewustzijn reflecterende opdoet, van de tijdelijkheid en van den dood. Hoe reageert nu de mens, hoe reageert inzonderheid de primitieve mens op dit alles?

## II. *De dood en de doden in de primitieve gemeenschap*

Zeer interessant is in dit opzicht het beknopte boekje van K. Th. Preusz, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker* (1930), zowel om het daarin gegeven overzicht van de phaenomenologie van het geloof in het voortbestaan na den dood en de opvattingen omtrent den dood, als om het antwoord daarin gegeven op de vraag naar den psychologischen oorsprong dezer verschijnselen. Den laatste zoekt hij, hetgeen een ommekeer betekent in het ethnologisch denken, in de ondenkbaarheid van den dood: „In seiner Grundlage erscheint der Glaube als etwas Selbstverständliches, eben weil der Gedanke, dasz das Leben mit dem Tod endige, einfach unfaszbar ist. Scheinbare Erfahrungstatsachen, die den Glauben stützen könnten, sind demgegenüber sekundär. Sie werden durch die von vornherein bestehende Überzeugung, dasz der Tote trotz allem in anderer Form lebt, erleichtert und immer mehr ausgestaltet, bis die fortschreitende Wissenschaft die Einzelheiten beischneidet, ohne dasz sie die allgemeine Grundlage des Glaubens zerstören kan”<sup>3)</sup>.

Vervolgens wijst hij erop, hoe het sterven onder primitieven niet

---

<sup>3)</sup> O.c., p. 4.

altijd den zin van wetmatige noodzakelijkheid heeft. Er zijn gevallen, waarin men de mogelijkheid van het niet-sterven uitdrukkelijk openhoudt en soms, onder den drang van profetieën, door dansen en vasten tracht het wonder van onmiddellijke opname in den hemel te bereiken. Zulke gevallen steunen op een mythe, op dezelfde wijze als ook het geloof in de noodzakelijkheid van den dood in de mythe is vastgelegd. Die noodzakelijkheid van den dood wordt veelal verbonden met de geslachtsdaad of met een maanmythe. Telkens blijkt daarbij ook, dat de dood den natuurvolken als iets onnatuurlijks voorkomt en niet dan met innerlijk weerstreven in zijn onvermijdelijkheid wordt aanvaard. Vandaar de talrijke rituelen, inzonderheid initiatie-rituelen, welke, nu een altijd voortdurend leven hier op aarde niet mogelijk is, dienen moeten om althans een lang leven op aarde te verwerven. Daarnaast dwingen de onvermijdelijkheid van den dood met zijn onnatuurlijkheid en ondenkbaarheid ertoe, den dood te zien als een verandering van bestaanswijze, waarbij onder zeer uiteenlopende vormen altijd iets van den mens blijft voortleven. Overwegend is daarbij de gedachte aan het voortleven van den dode als „Ganzheit” in de gedaante, waarin men hem op aarde het laatst gekend heeft. De aanwezigheid van het begrip ziel is voor dit alles vrijwel irrelevant. Dat voortleven kan men echter niet zonder meer beschouwen als onsterfelijkheid. Naast een zeer verbreid reïncarnatie-geloof vindt men vaak de overtuiging, dat uiteindelijk de dode toch weer sterft. Men schenkt den dode geen langer leven dan men meent, zelf te kunnen verdragen of op prijs te stellen. Daarnaast vermeldt hij twee gevallen van geloof, dat het met den dood eenvoudig uit is. Op grond van de daar bestaande gebruiken ter ere van de doden acht hij de waarheid dier uitspraken min of meer problematisch. Van belang is voorts de afstand, die men in de dodengebruiken legt tussen de doden en de levenden. Er wordt een strenge scheiding gemaakt, hetgeen zich o.m. daarin uit, dat men het dodenland veelal zo ver mogelijk weg denkt. Ook waar het leven in die andere wereld beter is dan dat op aarde, blijkt nergens veel van verlangen dit aardse leven voor het toekomstige te verwisselen. Het aantrekkelijk karakter van het dodenland schijnt in vele gevallen verband te houden met de omstandigheid, dat men met de doden in hoofdzaak slechts in verbinding treedt bij feesten, d.i. in die tijden van het jaar, dat er volop voedsel is.

Tot zover Preusz, wiens beschouwingen ook voor het voorgaande

van groot nut geweest zijn. Het spreekt vanzelf, dat wij hier niet de door hem gegeven beschrijving van het phenomeen van den dood uitvoerig bespreken kunnen. Slechts een enkel punt dient hier een ogenblik naar voren te worden gebracht, n.l. het verband, dat zo vaak gelegd wordt tussen de geslachtsdaad en den dood. Ook bij de Marind is deze verbinding niet onbekend. Overspel geeft aanleiding tot het eerste geval van boze toverij en den dood van *Jawi*, die identiek is met den eersten man, die stierf. *Waba*, de zonne-*dema*, raakt beklemd in de geslachtsgemeenschap met de zuster van den krokodil-*dema*, die de onderwereld representeert. De ondergang van de zon is een coïre, maar ook een sterven. Wat is het, dat tot deze combinatie van motieven aanleiding geeft, waar anderzijds de geslachtsgemeenschap juist de levenwekkende daad bij uitnemendheid is. Waarom deelt zij in dit dreigend karakter, waar toch in haar de mens de hoogste bevrediging vindt van zijn behoefte aan gemeenschap en eenwording met het totaal aller dingen? Is dat het bewustzijn, dat uiteindelijk in die geslachtsdaad de mens toch niet de hoogste bevrediging vinden kan van zijn nimmer verzadigd verlangen naar dieper gemeenschap en groter eenheid? De geslachtsdaad is immers uiteindelijk altijd een mislukking. De bevrediging, die zij biedt, houdt op in de voltrekking. Zij is slechts van belang in de voorbereiding en in de uitvoering van de daad. Als puur lichamelijke daad laat zij niets na aan blijvende bevrediging.

Men vraagt zich daarom af, of er wellicht een diep, affectief verband bestaat tussen dood en Eros. De gedachte is gerechtvaardigd, omdat het omgekeerde eveneens waar schijnt te zijn, n.l. dat de dreiging van den dood de erotiek stimuleert. Daarvoor pleit bijv. de opmerking, welke Axel Munthe maakt in het verband van de in zijn *Story of San Michele* verhaalde geschiedenis van de pest te Napels, dat Eros het sterkst is, waar de dood heerst. Haar belang ontleent deze opmerking aan het feit, dat zij bij Munthe niet maar een losse opwelling is van een artistiek temperament. Men kan van dezen opmerksamen observator van den dood, die zich als medicus over zo menigen stervende gebogen heeft, om te trachten den dood op zijn geheim te betrappen, wel aannemen, dat de doodsdreiging grijpen doet naar erotische compensaties. Toch komt men weinig verder, wanneer men op grond van soortgelijke overwegingen besluit tot een wellicht biologisch gefundeerd verband tussen Eros en doodsangst. Het gaat erom, dat verband op te helderen, niet om het een min of meer mythischen vorm te geven. Een



bijdrage tot zulk een opheldering geeft in het speciale geval der Marind de houding, die deze lieden zelf aannemen tegenover sexuele promiscuïteit. Terwijl men verwachten zou, dat zij haar prijzen als het hoogste goed, duiden zij haar merkwaardigerwijze een enkelen keer aan met de uitdrukking *dom bombari*, d.i. verkeerde gewoonte. Vanwaar deze benaming, die zo onverwacht aansluit bij de meer dreigende aspecten van het sexuele? Er blijkt in ieder geval uit, dat de vertolking van de wereld en het kosmisch gebeuren in de taal van het sexuele als oplossing van het conflict, waarin de mens staat, niet volkomen is en op één of andere wijze bedenkingen wekt van morelen aard. Nu is het sexuele het middel, waarin de mens, ofschoon als subject in de toeëigening der geliefde actief schijnend, zijn subject-zijn vergeet in een roes. Is het mogelijk, dat de roes, waarin men in den ritus sexuele gemeenschap heeft gehad met personen, tot welke men niet in zulk een persoonlijke relatie staat, waardoor de genoten intimiteit tot meer dan een puur lichamelijke gemeenschap wordt, ten slotte leidt tot schuldgevoelens vanwege die verloren subjectiviteit, welke, omdat zij niet als schuld erkend mag worden, den vorm aanneemt van doodsgedachten?

Voor deze veronderstelling pleit, dat de uitdrukking *dom-bombari* wijst op de aanwezigheid van schuldgevoelens. Voorlopig moet echter deze veronderstelling, op welke wij later terug komen, van een vraagteken voorzien blijven. Hier is het voldoende, erop gewezen te hebben, dat de doodsdreiging zich zelfs daar gevoelen doet, waar het leven zich het meest onweerlegbaar manifesteert. De dood is overal en meest van al interesseert ons hier de vraag, hoe de mens die dreiging overwint door te geloven aan een voortbestaan na den dood. Hoe komt hij daartoe? Er valt stellig nog wel iets meer van te zeggen, dan dat de gedachte aan den dood „einfach unfaszbar” is. Dieper dan deze onbegrijpelijkheid en onnatuurlijkheid van den dood steekt, naar in het voorgaande bleek, zijn bedreiging van het ganse bestaan met zinloosheid en die bedreiging is een zeer reële, dank zij den dode, in wien de dood den mens tegemoet treedt. Met dien dode, zo werd opgemerkt, moet de mens iets beginnen. Hij kan er van alles mee doen, behalve hem weggooien als een afgedankt stuk vuil. Dat kan hij onmogelijk. Hij moet hem om zijns zelfs wil eren en herdenken. Daarmede is de noodzakelijkheid van het doden-ceremonieel gegeven. Niet echter de noodzakelijkheid van het geloof aan het voortbestaan van den dode. Het argument, dat Preusz daaraan ontleent, om de juistheid van mededelingen, dat men niet in het voort-

bestaan na den dood gelooft, te betwijfelen, heeft alleen waarde, zo deze ceremoniën slechts zin hebben, indien men gelooft, dat de dode voortleeft. Zulk een zin hebben zij echter ook, zo men daar niet aan geloven zou. Zij moeten uiteindelijk niet de doden helpen, maar de levenden, die over hun angst voor den dood heen geholpen moeten worden. Een andere kwestie is, dat die aldus geëerde en herdachte dode lokt, om in zijn voortbestaan te geloven. Wanneer die dode levend is, krijgt al hetgeen men aan hem doet dieper zin en betekenis, wint het ceremonieel ook aan vertroosting voor hen, die zich hier aan den dood geconfronteerd weten. Die dode, zoals hij daar ligt, is een verschrikkelijk ding. Hij ontkent de harmonie van het bestaan, die men zo krampachtig als reëel had vastgehouden. Hij doorbreekt de gehele levenshouding. Men kan haar slechts redden, door haar weer aan hem te realiseren. Kan men de finaliteit van den dood aan hem ontkennen, hem opnemen in de totale harmonie, doordat hij weer erkend kan worden als deel van den kosmos, dan heeft men het gewonnen. Dat moet deze dode, als het enigszins kan, worden.

Hij moet dat worden, maar hoe lukt dat? Hoe krijgt het levend-zijn van den dode werkelijkheidskarakter? Het is niet genoeg, dat hartgrondig te wensen; men moet het ook kunnen geloven. Is er iets in de sfeer rond den dode, dat buiten de noodzaak voor de levenden om zijn levend-zijn te ontdekken, aan het ontstaan dier verwachting werkelijk medewerkt? Het feit immers van de snel intredende ontbinding staat met dat geloof in schrille tegenspraak. Een dier, dat sterft, ontbindt evenzeer en men denkt er niet aan — behoudens bijzondere gevallen — in het voortbestaan van dat dier te geloven. Men vindt in dit alles niets, dat tot aanmoediging strekt van het geloof in het voortbestaan van den dode.

Er is echter nog een andere zijde aan het geval. In het voorgaande werd gewezen op de analogieën tussen den angst voor de wereld en den angst voor den dood. Wereld en dood kunnen zowel lokken als verschrikken, met dien verstande, dat bij de één het accent valt op het lokken, bij den ander op de verschrikking. Men vindt dezelfde elementen in den dode verenigd. Hij is afschrikwekkend, maar men moet hem bewenen. Het liefst zou men hem zo weggooien, maar men moet toch met hem bezig blijven. Dat is de basis van de ambivalente verhouding, welke Freud in het animisme tegenover de doden heeft opgemerkt. Evenwel, zoals Freud haar beschrijft, is zij als commentaar op die

ambivalentie ongetwijfeld uiterst leerzaam, maar zij raakt niet aan de noodzakelijkheid, waarmede zij optreedt bij den mens, wiens eigen bestaan door den dode in zijn zin wordt bedreigd. In die beschrijving is het ontstaan dier ambivalente instelling sterk afhankelijk gebleven van parallel-verschijnselen uit de psychopathologie. Zij is echter reeds gegeven in de hulpeloosheid van den mens, die een dode heeft, dien hij begraven moet, dien hij kwijt moet en dien hij niet nalaten kan te bewenen.

In die ambivalente verhouding tot den dode ontsluit zich de ambivalente verhouding van den mens tot zijn wereld. In den dode wordt het problematieke van het eigen deel-zijn manifest. De dode stelt het probleem van de wereld op de meest drastische wijze. Alle pogen, waaraan hij zijn krachten gaf, is ijdel geweest voor hem. Daarenboven is er de gebeurtenis, die tot zijn sterven voerde: had hij dit niet gedaan of dat, ware hij thuis gebleven, dan zou hij nu nog leven. In zijn dood onthult zich de contingentie van het werelds gebeuren op onontkoombare wijze. Zo wordt de dode van al de weerstanden, die de mens in de wereld ontmoet, de meest gevaarlijke. Men vindt in hem het algemeen karakter van den weerstand duidelijk terug. Hij deelt in de geheimzinnigheid, waarin de eigenwilligheid van het object zich hult. Men moet zich immers met dien dode bezig houden en met hem praten. Meer dan het object lokt de dode tot praten. Tegenover hem kost de semi-personificatie, die zich in het praten aan het object voltrekt, geen moeite. Men kan er met zulk een semi-personificatie zelfs niet volstaan. Door zijn herkomst is hij reeds persoon en in het toespreken moet men hem wel min of meer als levend voorstellen. In het klagen, in het gedenken, in het toespreken wordt de verleiding, hem ook als levend voor te stellen, sterk. Wanneer die dode niet leeft, wordt al, wat men met hem doet, uiterst griezelig.

Een afdoend antwoord op de vraag, hoe men den dode als levend denken kan, is hiermede echter nog niet gegeven. Men komt met al deze dingen niet verder dan tot de grens; haar overschrijden, doet men niet. Dat wordt eerst mogelijk, wanneer men zich verdiept in de vraag, wat er geschiedt, wanneer de mens dien dode eenvoudig wegwerpt, wanneer hij hem niet gedenkt en aan de roepstem om zich met hem bezig te houden geen gehoor geeft. Wanneer men zakelijk zeggen zou: „Dood is dood en voort ermee!” De verleiding, aldus te handelen, is er ongetwijfeld ook. Men wil niet aan den dood herinnerd worden, dus weg

met den dode. Dan echter zou de dode ongetwijfeld terugkomen. Er steekt een griezelig stuk waarheid in de voorstelling van den onbegraven dode als revenant. Die onbegraven, vergeten dode activeert den eigen doodsangst. Hij zegt tot den man, die vergat: „Met u gaat het net zo. Zinloos is heel uw doen en drijven. Gij sterft ook en men gedenkt uwer niet. Ge zijt niet waarlijk deel. Ge zijt niet met al!” Die onbegraven dode komt stellig terug en maant zijn familie in den droom, in de angstvoorstelling. De vergeten dode is oneindig veel levender dan de begraven, de beweende dode en men moet hem tenslotte wel eerlijk begraven en bewenen. Die onbegravene wordt een realiteit. Die eist iets. Daarin is de dode levend. Hij eist, dat men hem als levende dode behandelt. Zo niet, de mens zal het merken, want hij heeft zichzelf dood verklaard.

De mens vervalt telkens tot dat dood verklaren. Niet in dien groven vorm, dat hij zijn doden onbegraven laat, maar dat hij ze vergeet. Het gaat ons allen zo en wie veel doden achter zich gelaten heeft, kan soms met schrik bemerken, hoe volkomen hij hen vergeten is, die hem eens zo na stonden. Die schrik is de herkenning van het eigen lot in het lot dier doden. Daarom moet men hen telkens gedenken. Zou het ook niet daarom zijn, dat onze tijd zich zo eindeloos herhaalt in het herdenken van haar doden? Rust zacht, lieve dode. Rust vooral zacht, want wanneer ge het niet doet, verontrust ge mij! In dat verontrusten, in die potentie tot angstaanjaging zijn de doden springlevend. En, o wonder, men moet ze als levend erkennen, om ze dood te houden. De erkenning van hun levend-zijn, van hun macht, maakt hen machteloos. Het is zeer zinvol, wanneer onder de Marind de oude mannen, die leven in de schaduwen van den dood, de zangers bij uitstek zijn van de dodenklacht, de *jarut*. De dood is hun zeer nabij, zij hebben veel doden te gedenken, het grootste stuk van hun leven hebben zij reeds aan den dood afgestaan. Daarin is de dood machtig over hen geworden. Er zijn veel doden, die, na lang vergeten te zijn, weer opduiken en manend vragen, herdacht te worden. Maar de oude mannen gedenken hen al, zij zingen *jarut* en in de treurigheid der dodenklacht verglijdt langzamerhand de angst in gevoelens van harmonie, die wel zonder vreugde, maar zeker niet zonder vertroosting zijn. In de treurigheid om den dode groeit diens realiteit; in het bewenen komt men hem nader, men is met hem samen, de band is hersteld. Wanneer men zelf ook heenreist naar het land der doden, zullen de jongen, die nu ginds joelen en dansen, op deze plaats als oude

mannen zitten en *jarut* zingen. Wat men zelf doet, mag men verwachten ook van anderen te ondervinden.

Het gaat met deze doden als met de phantomen, waarin de wereld zich hult. Ook zij dreigen en dwingen den mens, zich met hen bezig te houden. Hij kan niet los van hen komen, tenzij hij in relatie tot hen treedt. Er is echter ook verschil. De phantomen, waarin de wereld tot den mens treedt, verlokken hem; zij nodigen hem uit te doen als zij. Deze verlokking missen de doden, althans in eerste instantie. Zij lokken op geheel andere wijze. Zij manifesteren zich in hun vragen om herdacht te worden als levend en dat zich als levend voordoen lokt tot erkenning. In die erkenning kan men immers de finaliteit van den dood ontkennen <sup>6)</sup>. Welk een overwinning, aldus het trauma van den dood te kunnen bezweren! De mens kan niet anders dan dien dode van harte als levend, d.w.z. als werkelijk dreigend, te erkennen. Men kan het ervoor over hebben. Hoe meer deze doden dreigen, hoe reëler zij zijn, hoe reëler ook het transitoir karakter van den dood. Men is er volkomen naast, wanneer men deze lieden beklagt om hun vrees voor de doden. In die vrees overwinnen zij hun angst voor den dood.

De aangewezen wijze om hen te erkennen is, dat men hen als levenden behandelt. Daarin ligt de grondslag van het offer. Het geven van eten is de meest krachtige erkenning van dat levend-zijn. Men vindt het overal weer, zelfs bij de Marind, in wier sociale leven het geschenk zo goed als geen rol speelt. Bij gelegenheden, waarop men de doden gedenkt, wordt altijd wat eten voor hen klaar gezet. Dit is in geen enkel opzicht strijdig met hetgeen op pp. 213 vlgg. betoogd werd omtrent den aard van het offer als geschenk. Deze wijze van erkenning der doden als levend door hun datgene te schenken, wat typisch de levende behoeft, bevat van zijn oorsprong af ook deze gemeenschapsgedachte van het geschenk. Men heeft immers met die doden iets te maken, want zij dreigen en dat dreigen is het sterkst bij de eigen doden, die men vergeten heeft, aan wie men in en door het geschenk iets goed te maken heeft, opdat zij als levende doden waarlijk doden zullen worden, die de levenden geen last meer bezorgen. Daartoe moeten zij levend zijn en als bewijs van dat levend zijn eten.

---

<sup>6)</sup> Men denke in dit verband aan het inwrijven van het lijk met sperma bij de Marind en het plaatsen van een beeltenis met het levenssymbool in het hutje in den klappertuin. Zie boven, pp. 152 vlg.

Zo geven de doden aanleiding tot het ontstaan van een tweede categorie van wezens, welke het bestaan bewijzen van een andere dan de empirisch bepaalbare werkelijkheid. Het ligt voor de hand, dat deze doden, in de gevallen, dat men daarnaast wezens kent, die phantomen van den kosmos zijn, geplaatst zullen worden in die zijde van den kosmos, die met de dreiging van den dood het sterkst verbonden is, n.l. de onderwereld. Met haar vinden wij hen dan ook telkens geassocieerd. Deze relatie brengt tegelijk een verzachting met zich van het dreigend aspect der onderwereld. Er blijkt nu ook in den dood een levensmogelijkheid aanwezig, n.l. die van het voortbestaan als dode, waardoor de mogelijkheid zich met de onderwereld te identificeren aantrekkelijker wordt. Het deel-hebben aan het onderwereld-leven, dat tevens het leven is van de doden, wordt hierdoor een levensmogelijkheid.

Dat wil niet zeggen, dat de relatie van de doden met de onderwereld hierdoor zonder meer vaststaat. Hoewel zij doorgaans overduidelijk is, valt het niet moeilijk op allerlei uitzonderingen te wijzen. Ook in het hier behandeld materiaal vallen zij gemakkelijk aan te wijzen. Bij de Ngad'a gaan de door geweld om het leven gekomenen naar *Déva* in den hemel, terwijl de overige doden hetzij in en rond het dorp verblijf houden, hetzij naar de onderwereld gaan, waar *Nitu* hen wacht. De Marind kennen, behalve een dodenland voorbij het gebied, waar de zon ondergaat, ook een dodenland in het uiterste Oosten. Is dat om uitdrukking te geven aan de overtuiging, dat de dode deel blijft nemen aan het leven van de zon? Wij weten het niet en kunnen die vraag evenmin beantwoorden als die, waarom vallende sterren hier met de doden worden geassocieerd. Men kan natuurlijk uit al deze uitzonderingen willen aflezen, dat de doden, die een eigen oorsprong hebben, hierin hun onafhankelijkheid tonen van de symboliek van den kosmos, maar voor zover dit geen vaagheid is, is het stellig een niet verantwoord veralgemening zonder genoegzamen grond. Wij weten het niet. In ieder geval nemen deze uitzonderingen niet de hoofdzaak weg, dat in beide culturen de doden met de onderwereld geassocieerd zijn en op deze associatie het hoofdaccent behoort te vallen.

### III. *De voorouderverering bij de Ngad'a*

De plaatsing van de doden in de onderwereld en in het kosmisch

verband in het algemeen opent de mogelijkheid, dat zij binnen dien kosmos een eigen functie vervullen. Bij de Marind is men daarmede niet ver gekomen. Het is zeer wel mogelijk, dat in het voorouder-karakter van den *dema* een reminescentie aan den dode meespeelt, maar meer dan een zeer vage kan het toch niet zijn. Tussen *dema* en *heis* (dodengeest) wordt een scherp onderscheid gemaakt. Men kan beide soorten van wezens niet als in elkanders verlengde liggend opvatten. In den *dema* een samenvloeiing te zien van het natuur-phantoorn met den dode, gaat reeds te ver, daar van de *dema's* niet gezegd kan worden, dat zij gestorven zijn. Zij hebben zich teruggetrokken en wel verre van doden te zijn, bezitten zij onsterfelijk en onuitblusselijk leven. Zij zijn representanten van den kosmos, wat de dodengeesten nimmer zijn. De laatsten hebben ook geen eigenlijke functie in het ritueel. Alleen in de *dema-wir* treedt een *heis* op, een man met een dodenmasker. Hij is er de vertegenwoordiger van de doden. Zijn optreden laat zich zonder meer verklaren uit het feit, dat zulk een *dema-wir* gehouden wordt op de graven, waarbij men de doden voor het laatst herdenkt.

De Marind vormen hiermede een schrille tegenstelling tot de Ngad'a, bij wie de doden in den vorm van voorouders een belangrijke rol spelen in den kosmos als bewaarders en helpers van den mens. Wel valt uiteindelijk het bestuur over den kosmos toe aan het hoogste wezen en aan de godin der onderwereld, maar in de religieuze praktijk spelen deze doden-voorouders toch de hoofdrol. Hoe, zo vraagt men zich af, is men ertoe gekomen aan deze geesten zulk een belangrijke functie toe te kennen? Waaraan danken de doden deze macht over de wereld? Deze vloeit immers niet onmiddellijk voort uit hun functie van vertroosters der levenden. Hoe komen zij aan deze macht, aan deze vooraanstaande positie?

Wanneer men deze vraag opvat als oorsprongsvraagstuk, is zij stellig onoplosbaar. Men komt dan aanstonds voor een drietal mogelijkheden te staan, die alle een bepaalde mate van waarschijnlijkheid bezitten en van ongenoegzaamheid tevens, het laatste in versterkte mate, dank zij het feit, dat men hier tegelijk te maken heeft met een hoogste wezen, waarvan de oorsprong geheel in het duister ligt. De eerste van de drie mogelijkheden is deze, dat men aanvankelijk een stelsel van kosmische phantomen gekend heeft, wier functie door de doden is overgenomen. De maan-mythe is alsdan een rest van een oude kosmische mythe, waarin men de neiging tot identificatie van den mens met de natuur terug-

vindt. Daartegen pleit echter de volstrekte bewustheid, waarmede men den mens met de maan identificeert, in het leven der maan met haar schijngestalten de fasen van het menselijk leven herkent. Ook het feit, dat de maan in dit alles vooral symbool is van den dood, verzet er zich tegen, in de maanmythe een stuk oude kosmische mythe te zien in den zin van de zonnemythen der Marind. Men kan dan ook evengoed andersom redeneren en ervan uitgaan, dat de maanmythe een groeiend stuk kosmische mythe is, ontstaan door de verdringing van de figuur van het hoogste wezen, in wiens plaats men de dodengeesten is gaan stellen. Een motief voor zulk een terugdringen van het hoogste wezen biedt de tegenzin, zich zo diep te buigen, zich zo volstrekt te bekeren, als dat hoogste wezen, wil het waarlijk zijn functie ten gunste van den mens in zijn conflict kunnen vervullen, noodzakelijk eist. De doden stellen ongetwijfeld lager eisen dan zulk een innerlijke bekering. Zij zijn helpers en hun autoriteit is geen absolute; zij eisen slechts, dat men zich met hen bezig houdt. Het ontstaan van de nieuwe mythe is alsdan het gevolg van een partiële verdringing van het conflict, van de disharmonie, waarin de mens staat. Daarnevens staat echter de derde mogelijkheid, welke evenveel recht heeft, dat door de aanwezigheid van een hoogste wezen met beperkte functie of door enige andere oorzaak, welke ons ontgaat, de zich ontwikkelende mythe van den aanvang af in de dodenvoorstelling is opgenomen en door die dodenvoorstelling tot ontwikkeling is gebracht. Al deze mogelijkheden worden echter van begin af aan doorkruist door het feit, dat de Ngad'a een geschiedenis hebben en de ontwikkeling van de phaenomenologie hunner religie dus beïnvloed is door cultuurvermenging en ontleening op een wijze, die zich geheel aan onze waarneming onttrekt. Men kan geen geschiedenis schrijven zonder historische data en men moet dat ook niet proberen. Het resultaat blijft toch onzeker. Men moet daarom de poging opgeven, het vraagstuk van de zijde der historie te benaderen. Men zal zijn vragen bescheidener dienen te stellen en zich moeten beperken tot den gegeven stand van zaken.

Wat men wel kan vragen, is, waarom de religie der Ngad'a, zoals wij haar leerden kennen, zich in dien vorm handhaaft, wat voor instelling tegenover de werkelijkheid uit dien vorm blijkt. Om het concreter te stellen, waarom handhaven en vereren de Ngad'a, terwijl zij in het bezit zijn van de voorstelling van een hoogste wezen, dien gansen toestel van lagere goden en geesten? De studie van een gebedsreligie heeft ons



overtuigd van de mogelijkheid met behulp van de voorstelling van een hoogste wezen tegemoet te komen aan den existentiëlen nood van den mens, zonder daarbij andere goden en geesten aan te trekken, zonder in conflict te geraken met een logische interpretatie van de natuur en het verloop der dingen. Dat de Ngad'a daarbij overtuigd zijn van het voortbestaan van de doden is een voorstelling, die met dat geloof in een hoogste wezen niet in conflict behoeft te komen en daarmee zeer wel geharmoniseerd kan worden, zonder dat het ontaardt in animisme, waarbij de doden de natuur beheersen en optreden als de beschermers van het dorp. Voor dat naast elkander bestaan van twee categorieën van voorstellingen, waarbij de ene feitelijk de betekenis en macht usurpeert van de andere, moet toch een reden zijn, die in het systeem, zoals het thans geldt en werkt, aanwijsbaar is. Zonder zulk een reden zou men immers de nu heersende visie op de werkelijkheid reeds lang voor een meer rationele geruimd hebben, zou men in al die geesten en zielen evenzeer bedrog en onverstand onderkend hebben als de reformatie deed in de toen heersende vormen van heiligen-verering. Dat men zulks hier niet doet, bewijst, dat deze dingen zin hebben en in de levenshouding, waarin men staat, noodzakelijk zijn.

Van groot belang in deze geestelijke structuur is de maanmythe. Zij beheerst er den achtergrond van. De voorouders zijn identiek met de maan of hebben een maan-karakter. Het laatste is ook het geval met *Déva*, die zonder zelf de maan te zijn, toch telkens de gedaante van de maan weerspiegelt. Hij doet dat zowel in zijn uiterlijk (de lange, witte baard, de gouden en ivoren ringen, de gouden kleding en troon, de tas van geitenvel en het lichtend aangezicht) als in zijn identiteit met den langgehoorden offerkarbouw (men denke aan *Djara Masi*) en in zijn rol in de mythe van den zeer snel opgroeienden knaap, wiens palmwijn hij steelt en dien hij tenslotte zegent met rijkdom van goud en karbouwen. Die relatie met de maan blijkt ook in het feit, dat *Déva* het stervensuur der mensen bepaalt, dat hij zowel leven geeft als dood. Vanaf de geboorte bepaalt hij het stervensuur, terwijl hij ook den mens zijn ziel geeft <sup>7)</sup>. Men zal het verband met de maan hier vrij duister achten. Toch is het hier niet ver te zoeken. Het leven van den mens wordt zeer uitdrukkelijk vergeleken met de maanfasen <sup>8)</sup>. De mens sterft,

---

7) Anthr. 24, pp. 833, 837, 838.

8) Boven, p. 170.

zoals de maan sterft en zoals de maan telkens tot nieuw leven komt, baart ook de mens telkens nieuw leven. Er is daarmede een zekere bepaaldheid in zijn levensduur naar begin en einde en die bepaaldheid vindt hier haar uitdrukking in het feit, dat *Déva* de ziel en daarmede het leven schenkt, maar ook bij de geboorte het uur van sterven bepaalt. Hij beheerst dat stervensuur zo vast, dat zelfs de boze tovenaars daar niets aan veranderen kan en eerst verlof moet vragen aan *Déva*, wil hij iemand doden<sup>9)</sup>. In de bepaling echter van dat uur reeds bij de geboorte ligt iets van de ijzeren en noodlottige wetmatigheid besloten, waarmede de mens sterven moet, zoals de maan sterven moet. Men merkt er bovendien weinig van, dat *Déva* der mensen leven op hun bede verlengt, al mag de goede mens op een lang leven rekenen en de kwade op een spoedigen dood als vergelding voor zijn boze werken. Twee motieven strijden hier om den voorrang. Het ene is dat van het lot, van het nu eenmaal zo bepaald zijn, het andere is dat van *Déva's* soevereine scheppersmacht. De parallelie met het maan-gebeuren, de opname van *Déva* zelf in den symbolenkring van de maan, betekent een duidelijke beperking van zijn vrijmacht. Die is geamendeerd door zijn partiële identiteit met den kosmos, waarover zo dadelijk nader. Eerst dienen wij ons verder bezig te houden met de maanmythe.

Het is duidelijk, dat de maanmythe de enige natuurmythe van betekenis is onder de Ngad'a. Identiteit van mythische figuren met andere objecten dan de maan komt wel voor, maar speelt geen belangrijke rol in het leven der Ngad'a. Zulke personificaties vindt men voor de zon, voor den wind en voor enkele sterren. Men doet er weinig mede. Onder de personificaties der sterren zijn er zelfs, die een uitgesproken maankarakter hebben. Zo bijv. *Bavarani*, die deel uitmaakt van een twistend broederpaar. De grote betekenis van de maan als kosmisch symbool blijkt, behalve uit de reeds gememoreerde relaties van *Déva* en de voorouders met de maan, uit de aanroeping, die haar ten deel valt bij het *reba-feest*, uit de versiering van de *ngad'u*, uit de maansymbolen, die de deelnemers aan het zweepspeel dragen tijdens de besnijdenis-ceremoniën en uit zoveel andere dingen meer. De maan, met haar door de beide broeders tot uitdrukking gebrachten strijd tussen de maanfasen, is in allerlei opzichten zinnebeeld van het menselijk leven met zijn wassen en afnemen, zijn strijd en eeuwige vernieuwing. In deze symboliek, waarin

---

<sup>9)</sup> Anthr. 32, pp. 354 vlg.

de maan als symbool van *Déva* en ook van een figuur als *Bavarani* den kosmos in haar totaliteit representeert, wordt de eenheid van mens en kosmos op treffende wijze tot uitdrukking gebracht. Het lot van den mens is één met den gang der wereld. Hij heeft zichzelf daarmee in den kosmos herkend. De manier, waarop dat geschiedt, is echter een fundamenteel andere dan die der Marind. In de plaats van een den geheelen kosmos omvattend systeem van symbolen heeft men hier alleen dat maansymbool, dat veelmeer een samenvatting is van den eigen levensgang en den kosmos, dan een weergave van den laatste in zijn verschillende facetten. Daarbij komt, dat dit maansymbool in hoge mate ondoorzichtig is. Alleen op het *reba*-feest (en mogelijk ook bij het besnijdenisceremonieel, waar maansymbolen een belangrijke rol spelen in de versiering tijdens het zweepspeel; we weten er echter te weinig van, om daarover met zekerheid te kunnen oordelen) vindt de nauwe band, die mens en maan verbindt, uitdrukking, die voor ieder verstaanbaar is. Bewust is ook de identificering van mensenleven en maanleven. Doch de zo belangrijke relaties van *Déva*, van de *ngad'u* en van de voorouders met de maan, blijven volkomen verhuuld. Wat mag daarvan de oorzaak zijn?

Men zal wel niet ver mis zijn, wanneer men deze zoekt in het feit, dat de maan als symbool van het leven het beeld biedt van leven naar den dood toe. De maan is het symbool van de onafwendbaarheid van den dood. De relaties van *Déva* met de maan zijn daarvoor typisch. De gedachte aan de maan is onvermijdelijk verbonden met de dreiging van den dood. Dat zij daarnevens is geassocieerd met goud en rijkdom, doet aan dat feit niet af, want al die rijkdommen van de maan zijn van voorbijgaanden aard; zij worden in de mythe tenslotte weer geroofd door de representanten van de donkere maan. Wanneer wij dan ook in al die voorouder-figuren trekken vinden, die ons aan de maan herinneren — gemeenlijk zelfs zo, dat wij niet zonder meer kunnen zeggen, dat deze voorouders identiek zijn met de maan en moeten volstaan met de conclusie, dat zij met de maan iets gemeen hebben — ligt het voor de hand, dat die betrekking met de maan iets te maken heeft met de doods dreiging, die in haar belichaamd is. Dat verklaart dan tevens, waarom dat maansymbool zo sterk verhuuld is en alleen door nauwkeurige analyse van een groter aantal mythen kan worden ontdekt. De doods dreiging in deze figuren mag niet geweten worden. Daarom is in zulke mythische figuren als *Lado Manu* en zijn vrouw, *B'agi Soka* en

zijn slaaf, *Vidjo* en *Vadjo*, *Téru* en *Téna*, *Oba* en *Divva* en al die andere voorouders de daarin tot uiting gebrachte relatie met de maan duister voor de mensen zelf.

Het maansymbool omvat echter meer. Het is met de doodsdreiging niet afgelopen. De maan is als symbool van het hoogste wezen en als hemellichaam ook representant van den kosmos en het is daarom wel niet te veel verondersteld, wanneer wij menen, dat zij in haar doodsdreiging tegelijk de dreiging van den kosmos, van de wereld mede omsluit. Daarop wijst ook het feit, dat deze met de maan geliëerde voorouders evengoed als *Déva* macht hebben in de wereld en in den kosmos. Elke dreiging is, wanneer zij ernstig genomen wordt, tenslotte doodsdreiging. Zij moet ergens vandaan komen en wanneer wij de maan hier met het hoogste wezen geassocieerd vinden, ligt het voor de hand, die doodsdreiging te beschouwen als uitgaande van de totaliteit, van de wereld. Daarin heeft deze dreiging tegelijkertijd een milder karakter gekregen, want omdat zij uitgaat van den kosmos, verzekert zij den mens tevens van zijn deel-hebben aan dien kosmos, van zijn verbondenheid met alle dingen naar de wijze, als op p. 181 werd uiteengezet.

#### IV. *Het hoogste wezen bij de Ngad'a*

De vraag is nu, hoe men tot dit alles komt. Vanwaar deze verborgen conflicten, die uit dit symbool spreken? De vraag, die hiervoor gesteld werd, waarom de Ngad'a deze veelheid van geesten behoeven, terwijl ze toch een hoogste wezen kennen, dat hun de mogelijkheid biedt tot oplossing van het innerlijk conflict, keert hier in verscherpten vorm terug. Vanwaar deze heimelijk dreigende voorouders? Is het wel werkelijk zo, dat de Ngad'a dit conflict kwijt kan aan zijn hoogste wezen en zo ja, wil hij dat ook? Op de laatste vraag komt het stellig het meest aan. De aard, aan het hoogste wezen toegekend, is zeker niet onafhankelijk van hetgeen men van dat hoogste wezen hoopt en wil. Het is daarom beter eerst stil te staan bij de vraag van de meest beperkte strekking en na te gaan in hoeverre de mens hier inderdaad met zijn noden bij het hoogste wezen terecht kan. Men kan in dat hoogste wezen zonder twijfel een parallel zien van het christelijk godsbegrip, maar heeft het daarom een overeenkomstigen inhoud? Zeer duidelijk niet. Treffend is al aanstonds de veel minder nauwe relatie van *Déva* met de

doden dan die tussen den in Christus ontslapene en zijn God. De laatste gaat ten hemel; hem wacht het nieuwe Jerusalem, waarvan de ziener van Patmos getuigt: „En een tempel zag ik in haar niet, want de Heer God, de Almachtige, is haar tempel, en het Lam. En de stad heeft de zon en de maan niet van node, dat die haar beschijnen, want de heerlijkheid Gods verlicht haar en haar lamp is het Lam” (Openb. 21 : 22 vlg.). Het leven, dat op aarde naar God zich gekeerd had, wacht de bekroning van die be-kering in het aanschouwen Gods, in het wandelen in het licht zijner heerlijkheid.

*Déva*, hoewel schepper en Heer boven genoemd, is ook niet op dezelfde wijze transcendent als de God van het Christendom. Wij wezen reeds op de relatie met maan en karbouw. Soms is hij identiek met den stamvader der mensheid. In deze dingen is hij min of meer identiek met den kosmos zelf, gelijk ook de meeste versies van de scheppingsmythe uitwijzen. Nog veel sterker is dat het geval in de wijze, waarop men hem aanroept, n.l. in combinatie met *Nitu*, soms zelfs als *Nitu-Déva*. Kan deze manier van aanroepen iets anders beduiden, dan dat men in deze twee den totalen kosmos wenst aan te roepen? Het is altijd *Déva* boven en *Nitu* beneden, tot wie men zich wendt. Alleen wanneer men hem aanroept zonder offer, gelijk een enkele keer geschiedt in gevaren, in plotselingen groten nood en in zwaar ongeluk, blijft de vermelding van *Nitu* achterwege. Dan zegt men: „O, Heer, verwijder alle kwaad van ons, doe weg van ons alle onheil!”<sup>10)</sup> Dat echter is uitzondering, ofschoon in het verband met het grote gevaar, waarin het wordt uitgesproken, zeker niet zonder betekenis. De regel is de aanroeping in combinatie met *Nitu* en dat dit wel degelijk wijst op een identificeren met den totalen kosmos, blijkt, wanneer men in het randgebied der Ngad'a komt, waar *Nitu* en *Déva* tot één godheid worden<sup>11)</sup>, dan wel *Nitu* als evenzeer van oudsher bestaande wordt erkend als *Déva*<sup>12)</sup>. Men spreekt ook van Vader *Déva* en Moeder *Nitu*; één der aanroepingen localiseert hen zelfs in resp. den zevenden hemel boven en de dertigste verdieping beneden, aldus in hun woonplaats weer een maanmotief invlechtende. Men mag op grond van dit alles natuurlijk niet zonder meer zeggen, *Déva* is de hemel en *Nitu* is de aarde. Van de

---

<sup>10)</sup> Anthr. 32, p. 377.

<sup>11)</sup> Id., pp. 371 vlgg.

<sup>12)</sup> Id., p. 369.

laatste is dit wel juist, maar bij *Déva* ware het een miskenning van het feit, dat hij meer is dan alleen hemel. In werkelijkheid bestaat naast *Déva*, die de hemel is, ook *Déva*, die als schepper het al der dingen in zijn hand houdt. Maar het één is er niet zonder het ander en het kan niet missen, dat *Déva* in zijn waarlijk hoogste wezen zijn wordt beperkt door deze identificatie van *Déva* met een stuk kosmos. Dat blijkt ook wel. Zijn functies beperken zich in hoofdzaak daartoe, dat hij de wereld en den mens geschapen heeft, dat hij eertijds zon en vuur aan de mensen gaf en nog regen en zonneschijn schenkt, dat hij het stervensuur der mensen bepaalt, de goeden beloont en de kwaden straft. Maar hij is geen God, die de haren des hoofds alle geteld heeft, geen hemelse Vader, zonder wiens wil geen musje valt en tot wien men moet bidden zonder ophouden.

Men wendt zich dan ook betrekkelijk zelden tot *Déva*. Slechts één keer wordt hij aangeroepen tijdens de *reba*-viering. Voorts offert men hem, wanneer alle andere dingen gefaald hebben, bij aanhoudenden storm en regen, alsmede bij veepest en na een droom, dat men in strijd geraakt met een voornaam persoon of door een karbouw op de horens wordt genomen, welke dromen gelden als teken, dat men *Déva* heeft beledigd. In dit verband maakt Arndt nog melding van een offer met gebed om regen, dat volgens zijn informant ook tot *Déva* is gericht; *Déva's* naam wordt er echter niet in genoemd<sup>13)</sup>. In „*Déva*, das Höchste Wesen” vermeldt hij nog een tweetal offergebeden bij ziekten, die beschouwd worden als straf van *Déva* wegens begane zonden<sup>14)</sup>. Daar blijkt ook, dat in het door de naburige Nagé beïnvloed gebied *Déva* aangeroepen wordt, wanneer men een karbouw slacht<sup>15)</sup>. Voorbeelden van zulke aanroepingen worden evenwel niet gegeven en het gebruik zelf herinnert meer aan de identiteit van *Déva* en karbouw dan dat het wijst op een bijzondere plaats van *Déva* in het religieuze leven. Tenslotte dient hier herinnerd te worden aan de aanroeping van *Déva* in ogenblikken van gevaar en groot ongeluk, de enige gevallen, waarin men zich tot hem wendt, zonder hem te offeren en zonder tegelijk den naam *Nitu* te vermelden. In verreweg de meeste offergebeden wordt de naam van *Déva* niet genoemd en of onder den naam

---

<sup>13)</sup> Anthr. 26, pp. 702 vlgg.

<sup>14)</sup> Anthr. 32, pp. 200 en 203.

<sup>15)</sup> Id., p. 370.

Moeder(s) en Vader(s) ook *Nitu* en *Déva* begrepen zijn, staat te bezien <sup>16)</sup>. Indien het waar is, blijkt daaruit alleen een verdere mitgering van *Déva's* hoogheid, doordat hij bij de lagere geesten min of meer wordt ingelijfd.

Dit laatste houdt intussen niet een gebrek aan betoon van eerbied in. Veelmeer is het eerbetoon van *Déva* zo ingericht, dat het een regelmatig aanroepen van zijn naam uitsluit. „Der Name *Déva's* wird immer leise ausgesprochen, auch beim Opfer; die Kinder sollen ihn nicht hören: sonst musz geopfert werden. Dasz beim christlichen Unterricht der Nama *Déva's* immer wieder laut ausgesprochen wird, erregt bei den Eingeborenen oft Miszfallen” <sup>17)</sup>. Deze uitspraak van Arndt is intussen in zoverre onduidelijk, dat ze niet in overeenstemming schijnt met het feit, dat men den naam van *Déva* ook gebruikt om te vloeken of te vervloeken. Geschiedt dat eveneens buiten aanhoren van kinderen? Bedoeld is met dit tabu waarschijnlijk het vroom gebruik van dien naam, dat zich in de eerste plaats richt tot den hoogsten *Déva*, terwijl in andere gevallen ook de lagere *déva's* bedoeld kunnen zijn, met welke een veel vertrouwder verhouding bestaat.

Deze lagere *déva's* betekenen weder een belangrijke inperking van *Déva's* hoogheid. Zij brengen den groten *Déva* verslag uit over het gedrag der mensen, de door hen gehoede karbouwen. Hun meest eigenlijke strekking is kennelijk een relatie te leggen met *Déva*, zonder dat de mens daarin onmiddellijk aan diens grootheid en majesteit wordt geconfronteerd. In den kleinen *déva*, den huis- of persoonlijken *déva*, heeft de godheid iets vertrouwds, waaraan het numinose grotendeels ontnomen is. Men kan met deze lagere *déva's* gemakkelijker omgaan. Men stelt hen dan ook voor als gehuwd en in alle dingen geheel menselijk.

Zo is de hoogheid van het hoogste wezen in belangrijke mate weggenomen. Het verschil tussen dit godsbegrip en het christelijke is evident. Dienovereenkomstig is ook de houding van den mens hier een andere. Niet alleen, dat hij het hoogste wezen maar zelden aanroept, ook de wijze van aanroepen is anders. In geen der vermelde offergebeden vindt men die innerlijke gebrokenheid en dat besef van eigen schuld en tekort schieten weer, die zo kenmerkend zijn voor het

---

<sup>16)</sup> Zie boven, p. 206.

<sup>17)</sup> Anthr. 32, p. 377.

christelijk en ook het oud-Israëlitisch gebed. Er is integendeel een armoede aan verinnerlijking en een gebondenheid aan het pragmatisch heil, die zeer opvallen en dit gebed karakteriseren als een sterk naar het uiterlijke gericht streven. Al belet de formulering van die behoefte aan materieel voordeel niet, daar doorheen de behoefte aan iets meer en hogers dan het materiële te zien, men zou toch verkeerd doen, aan deze sterke binding aan het pragmatische geen aandacht te schenken. Van de talloze door Arndt verzamelde offergebeden is er niet één, dat niet op dien materiëlen voorspoed uitdraait of verzuimt alles te vragen, wat men op dit gebied maar hopen kan. Wel zeer frappant is het, dat daarin de gebeden, behorende bij offers, welke aan *Déva* gebracht worden in geval van onheil, dat den mens als straf *Déva's* op zijn zonde getroffen heeft, in het geheel niet verschillen van de overige gebeden. Wij laten de beide door Arndt verzamelde en daartoe strekkende gebeden hier volgen<sup>18)</sup>.

Het eerste luidt aldus: „Hier opfern wir dir, Höchster Herr [N.B., de naam *Nitu Déva* wordt hier niet genoemd, wel echter in de door Arndt's informant gegeven inleiding op het gebed], bringen es dir dar, Herrscher, damit du essen kommst den Kopf des Kerbauen und die Leber des Kerbauen; verziehe nicht deine Wangen (vor Unmut), ziehe dein Gesicht nicht in düsteren Falten (vor Zorn); damit du kommest und die Kleinen schüttest und deine Kinder bewahrest, komm und stelle dich hinter uns, stelle dich zur Seite (zum Schutze), damit wir ein hohes Alter erreichen, ein Alter, bis wir eine Glatze haben; dem, der uns hindernd in den Weg tritt, gib einen gehörigen Fusztritt, erhebe deine Hand und versetze ihm einen Schlag! Fluch dem verderblichen [polo]! Vertilge ihn!”

Het tweede gebed, dat behoort bij een zoenoffer voor bloedschande tussen moeder en zoon, luidt als volgt: „Hier Mutter und Vater, du, der Herr [hier eveneens wordt de naam *Nitu Déva* niet in het formulier zelf genoemd, maar wel in de daarop door informant gegeven inleiding], der uns gelehrt und befohlen, dasz wir keine Abwege gehen und keine krummen Pfade wandeln, dasz wir gehen den geraden Weg und wandeln den rechten Pfad, komm und isz den Kopf des Kerbauen und die Leber des Kerbauen; wenn es unfehlbar sicher ist, dasz er seine Mutter erkannt, dasz er sich an seiner Gebärerin vergangen, zeig es

---

<sup>18)</sup> O.c., pp. 200, 203.



uns denn an diesem Tag und schicke uns doch Regen, damit du die Kleinen erhaltest und deine Kinder nährest, dasz es wachse und gedeihe und reiche Ernte gebe! Vernichte den [polo]!”

Wat hier erbarmelijk in ontbreekt, is het besef van schuld en zonde, het gevoel van verworpenheid, van waarlijk fout zijn. Men is niet verbroken van hart en aarzelt geen ogenblik, nu men er een karbouw voor geslacht heeft, een lang leven (tot men een kaal hoofd heeft) te vragen. Met dien karbouw is de zaak afgedaan, zonder dat men er innerlijk veel mee te maken heeft gehad. Dit is een ander gebed dan het Christelijke. De innerlijke reiniging en omzetting ontbreekt eraan. De mens geeft zich hier niet op genade of ongenade over aan de absolute autoriteit Gods. Hij onderwerpt zich met innerlijke zelfhandhaving. Dit klopt ook met de gehele opvatting van den toorn *Déva's*. *Déva* toornt niet over alle kwaad, maar alleen als het werkelijk de spuigaten uitloopt: „*Déva* straft auch die Menschen; wenn wir Böses tun, z.B. viel und häufig stehlen, häufig Ehebruch begehen, viel Menschen rauben und verkaufen, Verrat an den Heimgenossen üben und Geld dafür nehmen, dan wird *Déva* uns strafen, damit uns ein Unglück treffe, dasz unsre Familie aussterbe bis auf den letzten Mann”<sup>19)</sup>. De daar gegeven toelichting op de algemene uitspraak, dat *Déva* het kwaad straft, is van te meer belang, omdat deze uiteenzetting komt van Dou Sai, die onder al Arndt's informanten stellig de meest religieuze persoonlijkheid is. Men vindt hierin typisch bevestigd, wat men zo vaak hoort van zendelingen, dat het den heiden ontbreekt aan echt zondebesef. In de verhouding van den mens tot *Déva* ontbreekt de innerlijke verdieping, die hem dringt tot bekering, tot innerlijke omzetting, waarbij hij ontdekt wordt aan eigen verwerpelijkheid, maar ook komt tot de vreugdevolle verzekerdheid van zijn verbonden zijn met God. Eerst in die innerlijke verdieping verliest het conflict van den mens met zijn wereld zijn belangrijkheid, waarin zij de bevrijding brengt, welke den mens losmaakt uit de spanning, waarin de door hem ontwaarde verenkeling hem plaatst.

Die innerlijke verdieping ontbreekt den Ngad'a. Er is wel een begin van bewustzijn, dat er iets fout is, doch hij is voldoende gehard, om dat niet te diep te laten doordringen. Hij wordt door het feit, dat hij zichzelf een ander weet dan dien, die hij schijnt, niet ontredderd en

---

<sup>19)</sup> Anthr. 31, p. 896; vgl. ook 32, p. 200: „Diebe, die viel steheten”.

zelfs niet daaraan ontdekt. Hij blijft altijd wel een beetje braaf. *Déva* wordt ook niet zo spoedig boos en is met een offer vrij eenvoudig te verzoenen. Daarmede is nog niet gezegd, dat de Ngad'a het in hun leven met het kwaad licht nemen. Zedelijk zijn zij een vrij hoogstaand volk. Er is geen sprake van, dat zij van hun begeerten, gelijk de Marind, een cultus maken. Zij weten zich onderworpen aan wel-geformuleerde ethische regels; zij stellen alleen geen al te overdreven eisen aan de naleving daarvan. Dat blijkt wel uit de formulering, die men geeft aan den toorn van *Déva*. Het gevolg van dit alles is noodzakelijk een zekere ingenomenheid met eigen deugden en gedrag. Dat is op zichzelf een zeer plezierig ding. Men behoorde hen daarom eigenlijk te benijden. Zulk een levenshouding is immers het hoogste, wat de mens aan gelijkmoedigheid bereiken kan. In hoofdstuk VI is nu erg gemakkelijk aangenomen, dat de mens tot het inzicht komt van eigen onvermogen en verwerpelijkheid, maar is dat wel zo? Experimenteel laat zich waarschijnlijk zelfs bewijzen, dat het merendeel der mensen, ook van de moderne mensen, ervan overtuigd is, dat zij zo kwaad niet zijn. Is die ontdekking van eigen onvermogen en verwerpelijkheid niet eerder een karakterzwakheid, een min of meer abnormale praedispositie, welke het gevolg is van een gebrekkige inpassing van den mens in zijn wereld?

Doch de zelfgenoegzaamheid van den mens, zeker die van den modernen mens, is een wankel bezit. Geen mens, die den moed heeft door te dringen tot het eigen innerlijk, ontkomt aan den schrik over eigen moord- en roofzucht, over den libidineuzen aard zijner wensen, over den haat, den nijd en de leugenachtigheid, die hier wonen. De kwestie is hoofdzakelijk, dat men er niet toe doordringt. Niemand kan het tenslotte verdragen, de verhouding tussen zich en zijn wereld te zien in het licht van de tekortkomingen van zijn Ik. Wie zich daarop bezint, komt onder den druk der schuld, activeert den angst, ontdekt de verenkeling. Men moet er niet aan herinnerd worden. Den modernen mens lukt dat voortreffelijk. Hij staat in het vele, hij heeft het vele met beide handen naar zich toe gehaald in het gedruis, waarmee hij zich omringt. Hij is in staat zich constant aan het vele te vergeten, niet door er zelf een plaats in te bekleden en erin werkzaam te zijn, doch door er zich door te laten bezig houden. In al de dingen, die hij jachtig najaagt in bioscoop en krant, in sport en dans, in jasz en swing en al de duizend beuzelingen van het moderne leven, waar hij tussen fladdert als een bezige bij tussen de bloemen, is hij aldoor geaffaireerd

doende zichzelf vergetend te verliezen. Hij is nimmer alleen; als een onvermoeide kindermid staat van den ochtend tot den avond de radio gewillig gereed om hem bezig te houden en hem te wiegen van links naar rechts en van rechts naar links. Het zichzelf vergetend verliezen is hem waarlijk niet moeilijk gemaakt en het is alles zo ingericht, dat deze warrelende en toeterende onzinnigheid de illusie wekt van doodnormaal te zijn. Hoe normaal zij is, bewijzen de liefst gekleurde plaatjesverhalen, waarmede niet alleen Amerikaanse kranten zijn versierd, die alles slaan, wat de Perzische ridderroman, zoals die tot ons komt in de Indonesische versies van 'Amir Hamza-cyclus en Hang Tuah-verhalen, aan phantasmagorijen te bieden wist.

Dit echter is een punt, dat nog niet aan de orde is. Het verdiende slechts vermelding met het oog op de tegenstelling tot de sfeer, waarin de primitieve mens leeft. Want die — en dat geldt niet alleen voor de Ngad'a maar evenzeer voor de Marind en welken primitieven stam ook — heeft een moeilijk levensgezel. Dat is de stilte. De moderne mens kent haar niet. Hij past er wel voor op. Wanneer hij, om zijn liefde voor de natuur te laven, kamperen gaat, neemt hij bij voorkeur een gitaar mee, zo niet erger. Want die stilte is een lastige kameraad. Zij heeft de kwalijke eigenschap, dat zij spreekt en, mirabile dictu, luid spreekt en voortdurend. Zij laat het hart spreken, zij duwt den mens voortdurend tegen zichzelf op, tegen datgene, wat hij vergeten wilde, wat hij niet weten mocht. De stilte is het meest benauwende phenomeen van het menselijk bestaan. Men moet er iets tegen doen. Ook de primitieve mens moet er iets tegen doen. Hij gaat niet gaarne alleen uit. Maar hoe zou hij de stilte ontlopen, hij, die erin geboren is en erin leeft? Zij is altijd bij hem en zij bevolkt de leegte, die zij schept, met al de angsten, al de lusten, al de lasten, die de mens ontlopen wilde. De stilte is het grondphenomeen van het bestaan van den primitieven mens. Zij activeert voortdurend zijn complexen, zijn verlangens, zijn angst. Het is waarlijk geen wonder, dat deze mens gekweld wordt door symboolvormingen van allerlei aard. Het feit, dat de stilte deze zaken activeert, is het gevolg daarvan, dat de stilte het phenomeen der verenkelling onthult. In de stilte ontdekt de mens het eigen Ik, het anders-zijn. Hij ontwaart het aan zijn alleen-zijn. Als alleen-zijnde mens is hij de andere tegenover het geheel. De verenkelling dreigt hier, omdat er geen tweede is, tot wien hij spreken kan, die de illusie van het samen-zijn wekt. Zodra hij weer spreken kan, doet hij de verenkelling

te niet, is hij samen, wordt hij deel. In het zelf moeten zwijgen spreekt evenwel het andere en ontsluit aldus zijn eenzaamheid voor hem. Die stilte is gevaarlijk. Niemand kan zich aan die dreiging onttrekken. Er is maar één soort mens, die haar zegent en ook werkelijk zegenen kan. Dat is de zuivere: hij ontmoet in haar slechts de eigen zuiverheid. Maar die mens is zeer zeldzaam.

Men meent wellicht, dat dit overdreven is. Men heeft immers zelf bij herhaling in de vakantie de stilte gezocht en haar genoten. Dat feit laat zich niet wegwerken door de opmerking, dat deze ontmoeting met de stilte niet meer is geweest dan een logeren bij haar en geen werkelijk wonen, ofschoon deze tegenwerping zeker niet zonder grond is, evenmin als de vraag, hoeveel uur per dag men werkelijk bij haar heeft doorgebracht. Er is echter een ander element in de ervaring der stilte door den modernen mens dan er is in die van den primitieven. De eerste heeft er de schoonheid in ontdekt. Die ontdekking is van recenten datum. Eerst in de 18de eeuw heeft men haar daar gevonden. Was het niet Malherbe, die na een verblijf van veertien dagen te Fontainebleau (of was het het Bois de Boulogne?) aan een vriend in Parijs schreef: „Je suis malade du vert?” De ontdekking der schoonheid van en in de natuur was eerst mogelijk, toen het normale leven van den mens het stadsleven geworden was, toen de stilte haar macht over hem in het vol-zijn verloren had en de natuur niet langer huisgenoot was. De ontdekking der schoonheid heeft een nieuwe mogelijkheid tot harmonie geschapen met de stilte, een veilige wijze van met haar te converseren. De schoonheid zelf is harmonie en stelt den mens in staat zijn hand in die der stilte te leggen. Nu de stilte schoonheid geworden is, dreigt zij niet meer. Daartoe is evenwel nodig, dat de stilte uitzondering zij, dat men haar slechts ontmoet, wanneer men haar opzettelijk zoekt. De zaak ligt anders, wanneer men in haar woont en zij altijd daar is. Dan zoekt de mens niet haar, maar zij hem. Dan is de mens niet de machtige, die schoonheid in haar tovert en dat doen kan, omdat hij haar daartoe zoekt, maar zij is de machtige, die hem aanspreekt, die hem zoekt en macht over hem heeft.

Van die stilte, die macht heeft, moet de mens af. Hij moet haar ontlopen of hij moet een modus vinden, waarin zij ongevaarlijk voor hem is, waarin zij haar macht over hem verliest. Dat is het probleem, waar ook de Ngad'a voor staat. Een zuiver mens is hij immers niet. Hij heeft er bovendien weet van, dat er tussen hem en zijn wereld iets niet

geheel in orde is. Hij wil het alleen zo erg niet vinden, waarin hij kennelijk ook slaagt, evengoed als hij erin slaagt, de stilte onschadelijk te maken, door haar te bevolken met voorouders en geesten van allerlei slag, met welke hij, ofschoon hij ze ook wel vreest, op goeden voet staat. Hoe gelukt hem dat? Hoe vooral gelukt het hem de kennelijk wel gewekte reflectie zover te bedwingen, dat zij hem niet aan zichzelf en zijn verenkering ontdekt? Dat zij hem niet onthult, dat men er niet komt, wanneer men de dingen onschuldiger tracht voor te stellen, dan zij zijn?

#### V. *De verdringing van het levensconflict bij de Ngad'a*

Er schuilt in deze levenshouding ongetwijfeld een zekere verdringing van den ernst van het conflict, waarin de mens gewikkeld is. Een onderwerping der reflectie blijkt ook daaruit, dat hij voortgaat in zijn talloze geesten en hun macht te geloven, hoewel ze hem soms tot wanhoop brengen, wanneer zij hem in het wichelen teleurstellen. „Da sagen manche: Immer opfern und wieder opfern und nochmals opfern, was hat das für ein Zweck, es ist alles umsonst; gebt ihnen doch Ratten zu essen”<sup>20)</sup>. Wanneer men zich zo bewust is van de ondoelmatigheid der geestenverering, moeten er wel sterke motieven zijn, om er desondanks mee door te gaan, motieven, die een onderwerping betekenen van de reflectie aan een levensideaal. Dit is te opmerkelijker, omdat het geloof in een hoogste wezen een duidelijk vermogen tot reflectie onthult (evenals trouwens deze hartige kritiek). Het is van nut hier een ogenblik stil te staan bij den aard der reflectie, die in deze voorstelling betrokken is. Het hoogste wezen is de Urheber, als schepper de oorzaak van alle dingen. Het geheel wordt daardoor niet alleen verklaard, doordat het een oorsprong krijgt, doch het wordt daarin ook qua geheel samengevat. Het denken heeft hier zijn object nog niet analyserend in stukken ontleed, maar heeft de verbondenheid van het één met het ander krachtig vastgehouden. Die verbondenheid blijkt ook daarin, dat *Déva* niet alleen regen en zonneshijn geeft en het stervensuur bepaalt, maar dat die tegelijk in verband staan met het gedrag der mensen. Als straf kan de dood verhaast, de regen of de zonneshijn ingehouden worden. De mens

---

<sup>20)</sup> Anthr. 24, p. 86c.

is in deze voorstelling in onmiddellijk deel-zijn met het geheel begrepen. De vervreemding van het object, aan de reflectie eigen, is in deze voorstelling overwonnen. En toch kan men van haar niet zeggen, dat zij daarmede verdere reflectie op de wereld en haar aard buitensluit. Want wel schijnt het een ogenblik zo, dat de ponering van het hoogste wezen resp. God als oorzaak van alle dingen ertoe voeren moet, verdere reflectie op de causaliteit uit te sluiten, doch dit valt bij nader inzien niet vol te houden. Wanneer de mens waarlijk in alle dingen de hand Gods ziet, wordt hij genoopt God in alle dingen te kennen en zich geheel aan Hem te onderwerpen. Een dergelijke confrontatie schuwt de mens, omdat zij van hem eist een dagelijks herzien van zichzelf, m.a.w. een dagelijkse bekering. Wanneer de mens daartoe echter komt, ontstaat tegelijk een andere houding tegenover de wereld, n.l. die van vrijheid. Die wereld is dan niet belangrijk meer. Zij is niet langer levensdoel en dus behoeft men haar en haar ware werkelijkheid niet meer te vrezen. Daarmede is de distantie gegeven, welke een vrije reflectie op de wereld behoeft. Zij kan haar gang gaan, wat zij juist niet kan, waar de mens in zijn verhouding tot de wereld op ernstige weerstanden in zichzelf stuit.

Dit laatste is duidelijk het geval bij de Ngad'a. Weliswaar heeft de buitenwereld als natuur in dat hoogste wezen een verklaring gevonden, maar in de verhouding tot het hoogste wezen ontbreekt de ernst, die alleen in staat is den tegenover het phenomeen der stilte geplaatsten mens waarlijk te bevrijden van zijn conflict met zijn wereld. Want die conflicten heeft hij en die zijn er zeker niet minder om, sinds de bedreiging der natuur met regen en storm, ziekte en dood uiting kan zijn van *Déva's* toorn. De natuur zelf is hierdoor niet zinloos meer, niet een bedreiging, een macht, waarin de mens geworpen is. Hij is erin geplaatst, want hij is de karbouw van *Déva*. Voor zover hem de natuur in de stilte en in den weerstand bedreigt, herinnert zij hem aan zijn ongerechtigheid, aan het feit, dat hij niet is, die hij schijnt, noch die hij wezen moest en misschien ook wel wezen wilde, zo het geen moeite en opoffering kostte. Althans, men wil vanuit deze situatie niet komen tot de zelfcorrectie, die in de onderwerping van den mens aan de opperste autoriteit van het hoogste wezen voeren kan tot de oplossing van het conflict. Ofschoon in de interpretatie van het échec als straf het begin van besef omtrent den ernst van het conflict gegeven is, wil men dien ernst niet toegeven. Men maakt halverwege halt.

Wat toch is het geval in deze duiding van het gebeuren? Daarin is vastgehouden aan de eenheid des levens, aan het grondgegeven der naieve ervaring, dat alle dingen met elkander in verband staan. Men heeft hier evenwel dit verband niet geforceerd, zoals in de magie, waarin de mens elk bestaan van een conflict opzettelijk negeert. Hier is het bestaan van een conflict en een *échec* toegegeven. Men heeft echter tegelijk het verband weten vast te houden, door dat verband te projecteren in *Déva*, die in het *échec*, gelijk in den voortijdigen dood, straft. Die interpretatie van het *échec* als straf is voor den mens een weldaad. Zonder dat men het *échec* als zodanig miskent of ontkent, ontnemt men het zijn grootste bedreiging, want in de straf blijft de mens binnen het verband der dingen staan. Juist doordat het *échec* een straf is, kan het hem niet meer buitensluiten in de verenkelling. Straf betekent een bemoeienis met den mens, die gestraft wordt en daarom is zij vaak beter te dragen dan het ongestraft blijven, waarin de mens, doordat hij niet is, die hij schijnt en dus ook niet werkelijk en in waarheid de plaats bekleedt, die hij vervult, voortdurend door de verenkelling bedreigd wordt. Dat wil zeggen, dat de mens, om deze weldaad van de straf te genieten, de straf ook wezenlijk aanvaarden moet als bemoeiing, i.c. als bemoeienis Gods of bemoeienis van het hoogste wezen met hem. Hij moet in het *échec* Gods hand zien. Hij moet ernst maken met de straf daarin, dat hij zich daardoor nopen laat tot bekering. Wanneer hij dat doet, komt hij wezenlijk vrij te staan van de wereld en wordt de weerstand, die de werkelijkheid met haar taken hem biedt, tenslotte weer ontdaan van de bedreiging met mogelijk *échec*, waarmede hij geladen was. Daar de wereld niet langer levensgrond is, kan het *échec*, dat zij levert, slechts straf zijn, waar en voor zover de verhouding tot den werkelijken levensgrond gestoord is. Buiten dat geval wordt het *échec* van straf noodzakelijk beproeving. De bevrijding van de wereld als levensgrond maakt de reflectie vrij van de binding aan een mechanisch verband tussen *échec* en straf en behoudt in de visie op dat *échec* als beproeving de mogelijkheid enerzijds alle dingen te stellen in Gods hand, waardoor de onderkende contingentie van het *échec* wordt opgeheven en toch daarnevens de wetmatigheden in het verloop der dingen eerlijk te onderkennen.

De weldaad van de straf ligt in de plaatsing van den mens in de verhouding tot zijn wereld, waarin hij zich werkelijk in haar weet te staan. Straf voert tot boete en de boete tot uitdelging. In het onder-

gaan van het toegevoegde leed wordt de mens teruggeleid naar de plaats, waar hij in de wereld thuis hoort. Daarom wordt de straf ook gevreesd. Men moet terug. De Ngad'a, die haar onderkend heeft in den samenhang der dingen, vreest haar ook. Hij weet wel van haar, maar hij wil ze niet aanvaarden in haar volle consequentie, waarin zij alleen tot bevrijding voeren kan. Hij tornt daarom aan den ernst der situatie. De straf komt slechts, wanneer hij het al te bont gemaakt heeft. Dat betekent een partiële verdringing van het conflict. Hij wil het zich niet toegeven, ofschoon hem de stilte telkens maant en het échec hem er iederen keer op wijst.

Waar moet dit alles op uitlopen? Stellig niet op de vorming van natuur-symbolen. De natuur is hier geen op zichzelf staande grootheid. Zodra zij moeilijkheden biedt en dus symbool-vormend zou kunnen werken, wordt zij onmiddellijk in verband gebracht met het eigen gedrag, met tekortkomingen op het terrein van de ethiek, van de 'adat. *Déva*, die heer is over de natuur, gebruikt haar als middel om de boosheid der mensen te straffen. Wanneer de mens in de stilte door angst gekweld wordt, is het niet de natuur, die hem daarin kwelt, maar het overtreden 'adatgebod. Ook wanneer de natuur door het ontzagwekkende van haar uitingen den mens op vreesaanjagende wijze tegemoet komt, wordt de vrees, die zij inboezemt, noodwendig gezien in verband met eigen gedragingen. Achter de natuur staat altijd *Déva*, die het stervensuur bepaalt, die het vervroegen kan, om de boosheid te straffen. De angst is daarom noodzakelijk angst voor den dood, dien *Déva* in zijn hand houdt. Het enige middel om hem te ontgaan, ware een verzoening met *Déva*. Doch daar komt men slechts bij uitzondering toe. Wanneer men ernst ging maken met de situatie, zou men gedwongen worden tot een zelfcorrectie, die men juist vermijden wil. De middelen, om er ernst mede te maken, zijn ook eigenlijk niet aanwezig, ofschoon men ze wel zou kunnen scheppen. De kwestie is, dat men dan *Déva* zou moeten zien als een god, die ernst maakt met de overtreding. Dat echter is in werkelijkheid niet in volstrekten zin het geval. *Déva* weerspiegelt getrouw het zedelijk peil, dat men voor zichzelf begeert aan te leggen, n.l. dat van de matige zedelijkheid, van de nog juist toelaatbare overtreding, al beseft men vagelijk, dat deze juist ontoelaatbaar is. Slechts de ernstige gevallen zijn een zaak voor *Déva*. De lichtere — en wie staat niet bloot aan de verleiding zijn geval voor licht te houden! — worden aan zijn bemoeienis onthouden.



Men meent wellicht, dat, waar het met de figuur van *Déva* zo staat, men ook niet zeggen mag, dat de mens zijn innerlijk conflict aan *Déva* kwijt kan. Toch is dit niet juist. Men kan het alleen niet, omdat men het niet wil. Al die dingen, waarmede *Déva* zich niet inlaat, zijn lichtere gevallen. Dat wil zeggen, dat men ze zelf licht acht en ze voor licht houden wil. Een dieper zedelijk besef zou ze voor minder licht houden. *Déva* is tenslotte zo, omdat men hem aldus wenst. De phaenomenologie der andere werkelijkheid weerspiegelt de eigen instelling.

Daarmede blijven intussen de talloze overtredingen, die men begaat, de conflicten, waarin men leeft, voor eigen rekening. Men houdt echter vol, dat ze niet belangrijk zijn en daarmede is een uitboeten van de schuld tegenover het hoogste wezen of tegenover wien ook uitgesloten. Doch daarmede behouden ze het vermogen den mens te benauwen en het lijdt geen twijfel, of de stilte activeert ze. Wat gaat er met deze 'adat-overtredingen, deze conflicten in de stilte gebeuren? De werkelijkheid geeft hier het antwoord. Er is een categorie van wezens, die a.h.w. voorbestemd is, zich hiervan meester te maken. Dat zijn de doden. Niet willekeurige doden en ook niet alle doden, maar speciaal die, welke tijdens hun leven groot gezag uitoefenden en waakten over de handhaving van de 'adat: de eigen doden, de familie-oudsten. Dat zijn de doden, die men werkelijk vreest. Vreemde doden dreigen niet; die keren niet terug. Voor zover ze het doen, ontlenen ze die macht aan het feit, dat ze op vreemde, onbekende en daarom gevaarlijke oorden huizen, zoals de *mitu's* aan de bronnen ver van huis. Wanneer men thuis is, heeft men echter met hen niets te maken. De eigen doden daarentegen, die men vergeet, hebben een geheimzinnig vermogen om het den mens lastig te maken. Zij kunnen den mens doodsangst bezorgen. Zij zijn potentiële revenants. Het mag daarom geen wonder heten, dat juist zij bij de Ngad'a geworden zijn tot de bewakers der 'adat-regels, tot vertegenwoordigers van den geschonden regel. Zij zetten daarmede slechts de taak en het gezag voort, dat zij bij leven uitoefenden en zij komen tegelijk tegemoet aan het verlangen, de overtreding niet als zo heel erg te zien. Zij zijn voorouders, er valt met hen te praten, zij kennen de noden van hun nakomelingen, men kan het wel met hen schikken.

Zo dragen deze voorouders in zich het ambivalent karakter van de houding tegenover de overtreding en het conflict. Enerzijds is het dreigend, gevaarlijk en beangstigend, maar tegelijk kan men het toch niet al te ernstig opvatten, omdat zulks onplezierige consequenties met

zich brengen zou. Het beangstigende van die voorouders is belichaamd in hun maan-karakter. Daarin vertegenwoordigen zij de doodsdreiging, welke verbonden is aan een slecht geweten. Als zodanig representeren zij de straf. Maar tegelijk moet dat verdoezeld worden. De dreiging is verhuld, wordt niet bewust en blijft op den achtergrond. Ze is er daarmede natuurlijk wel, want men vreest de voorouders. Maar zij is tegelijk binnen bepaalde grenzen gedrongen. Als voorouders hebben zij het goede voor met hun nakomelingen en kunnen zij als helpers fungeren. Zij zijn ook mensen geweest met bepaalde tekortkomingen en hebben evenmin alle regels tot het laatste toe nageleefd. Men kan zich daarom over die tekortkomingen met hen verstaan op de wijze, waarop men zich met de doden verstaat, n.l. door hun te eten te geven. Het offer is het gebaar, waarmede men niet alleen hun hulde bewijst, maar tevens zichzelf vrij koopt van zijn overtredingen. Men betaalt voor de begane fouten en men betaalt niet duur, want die betaling maakt een innerlijke omkering overbodig. De autoriteit neemt genoeg met het in het offer gebodene. Men verzoent zich door dat offer met de voorouders en men kan zich overtuigd houden, dat nu alles in orde is.

Door hun associatie met overtreding en conflict worden de voorouders tegelijk representanten van de wereld als geheel. Zij worden automatisch betrokken in de duiding van het échec als straf. Daarmede is hun tegelijk macht gegeven over het gebeuren in de wereld, zonder dat zij op de wijze der Marindinese goden identiek behoeven te worden met de wereld en haar onderscheiden aspecten. Als machthebbers moet hun ook om hulp worden gevraagd. Waar het échec het kenteken is van straf, van disharmonie met *Déva* en de voorouders, is voorspoed het teken, dat men met hen op goeden voet staat en dat men rustig op den ingeslagen weg voort kan gaan. Wanneer men hun bidt (en dat geldt ook het gebed tot *Déva*) moet men dus tegelijkertijd wel bidden om voorspoed. Die voorspoed is het teken van de gebedsverhoring. Wanneer deze volgt op het offer, kan men zeker zijn, dat men weder in genade aangenomen is. Zo past dit opdringerig vragen om allerlei materieel heil in de hier aangenomen levenshouding en de religieuze voorstellingen, die er het gevolg van zijn. De zedelijke wereldorde is gelegd in de hand van lager autoriteiten, die wel op hun wijze lastig zijn en den mens moeilijkheden genoeg veroorzaken, maar hem toch in staat stellen zijn leven te leiden op de wijze, die hij begeert, n.l. zonder ernstige zelfcorrectie.

Tegelijk ontvangt hij hierin het middel, om zich de stilte vertrouwd

te maken. In het gebaar van het offer kan hij zich niet alleen ontdoen van zijn schuldbesef, maar de telkens hernieuwde herhaling daarvan stelt hem zelfs in staat met de voorouders, die hem omringen, op den besten voet te verkeren. Hij leeft in gemeenschap met hen en het beste, wat hij heeft, deelt hij met hen. Hij behoeft thans niet langer in de stilte den angst te beluisteren; in haar klinken voortaan de stemmen zijner eigen voorouders, die hem aan alle zijden omringen. Hij kan zich in zachte rêverie aan die stilte overgeven, want het stille dorp, dat hij bewoont, is voor tijd en eeuwigheid het zijne. De geesten, die hem omringen, garanderen hem, dat hij thuis is. Het wordt nu alles maximaal vertrouwd. Daarin heeft hij het tegendeel bereikt van die drukkende sfeer van het „Unzuhausessein”, waarin de mens zich geworpen voelt in zijn wereld.

Vergelijkt men deze houding met die der Marind, dan treft voor alle dingen de veel groter rol, die de reflectie hier speelt. De verdringing van bepaalde onaangename feiten speelt bij de Ngad'a een veel geringer rol dan bij de Marind en in overeenstemming daarmee zijn de bij de eersten optredende phantomen van veel beperkter en minder pathologisch karakter dan bij de laatsten het geval is. Bij de Ngad'a is alleen aan een bestaande phantomengroep een groter uitbreiding gegeven. Daarmede is echter de reflectie binnen bepaalde grenzen gebonden. Het succes der levenshouding maakt, dat de visie op het échec als straf onaantastbaar wordt. Even onaantastbaar is de rol, die de voorouders spelen in den kosmos, waar men hun werking onderkent in den weerstand van de te vervullen taak. Tegenover den levensgrond komt het denken telkens weer te staan in de functie van *ancilla theologiae*.

Het is intussen niet overbodig er hier aan te herinneren, dat met het voorgaande geen algemene verklaringshypothese bedoeld is van het animisme. Bedoeld is alleen een analyse van de religie der Ngad'a, ten einde er ons van te vergewissen of het in het existentieel conflict gekozen uitgangspunt tot een beter verstaan van de verschijnselen dezer religie voert. Deze analyse, hoewel ze tot bepaalde resultaten gevoerd heeft, is nog geenszins volledig. Wij hebben dat gedaan aan de hand van de vraag, waarom de Ngad'a naast hun hoogste wezen nog geesten behoeften. Het bestaan van een hoogste wezen is daarbij zonder meer aangenomen. Er is alle reden de vraag nu eens om te keren en ons af te vragen, waarom de Ngad'a naast hun geesten behoefte hebben aan een hoogste wezen.

## HOOFDSTUK X

### DE SCHULD

De vraag, waarom de Ngad'a een hoogste wezen behoeven, brengt ons in de nabijheid van die andere vraag, die op p. 284 rees, of de ethnologie ons iets naders kan leren omtrent den oorsprong van het godsbegrip. Voor zover men die vraag historisch bedoelt, dient men haar ontkennend te beantwoorden. Het voorkomen van een in wezen sterk verwant godsbegrip onder primitieven stelt ons voor precies dezelfde vraag als het christelijk geloof: waar komt dat begrip vandaan? Men kan slechts constateren, dat het in wat menselijker vorm ook bij hen aanwezig is. Men ziet het niet ontstaan, het is er eenvoudig. Dat geldt voor andere volken evenzeer als voor de Ngad'a. Ofschoon de verleiding groot is, uit de verschillende vormen, die het in primitief milieu aanneemt, een bepaalden ontwikkelingsgang te construeren, bewijskracht heeft zulk een constructie niet. Men dient daarom deze vraag in het midden te laten en zich, naar aanleiding van de kwestie, wat de Ngad'a tot deze voorstelling drijft, te beraden op het probleem, waarom deze voorstelling zo grote voorkeur geniet. Wat is daarin, dat zij niet alleen in primitief milieu met grote regelmaat weerkeert, maar dat zij zelfs zo hardnekkig is, dat zij de eeuwen heeft kunnen trotseren en het heeft uitgehouden tegen de aanvallen der ratio? Het is immers zo, dat nog steeds tal van lieden, die in de ontplooiing der moderne cultuur vooraanstaan, aan deze voorstelling vasthouden, ondanks het feit, dat toch ook hun het argument der rede toe moet spreken, dat de mens zich in zijn voorstellingen dient te houden aan het empirisch bepaalbare en niet behoort te grijpen naar oncontroleerbare voorstellingen, die in wezen een vlucht zijn uit de moeilijkheden, welke hij met het hem toegemeten apparaat van het denken behoort op te lossen.

Het voornaamste argument tegen deze redenering is het feit van de hardnekkigheid der religieuze voorstelling. Er moet in die pragmatische houding een manco zijn, dat men er niet veel eerder toe gekomen is, daarvan uit te gaan, dat men ook nu nog bij herhaling weigert haar te

aanvaarden als de enig juiste houding tegenover het leven en het gebeuren. Het ligt voor de hand, daarbij te denken aan het onvermogen dezer pragmatische instelling om den mens zijn plaats in de wereld als zinvolle verbondenheid te doen beleven. Het moderne atheïsme weigert zelfs van een zin te spreken, verzet zich tegen dezen „esprit de sérieux”. Indien wij echter zonder meer aanvaardden, dat deze wereldbeschouwing het eigen bestaan voor den mens zinloos maakt, zouden wij met onszelf in tegenspraak komen. Wij betoogden hierboven, dat in deze wereldbeschouwing het leven wel degelijk een bepaalden zin behoudt, n.l. dien van het spel, waarin de mens zijn existentie in haar vrijheid verwerkelijkt aan de wereld, die hem het middel is tot die zelfverwerkelijking <sup>1)</sup>). Ook aan deze houding, die de ontplooiing beoogt van de menselijke existentie, ligt een geloof ten grondslag, d.w.z. een allereerste beslissing, een daad, waarin de mens als deel zijn subject-zijn en als subject zijn deel-zijn verwerkelijkt <sup>2)</sup>). Het is daarom noodzakelijk de ongodsdienstige levenshouding, zij het summierlijk, van naderbij te bezien. Wat voor geloof is het, dat haar tot basis dient? Er zijn vele soorten ongodsdienstigheid. Is het mogelijk over dat geloof en zijn betekenis voor den mens iets meer te zeggen?

### I. *De ongodsdienstige levenshouding*

De ongodsdienstige mens verwerpt het, buiten de empirisch bepaalde werkelijkheid steun te zoeken, om daarbinnen zin en mogelijkheid voor eigen bestaan te verwerven. Hij staat daarmee in lijnrechte tegenspraak met den godsdienstigen mens, die dit staan in eigen kracht als aanmatiging beschouwt. Die ongodsdienstige mens is daarin volop een modern mens. Vergelijkt men zijn wereld met die van den primitieven mens of zelfs met die zijner eigen voorvaderen van enige eeuwen geleden, dan is er voor zijn poging om op eigen benen te staan alle aanleiding. De afhankelijkheid van de natuur, waaronder voorgaande geslachten zo sterk te lijden hadden, is goeddeels overwonnen. De mens heeft bemerkt, dat hij homo faber is, dat hij daarom aan de moeilijkheden, die in zijn leven rijzen, altijd iets doen kan, mits hij ze maar op

---

<sup>1)</sup> Boven, p. 236.

<sup>2)</sup> Idem, pp. 245, 246.

rationele wijze tegemoet treedt. Het feit, dat hij dit meesterschap over de natuur slechts heeft kunnen bereiken door middel van een oneindige complicering van het maatschappelijk verband, heeft er niet toe geleid, dat in de plaats van bewustzijn der afhankelijkheid van de natuur een soortgelijk afhankelijkheidsgevoel zich ontwikkelde tegenover de maatschappij. Haar toenemende overmacht werd geheel gecompenseerd door de verzakelijking van het maatschappelijk verkeer, waar geldt de plaats innam van de persoonlijke verplichting en den persoonlijke dienst en waarin de individuele levensvoering zich emancipeerde van het toezicht van familie en dorpsgemeenschap. Door die verzakelijking kreeg men de gelegenheid deze individuele levensvoering een eigen, persoonlijk cachet te geven, een vrijheid, die men te voren nooit gekend had. „Wat maakt U van Uw leven?” is een den modernen mens toesprekende titel voor een boek over levenskunst, geschreven door een psychiater. Men is in staat om ondanks de overmacht der maatschappij zijn eigen leven te bouwen. Minder dan ooit ontwaart daarom de mens de maatschappij in haar ware gedaante als oppermachtig, capricieus, onbetrouwbaar, dreigend. Ondanks oorlog en werkloosheid moet men wel geloven aan de mogelijkheid het monster te temmen. Waarom zouden de gemeenschapsvormen uiteindelijk minder kneedbaar blijken dan de natuur? De moderne mens ziet het zelfs als zijn plicht die maatschappij te verbeteren, te hervormen. Beide het vertrouwen in de mogelijkheid en de plicht daaraan mede te werken vinden hun typische uitdrukking in het algemeen stemrecht, te onzent zelfs stemplicht: niemand mag zich aan die taak onttrekken en ieder is ertoe geroepen.

Vanuit deze situatie moet men zijn houding bezien tegenover de religie. Dan begrijpt men ook, waarom men afhankelijkheidsgevoel het kardinale kenmerk van religie heeft kunnen noemen. Hoewel dat afhankelijkheidsgevoel maar een zeer bepaalde zijde van het religieus phenomeen tot uitdrukking brengt, was het tegenover de moderne ongodsdienstigheid van homo faber het onderscheidend kenmerk bij uitstek. Tegenover deze ongodsdienstigheid gaat het er inderdaad om, hoe men tegenover de wereld staat: als mens, die er iets aan doen kan, die overtuigd is, dat er middelen zijn om de moeilijkheden te klaren of als mens in afhankelijkheid, die met Ps. 127 meent, dat de bouwlieden vergeefs arbeiden, zo Jahweh het huis niet bouwt. Homo faber kan die afhankelijkheid niet toegeven. Zij klopt niet met zijn levensplan. Wanneer hij in moeilijkheden zit, in innerlijken nood, wendt hij zich niet

tot God, maar houdt zich overtuigd (en dat waarlijk niet ten onrechte), dat deze nood het gevolg is van een verkeerde levenshouding en de medicus, die al zo veel kwalen genas, is voor hem de aangewezen autoriteit om zijn dwalende ziel terecht te wijzen.

Men kan deze levenshouding daarom niet beschouwen als het product van een logischen gedachtengang, die leert, dat de mens, die in een wereld geplaatst is, met de middelen, die die wereld biedt om zich binnen haar te redden, uit moet komen, want die redenering zelf is niet meer dan de reflex van het levensgevoel, dat dezen mens vervult. Zij heeft bovendien slechts belang, zo zij gedragen wordt door de overtuiging, dat de mens ook werkelijk in staat is uit te komen met de middelen, die die wereld hem biedt. Die overtuiging kan geen enkele redenering hem schenken. De reflectie, de redenering ontdekt, wanneer zij aan zichzelf overgelaten wordt, alleen maar ongenoegzaamheid. „In aller Reflexion als solcher, in aller rationalen Einstellung liegt eine Tendenz zur Auflösung dessen, worüber reflektiert wird”, schrijft Jaspers<sup>3)</sup> en hij kan zich daarbij op geen geringer autoriteit beroepen dan die van Hegel. De logische redenering, waar homo faber met zo veel gratie gebruik van maakt, is niet het voornaamste in zijn instelling en houding tegenover de dingen. Zij is slechts middel, zoals zij altijd middel is. De grond, waarop deze instelling staat, is het hechte geloof op eigen kracht en gelegenheid met de dingen dezer wereld klaar te kunnen komen, de overtuiging, dat men binnen deze empirische werkelijkheid de middelen vinden zal om binnen haar een zinvol bestaan te leiden. Dat geloof gaat aan alle redenering, aan alle denken en inzicht vooraf. In dat opzicht is het een irrationele daad. Maar het is tegelijkertijd een laatste beslissing tegenover de werkelijkheid, waarin de mens al zijn weten en inzicht verwerkt heeft, waarin zijn totale zijn tegenover zijn totale wereld betrokken is. Het is de verdienste geweest van Jaspers in zijn *Psychologie der Weltanschauungen* duidelijk gemaakt te hebben, dat niet alleen de religie, maar elke wereldbeschouwing op zulk een geloof gebaseerd is, op zulk een stellingname, die tegelijk een program is van de wijze, waarop de mens zijn zijn in de wereld realiseren zal. Daarom kan men ook inderdaad zeggen, dat de mens in die stellingname als subject zijn deel-zijn, als deel zijn subject-zijn realiseert.

Het is van belang hier iets dieper op in te gaan. Jaspers heeft n.l.

---

<sup>3)</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2e Aufl., p. 207.

in het bijzonder gewezen op het feit, dat met het geloof als levend geloof ook twijfel verbonden is. „Der Glaube kann nie fertig, kann nie ruhig sein, er ist immer ein Prozesz. Darum ist mit seiner Gewiszheit die Ungewiszheit, mit seinem besonderen Inhalt die Aufhebung dieses Inhalts verbunden” 4). Dat is het uitvloeisel van het feit, dat de levende mens, die gelooft, voor alle dingen open staat, ook voor de nihilistische tendenzen van den geest 5). Ik vraag mij af, of dit juist is, of in Jaspers' strijd tegen het dode geloof, dat zich verschuilt in een absoluut geheten „Gehäuse” niet te zeer doorwerkt de strijd van Kierkegaard tegen een dood geloof van zijn tijd, dat vasthield aan vormen en woorden, die hun inhoud verloren hadden. Aanleiding daartoe was er voor Jaspers genoeg in het feit, dat in de Westerse wereld van heden ten dage een tot het uiterste geactiveerde reflectie het geloven voor den intellectuelen mens zo moeilijk gemaakt heeft, dat zich voor hem vrijwel geen geloof zonder twijfel meer denken laat. Het geloven — en dat geldt zeker niet alleen het religieus geloof: het geloof aan menselijke waarden is evenzeer aan dien twijfel onderworpen — kunnen wij slechts zien als een worsteling en zo komt alle geloof, dat van geen twifelen weet, onder de verdenking van verstarring. Maar is dat billijk? Is het niet veelmeer het typerende van onzen tijd, dat wij eigenlijk niet meer geloven kunnen? Dat wij niet goed meer begrijpen kunnen, wat geloven is? „Der Geist kann in der Angst der Bewegung nur kraft des Glaubens existieren”, schrijft Jaspers 6). Die „Bewegung” is karakteristiek voor onzen tijd, die geen rust kent en geen zekerheid van welken aard ook. In deze voorstelling van het geloof als een schip in de branding herhaalt zich de fout, die wij opmerkten bij de behandeling van het gebed. Daarvoor heeft men telkens het prototype gezocht bij de mystiek, d.w.z. bij de grote twijfelaars. Ook ons begrip van het geloof is vooral op den twijfel georiënteerd, omdat uiteraard de twijfelaars, die het geloof zochten te grijpen, het meest over het geloof geschreven hebben. Maar het geloof is als het gebed: naïef. Daarom is het kinderlijk geloof v.z.v. het Christelijk geloof is. Meent men waarlijk, dat dit kinderlijk geloof bewogen wordt door oneindige vertwijfeling? Het wordt integendeel in het geheel niet bewogen. Het legt alleen maar, wanneer de nood groot wordt, het

---

4) O.c., p. 339.

5) Id., p. 337.

6) T.a.p.



kleine mensenhandje in de grote hand van den goddelijken vader. Mensen, die zo geloven, zijn er. Zij vallen echter niet op. Zij zijn het ook niet, die nieuwe vormen van geloof, d.w.z. nieuwe kristalliseringen van dat geloof in objectieve vormen van ideeën of dogmatische systemen produceren. Zij leven uit de onmiddellijkheid, niet in vertwijfeling, maar in grote zekerheid.

Het tot stand brengen van nieuwe vormen is trouwens de uitzondering. Dat doet slechts de éénling en hij doet dat voor de velen, die daarin eigen geloof herkennen zullen. Die positiveringen van het geloof zijn een verschijnsel van secundaire aard. Zij doen niet anders dan vorm geven aan hetgeen er reeds was, zij openbaren, hetgeen zich inwendig reeds gevormd had. Die vormen zijn het ook, aan welke de twijfel zich in de eerste plaats hecht. Als positiveringen zijn zij, tenminste in onze Westerse wereld, tegelijk rationaliseringen en daarmee onderworpen aan het nihilisme der reflectie. Bovendien behoeven deze positiveringen het werkelijk geloof niet te dekken. Wat men werkelijk gelooft, wat de wezenlijke levensgrond is, kan wel iets heel anders zijn dan hetgeen men bewust meent, dat het is. Het „Gehäuse” valt binnen deze mogelijkheid. Het geloof, dat den mens werkelijk drijft, ligt dieper: het vindt lang niet altijd expressie in klare taal. Waar dit geloof echter wijsgerige uitdrukking vindt, is Jaspers' analyse ongetwijfeld juist, dat het met twijfel verbonden is. De wijsgerige uitdrukking is reflectoir van aard en inviteert daarmee den twijfel. Hetzelfde is het geval met de dogmatische expressie, ook waar zij zich op de mythe beroept. De mythische vormgeving van het geloof zelf is echter aan den twijfel minder onderhevig. De mythe wordt geloofd. Evenwel bestaat ook een mogelijkheid om aan de mythe niet te geloven. Het tragische gevolg van de aanraking der primitieve gemeenschap met de Westerse beschaving is o.m. het ongelooft aan de mythe. In hoeverre zij in deze maatschappij ook buiten zulke aanraking voorkomt, is niet geheel duidelijk. Kruyt verhaalt echter ergens in zijn Van Heiden tot Christen van een Toradja, die spotte met zijn eigen godsdienst, zodat die mogelijkheid zeker niet uitgesloten mag worden.

Met dit alles is niet gezegd, dat het primaire geloof, dat op den bodem van het hart ligt en waaruit de mens werkelijk leeft, niet aan twijfel onderhevig zou kunnen zijn. Het komt echter het laatst aan de beurt. De twijfel richt zich in de eerste plaats tegen de positieve vormen van het geloof. Zulke twijfel is ons ten zeerste vertrouwd, zowel in als

buiten het Christendom. Wanneer de twijfel echter het geloof aantast, dat als diepste levensgrond op den bodem der ziel ligt, daar, waar de mens zich allen twijfel ten spijt als subject deel en als deel subject weet in het midden der wereld, kunnen wij niet meer spreken van twijfel, maar is alleen het woord vertwijfeling op zijn plaats. Dan is de mens bezig van zijn grond te vervallen, staat hij voor het grote nihil van de verenkeling, waar alle houvast ontbreekt en hij zich op geen enkele wijze meer realiseren kan, daar ook de wereld, aan welke hij zich zou moeten realiseren, hem ontvalt.

In dezen zin kan men er dan ook geen ogenblik aan twijfelen, dat de ongodsdienstige levenshouding een geloof kent en vanuit dat geloof een levensmogelijkheid biedt. Dat laat zich zelfs met vrucht volhouden van het existentialisme van Sartre, al is het stellig verre van rijk aan vertroosting voor wie in nood verkeert, voor wie in het échec de wereld voelt wankelen, voor wie vervuld is van walging over eigen leven en het leven der wereld. Maar de verwerping van den „esprit de sérieux” bevat stellig een levensmogelijkheid, voor wie zijn bestaan opvat als mogelijkheid zich aan en binnen de wereld te realiseren als een mens, die waarlijk leeft, die het grote avontuur der vrijheid aandurft door die vrijheid te gebruiken als inzet in de verbintenis, het „engagement”, dat men binnen de wereld aangaat. Waar het thans op aankomt is, of de ongodsdienstige mens de mogelijkheid heeft, zijn verbonden-zijn met de wereld, zijn deel-zijn, dat nu eenmaal een feit en onmisbare voorwaarde van zijn bestaan is, zo te verwerkelijken en te beleven, dat hij waarlijk zijn bestaan als zinvol zien kan en het niet ten prooi valt aan de vertwijfeling, die voortkomt uit het échec, waarin men geen supernatu-  
relen trooster en helper heeft.

Nu zijn er ongetwijfeld tal van ongodsdienstige wereldbeschouwingen mogelijk, die alle terug gaan op deze centrale instelling, dat de mens met de middelen, hem door de ervaarbare natuur geschonken, in staat is zich binnen de wereld te helpen en zijn bestaan tot een voor hem zinvol bestaan te maken, zonder hulp van buitenaf. Wij noemden het existentialisme. Het is er maar één uit vele, bovendien een zeer extreme. Daarnaast kent men idealistische, materialistische, naturalistische vormen van allerlei slag en soort. Zij missen alle de rijke uitdrukkingsmogelijkheden, die de religie tot haar beschikking heeft om het geloof, den levensgrond, als werkelijkheid te beleven. Maar al missen zij die mogelijkheden der religie, zij zijn daarom waarlijk niet zonder. In de

ontwikkeling der techniek en den voortgang der wetenschap vinden zij voortdurend bewijzen van de juistheid van hun levensinzicht en een bemoediging op den ingeslagen weg voort te gaan. De mogelijkheden van homo faber, zo schijnt het, zijn onbegrensd. Niet de eeuwigheid zal in een ongewisse toekomst de juistheid van dit inzicht bevestigen: het blijkt reeds waarheid in den tijd. Dat moet wel een triomfantelijk gevoel van meerderheid geven tegenover den mens, die in oude geloofsvoorstellingen steken bleef. Een geloof, dat zich als waarheid bewijst, geeft kracht en zekerheid. Wanneer dan later calamiteiten van ontzettenden aard den mens een oogenblik doen vertwijfelen, behoeft hij slechts achter zich te zien om zich te overtuigen, dat de mens ondanks de ongelukken, die hij zo juist gemaakt heeft, toch ook machtig veel bereikt heeft. Hij kan er vertrouwen uit putten, al is het waar, dat op dit oogenblik een overdenking van de toekomst alle hoop, ontleend aan het verleden, te niet kan doen. Het ware echter onbillijk deze levensmogelijkheid te beoordelen vanuit een crisis als de huidige, waarin de mensheid zich totaal bedreigd voelt als nooit te voren. De atoombom heeft aspecten geopend, waarop niet gerekend is en men mag die niet als argument tegen deze levenshouding gebruiken. Zo ooit, dan heeft juist nu homo faber gelegenheid te laten zien, wat hij kan.

Daarenboven is hij, al mist hij de middelen der religie daartoe, geenszins verstoken van gelegenheden om zijn geloof te versterken. De gelegenheid tot organisatie van bijeenkomsten van gelijkgezinden staat ook hem open en hij kan uit die bijeenkomsten een zelfden steun putten als de gelovige uit een kerkdienst. Niet zelden gelukt het hem van zulke bijeenkomsten uitermate overtuigende demonstraties van de juistheid van zijn levensvisie te maken. De vorige eeuw gebruikte daartoe het middel van wereldtentoonstellingen, waar men zien kon, hoe „herrlich weit gebracht” men het had. Van dat optimisme moge niet veel over zijn, soortgelijke middelen staan nog altijd ten dienste in de betoging, de demonstratie, het sportfestijn, het volksfeest, waar in massaal vertoon uitdrukking gegeven wordt aan de hechtheid der overtuiging, aan de schoonheid van menselijk lichaam en leven, aan de macht van zijn gedachte en aan de grootheid van zijn toekomst. Vooral het socialisme heeft in zijn verschillende vormen de kunst verstaan door het gebruik dezer middelen uitdrukking te geven aan het geloof in een menselijken Telos, welke tegelijk een emotioneel eenheidsgevoel bij de deelnemers

vermocht te werken, dat allen met elkander verbond in een gemeenschappelijke overtuiging. De meeste indrukwekkende prestatie van dezen aard is ongetwijfeld het succes van den Marxistischen staat om den arbeid van een vrijwel irrelevant middel tot voorziening in het levensonderhoud om te zetten in een instrument tot verwerkelijking van den heilstaat. Arbeid is hier erediens op een wijze, zoals hij het in de door Troeltsch aan het Calvinisme toegeschreven „innerweltliche Askese” nooit heeft kunnen worden.

Er is bovendien een middel tot beleving van de eenheid van subject en wereld, dat niemand is ontzegd en dat juist buiten kerkelijke kringen grote belangstelling getrokken heeft. Dat is de kunst en de genieting der schoonheid. Er is eigenlijk niets overtuigender van de eenheid van mens en wereld, van het als deel met de wereld verbonden zijn en daar ondanks alles in thuis te horen, dan de genieting van de schoonheid der natuur. Dat men die bomen, die lanen, die wisselende luchten, die geur, die duizend contingente dingen, die dingen buiten den mens zijn en op zichzelf niet anders dan zinloze accidenten, dingen, die er ook niet hadden kunnen zijn, met welke men niets te maken heeft, als schoonheid geniet, dat men in die schoonheid doorstroomd wordt van een gevoel van vrede en bevrijding, is de meest raadselachtige ervaring, die een mens kan overkomen, die meent, dat hij geen deel is van deze wereld. Want in de genieting der schoonheid is hij deel en zij is slechts mogelijk zo hij deel is. Het is ook niet voor niets, dat de moderne mens zich zo sterk aan deze genieting vastklemt.

Deze kwaliteit van de genieting der schoonheid is niet beperkt tot die der natuur alleen. Zij is eigen aan alle schoonheidsgenieting, aan alle kunst, waarin de wereld, omgevormd tot vertolking van het eigen levensgevoel van den kunstenaar, een zeer vertrouwden vorm kreeg, omdat zij als schoonheid werd gedeut. In die vormgeving is in de wereld een harmonie ontdekt, die op onverklaarbare wijze in haar iets terug doet vinden van het eigene. In de stylering des levens tot schoonheid ligt een oneindige rijkdom van beleving ener verbondenheid van den mens met zijn wereld, die zich aan geen antinomieën behoeft te storen. Ook het lelijke heeft zijn schoonheid, als de verbondenheid met het eigene er maar aan ontdekt wordt. Slechts op één punt dreigt de doorbreking van de in de schoonheid ervaren éénheid. Het wordt onthuld in een uitspraak van Somerset Maughan: “There is always pain in the con-

templation of perfect beauty" 7). De kunst kan uitdrukking geven aan de ervaren verenkeling, aan de wanhoop, aan den chaos en daarin ontsluiten, dat niet dan een dunne, wie haar grijpen wil ontwijkende, draad van schoonheid den mens bindt met zijn wereld. Zij kan het den mens ook ontsluiten in contrast-werking, omdat zij hem spreekt van een harmonie, waarvan hij wel weet heeft, maar die hem als werkelijkheid ontglipt. Dan volgt de weemoed de schoonheid op den voet en wordt de weemoed de zwakke band, die den mens aan die wereld vast houdt.

## II. *Schuld en geweten*

Het heeft geen zin hier voort te gaan met de voortreffelijkheden van godsdienstig en ongodsdienstig ongeloof tegenover elkander te etaleren. Waar het op aankomt is de vraag, in hoeverre beide in staat stellen als volwaardig mens waarlijk te bestaan. En dan rijzen er tegen de ongodsdienstige levenshouding twee bedenkingen. De eerste is deze, dat het zoeken van den levensgrond in deze immanente wereld haar een overmaat van ernst geeft, die den mens dreigt te verpletteren. Hij kan deze wereld niet zien als een maar betrekkelijke waarde, want zij moet zijn moeilijkheden oplossen, zijn vragen beantwoorden. Hoe uiterst kwetsief het is, dat zij dat kan, laat zich het best demonstreren aan het sociaal program van onzen tijd, dat voor zo velen waarlijk levensgrond is. Men werkt immers aan en leeft voor een betere wereld. In deze sfeer passen de huidige planning en organisatie-drift. Huizinga heeft erop gewezen, dat onze tijd daarin typisch verschilt van elke voorgaande periode. Die projecteerden haar cultuuridealen steeds in het verleden, in een gouden eeuw, welker deugden als patroon dienden voor de generatie van het ogenblik. Voor den tegenwoordigen mens is dat niet meer mogelijk. Hij is homo faber, die zijn toekomst weloverwogen bouwt en er een schema voor heeft. Daarmede is echter aan alle tegenwoordig gebeuren een perspectief verleend, dat het nooit had voor den mens en dat uitermate zwaar te dragen is. Het legt een te grote verantwoordelijkheid op, het maakt de dingen, die men hanteert, loodzwaar van gevolgen, het richt voortdurend den blik op de toekomst, die principieel onkenbaar is en draagt daarmede van moment tot moment onzekerheden

---

7) In de novelle *Red*; *Alltogether*, p. 181.

het leven binnen. Er is angst voor de toekomst voor iedereen en dat moet ook wel, omdat men er veel te veel mee bezig is. De godsdienstige mens is dat ook, maar hij kan er zich tenslotte aan onttrekken, omdat zijn heil elders ligt. Waar dat niet het geval is, drukt die angst en maakt welbeschouwd alle zielsrust onmogelijk. Men wil de toekomst van geslachten omvatten en ervaart daarin, dat de mens maar juist geschikt is voor een burgermansbestaan, alleen maar bekwaam om de toekomst van het jaar, waarin hij leeft, van den oogst, dien hij te velde heeft staan, te calculeren. In deze verantwoordelijkheid, die op hem rust, verliest hij de mogelijkheid, eens met en om zichzelf en zijn plannen te lachen. De gave van den humor verspeelt hij, want humor eist een distantie, die hij niet nemen kan. Nu ware dat alles misschien nog te dragen, zo niet ieder in stilte de vrees in zich ronddroeg, dat hij met al die planning en organisatie bezig is, een échec na te jagen. Het is immers zo, dat de sociale taak, waar wij allen zo druk mee zijn, slechts zin heeft, zo zij niet slaagt. Er is geen ernstiger ongeluk denkbaar voor de mensheid, dan dat men erin slaagt, de moeite uit de wereld weg te organiseren. Wat dat betekent, heeft Aldous Huxley getracht te schetsen in zijn reeds eerder genoemd boekje *Brave New World*. Het moge wat gechargeerd zijn, maar er steekt een diepe kern van waarheid in. Wat het leven de moeite waard maakt, zal te allen tijde de moeite blijven. Ik herinner mij in dit verband een gesprek met een medegevangene, een medicus, waarbij wij eens uitrekenden, wat in ons leven de beste tijd geweest was. Wij kwamen beiden tot de conclusie, dat het de tijd was met de moeilijkste taken, de meeste verantwoordelijkheid binnen een bepaald bestek. Het grote gevaar van de effectieve organisatie is — en zij is er toe in staat — dat het haar gelukt die moeite te reduceren tot een minimum, waarbij voor den mens geen andere bestaanswijze overblijft, dan zich te vergeten aan puériel vermaak. Zo rest er voor deze levensinstelling, die de techniek tot het uiterste uitbuit, geen andere oogst dan het échec. Of men slaagt of faalt, het is altijd een mislukking. Daaruit is geen andere uitweg dan die van Sartre. In hoeverre dat existentialisme zich op bevredigende wijze realiseren laat, staat echter te bezien. Hier dreigt schipbreuk naar de andere zijde: door het ontbreken van werkelijken ernst ten aanzien van de wereld en het leven, verliest het in den grond der zaak zijn belang. Men kan den ernst zomin missen als den humor en een verabsolutering van het eigen bestaan heft die existentie op, omdat zij

alleen maar de moeite waard is, zo de wereld, waaraan zij zich moet realiseren, de moeite waard is.

Er zijn intussen nog andere ongodsdienstige houdingen mogelijk dan de hier aangegevene en de billijkheid zou vorderen, dat wij onderzochten in hoeverre dit eerste bezwaar hun allen geldt. Tot zulk een onderzoek is het hier echter niet de plaats en ook de noodzaak daartoe bestaat niet werkelijk, omdat het tweede bezwaar, dat wij op het oog hebben tegen deze houding in het algemeen, op al haar vormen zonder onderscheid van toepassing is. Dat bezwaar is, dat geen dezer houdingen raad weet met de onvermijdelijke schuld, die zich overal manifesteert.

In het Christendom zagen wij het besef van schuld een brede plaats innemen. Bij de Ngad'a, hoewel men trachtte eraan te ontkomen, speelde het desondanks een voorname rol. Zelfs de Marind bleken er, ondanks hun geforceerd irreflectoire houding, niet aan te kunnen ontkomen. In de soms gegeven kwalificatie van sexuele promiscuïteit als verkeerde ritus en in de relaties tussen erotisch en dood onthulde zich ook bij hen dat merkwaardig besef van schuld <sup>8)</sup>, waaraan blijkbaar niemand ontsnapt en dat ook in de wijsbegeerte zulk een belangrijke rol speelt. Het is niet alleen de idealistische filosofie, die zich bezig houdt met geweten en schuld, het belangrijkste in dit verband is de grote nadruk, die juist het existentialisme op de schuld legt. Jaspers spreekt van „unendlicher Schuld” en „unendlicher Verantwortung” en wijdt er uitgebreide beschouwingen aan, op welke wij straks terugkomen. Heidegger acht waarachtig bestaan gebonden aan het „Gewissen haben wollen”. Sartre, die aan Heidegger verwijt, dat hij in zijn beschouwingen zich uiteindelijk leiden laat door moralistische tendenzen, meent intussen, dat de schuld het onvermijdelijk gevolg is van het samenzijn met anderen: „C'est en face de l'autre que je suis *coupable*. *Coupable d'abord* lorsque, sous son regard, j'éprouve mon aliénation et ma nudité comme une déchéance que je dois assumer. . . . *Coupable en outre*, lorsque, à mon tour, je regarde autrui, parce que, du fait même de mon affirmation de moi-même, je le constitue comme objet et comme instrument, et je fais venir à lui cette aliénation qu'il devra assumer” <sup>9)</sup>. Deze overaccentuering der schuld (of is het, in al haar diepte, toch een veruitwendiging?) waardoor ze dermate onvermijdelijk wordt, dat men zich voor haar niet meer

---

<sup>8)</sup> Boven, pp. 362 vlgg.

<sup>9)</sup> *L'Être et le Néant*, p. 481.

schuldig gevoelen kan, stelt hem dan ook in staat ten slotte te zeggen: „je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car . . . je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger”<sup>10)</sup>. Doch al moet men dan „sans remords” zijn, het gevoel en de wetenschap van schuld zijn er toch maar en het is van belang deze aan een nader onderzoek te onderwerpen. Waar komt zij vandaan en wat voor betekenis heeft zij voor de menselijke existentie?

Reeds eerder hebben wij uiting gegeven aan de overtuiging, dat de schuld de reactie is op het als deel niet waarlijk subject en het als subject niet waarlijk deel zijn. Deze formulering wekt den schijn even dogmatisch te zijn als de opvatting van Sartre. Zij laat zich immers evenals de zijne onmiddellijk afleiden uit hetgeen hier omtrent het *wezen* van den mens gezegd is. Dat neemt echter niet weg, dat deze formulering in feite niet op redenering is gefundeerd, maar op de menselijke realiteit, op den vorm, welke het schuldig-zijn steeds aanneemt. Schuld drijft tot boete. Dat is zeer duidelijk het geval in de Christelijke ethiek. Het is echter ook aanwijsbaar in de hantering van het offer als middel om zich van de schuld te bevrijden bij de Ngad'a en in het bewustzijn, dat de dood er iets mee te maken heeft bij de Marind. Er moet iets tegenover de schuld staan. De schuld vraagt om straf. Men heeft veel over de straf gefilosopheerd. Eén ding is echter wel duidelijk, dat in een wereld, waar elk mens aanspraak maken mag op een eigen plaats, de enige regel, die werkelijk gelding hebben kan, die is van het oog om oog. In de toepassing van dien regel is een element van erkenning, dat de aldus gestrafte tot de gemeenschap behoort; in de straf wordt de band met hem gehandhaafd. Dat is de weldaad van de straf. In de boete neemt de mens die straf vrijwillig op zich en in die boete wordt tevens duidelijk, wat die toemeting van een bijzonder leed, dat in de straf bovenop de vergelding wordt gelegd, te betekenen heeft. De boetedoening immers bestaat daaruit, dat men, behalve dat (waar dat althans mogelijk blijkt) het aangerichte kwaad herstelt, zich een extra taak oplegt, tracht een in sociaal opzicht bijzonder lofwaardige daad te verrichten. Daarmede voldoet de mens aan al datgene, wat als zijn eigenlijk *existeren* werd aangewezen. In de beproeving, de moeite, die hij zichzelf oplegt, realiseert hij zichzelf als subject, dat willend en wetend tegenover zijn wereld staat, waarin hij iets bijzonders presteren gaat, n.l. een sociaal goed.

---

<sup>10)</sup> Idem, p. 641.



Daarin wordt hij als subject deel. Tegelijkertijd echter realiseert hij in de vrijwillige onderwerping aan de straf zijn deel-zijn van de gemeenschap, maar in dat deel-zijn is hij subject, daar hij het vrijwillig doet en door niets of niemand gedwongen wordt. Subject-zijn en deel-zijn zijn hierin tot één geheel geworden. Hier existeert de mens werkelijk als mens. Wanneer hij nu aan deze wijze van existen bijkondere behoefte gevoelt onder de pressie van de schuld, wat wil dat dan anders zeggen, dan dat hij in de schuld staande niet werkelijk existerde? De boetedoening is nodig om hem te bewijzen, dat hij nog existen kan als echt verantwoordelijk mens. Het feit, dat hij haar volbrengt, dat het hem gelukt is om weder te existen, delgt zijn schuldgevoel. Hij begint weer met een schone lei als mens in een gemeenschap, waarin hij werkelijk hoort.

Er bestaat wel eens neiging het schuldgevoel te beschouwen als een simpele reactie op conventies. De eigenaardige reacties, waartoe het voert, zoals angst en boetedoening, wijzen echter uit, dat men met zulk een oppervlakkig ding als conventies niet volstaan kan. Het gaat heel wat dieper dan een conventie reiken kan. Ook waar de conventie haar macht verloren heeft, zoals in brede lagen van onze maatschappij, bestaat nog altijd de morele kater als werkelijkheid. Een andere aanwijzing in deze richting verleent het in dit opzicht helaas onvoldoende geobserveerde geval van de houding der Marind-anim tegenover sexuele promiscuïteit, waarvan wij gaarne meer zouden weten dan hetgeen blijkt uit den naam, dien zij er soms aan geven. Maar het schuldgevoel is ook in ander opzicht van conventies duidelijk onafhankelijk. Het treedt niet alleen op na misdaden, na leugen of bedrog, het omvat niet alleen de onvriendelijkheid en de gemeenheid, maar ook den vermorsten tijd, de gemiste kans, de foute berekening, de verkeerde manoeuvre. Het betreft zich niet in de eerste plaats op gestelde regels, maar op de verantwoordelijkheid, die de mens draagt en waarvan niets ter wereld hem ontslaan kan. Daarom kan men zich zelfs schuldig gevoelen om de wereld zoals zij is, om oorlogsgeweld, dat men zelf niet gepleegd of gewild heeft, om zonden, die men niet beging, om ongelukken, die men niet verhoeden kon, maar waarvan men gevoelt, dat men er toch — zij het zeer verwijderd — iets mee te maken heeft. Men had altijd meer en beter kunnen doen, dan men gedaan heeft ter vermindering van het kwaad, dat zich voltrok. Die verantwoordelijkheid is zijn als deel subject- en zijn als subject deel-zijn.

Het is noodzakelijk een enkele notitie te maken ten aanzien van de vraag, hoe en waar dit schuldgevoel ontstaat in de gevallen, waarin de mens niet waarlijk als deel subject is geweest. Dat een mens schuldig wordt, waar hij zich niet als deel gedragen heeft, is duidelijk genoeg. Al de zonden tegenover den naaste vallen hieronder. Dat geen subject geweest zijn is echter een zonde tegenover het eigen Ik. Waar wordt die begaan? Het ligt voor de hand hier de vraag op te werpen, hoe het dan zit met de mystiek, waar de mens zijn subject-zijn in de mystieke contemplatie doet opgaan en vervagen in de gemeenschap met den Ene, die de geliefde is. Maar ofschoon het ongetwijfeld waar is, dat de mystiek de verdenking der oneigenlijkheid in die opheffing van het subject-zijn nimmer ontgaan kan, het is toch *déze* vermindering van subjectiviteit niet, die in het schuldgevoel op den voorgrond staat. Verlies van subjectiviteit, dat den mens schuldig maakt, heeft daar plaats, waar de mens die subjectiviteit verliest aan de wereld, omdat hij als subject anders is en meer dan wereld. Van zulk een zich verliezen aan de wereld is de mysticus ver verwijderd. Ook waar het object zijner contemplatie een duidelijk symbool is van het Al, van het totaal der dingen, blijft er tussen dat Al als andere werkelijkheid en de empirisch bepaalbare werkelijkheid van de wereld een diepe kloof bestaan. Dat blijkt reeds daaruit, dat de mysticus er alleen door het medium van de andere werkelijkheid in slaagt deel te worden van deze empirisch bepaalbare werkelijkheid. Hij moet zich van de laatste distantieëren, om die andere te winnen. Die andere is meer, beter, hoger, dieper, groter, rijker dan deze werkelijkheid. Dat bepaalt zijn houding. Tegenover deze wereld is hij de meerdere, de zich distantieërende, die zich zeer wel anders weet dan zij, tegenover de andere is hij de mindere, de onderworpenen, de nietswaardige zoeker. Verliest hij aan haar zijn subject-zijn, dan doet hij dat geenszins aan de wereld, maar aan de macht, die hij voor zichzelf en voor de wereld als de enige autoritatieve macht erkent. Hij behoeft niets te vrezen, wanneer hij zich aan die andere werkelijkheid verliest, want dat zich verliezen is een zich vinden, een bevrijding en geen verslaafd raken, een verhoogd worden en geen vallen. Hij wint daardoor juist aan distantie tegenover de wereld, terwijl toch zijn plaats in die wereld duidelijker wordt. Hij wordt haar meerdere, die in zijn afzondering boven haar verheven is en aldus neemt hij zijn plaats binnen haar in. De wereld erkent dat ook en eert hem als heilige, begenadigde,

profeet, leraar of priester, dan wel zij werpt hem uit als beroerder, als onruststoker of ketter.

Zich verliezen aan de wereld is iets totaal anders. De taal is rijk aan synoniemen daarvoor: zich vergooien, zich wegwerpen, zich verslingeren, verdolen, verslaafd raken. Zo iets kan den mens alleen overkomen aan de empirisch bepaalbare werkelijkheid: aan spel, aan drank, aan vrouwen, aan postzegels of één der andere trivialiteiten, waarin men, bezig zijnde, onnut kan blijven in de wereld. Dat geschiedt door den verontruste, die vergetelheid zoekt in sensatie, in amusement, in praten, in wetenswaardigheden omtrent dingen, die hem niets anders betekenen kunnen dan nieuwe stof tot praten. Het geschiedt door den werker, die in de eindeloosheid van telkens nieuwen arbeid vergeet, dat de wereld meer is dan een oneindigheid van zaken, waarmede men bezig kan zijn. Het geschiedt door den zwakke, die telkens doet, wat hij had willen nalaten en zich steeds opnieuw begeeft in wat voor hem verleiding is. Het geschiedt door iedereen elken dag opnieuw in een zich oneindig repeterend meegaan met zaken, waar men niet mee behoorde mee te gaan, in een aldoor bezig gehouden worden, dat nooit tot rust komt en nimmer tijd laat voor de vraag, wie men zelf is.

In al deze dingen ontbreekt het waarachtig subject-zijn, de distantie, die den mens zijn keuze-mogelijkheid waarborgt. Zij is stellig niet geheel verdwenen, maar zij is verkort en juist die verkorting betekent gevaar. Zij wekt de illusie, dat men nog werkelijk als subject existeert, op dezelfde wijze als men heersend zich aan de wereld vergrijpend nog menen kan, dat men waarlijk als deel van die wereld leeft en werkt. Ook hier ligt het gevaar niet in de grove overtreding van de regelen der gemeenschap: daar meldt zich het resultaat onmiddellijk. Het blijft hier verborgen tot zich in het échec de werkelijkheid in al haar onmeedogendheid meldt. Zo gaat de mens voort van ogenblik tot ogenblik oneigenlijk te bestaan, zijn driften den teugel latende, zich overgevend aan het korte genot, aan den roes, aan de glorie der heerschappij. Hij doet dat niet ongewaarschuwd, want hij heeft er wel weet van, maar de verlokking zich te verliezen of zich te vergrijpen is te groot: het subject-zijn en het deel-zijn pogen voortdurend elkander op te slokken.

Het ligt voor de hand, dat de mens op dit oneigenlijk bestaan reageert. Een volharden in de houding van alleen subject-zijn zou hem onvermijdelijk voeren tot de verenkeling met haar angst. Een volharden in de houding van het deel-zijn daarentegen zou hem brengen tot over-

gave aan een eeuwig niets doen, tot een oneindige bedwelming, waarin hij lichamenlijk ondergaat in den dood. Slechts als dode kan men ophouden subject te zijn. De diepste grondslagen van zijn wezen moeten zich verzetten tegen dit scheef trekken van alle verhoudingen, die alleen in ondergang eindigen kunnen, zo hij op den ingeslagen weg voortgaat. Dat is het schuldgevoel, waarvan hij zich niet weet te ontslaan. Het weten van oneigenlijkheid, dat zich in het schuldgevoel openbaart, is het product van het „geweten”, dat merkwaardig orgaan, dat zo sterk onder de verdenking staat van wijsgerige en dogmatische mythologie, doch dat zich toch telkens weer bewijst een werkende kracht te zijn in het menselijk zieleleven. Het is een zo typische werking, dat men niet kan nalaten ervan te spreken als van een orgaan, hetgeen het natuurlijk niet is. Het is een werking, een activiteit en wel één, waar de volle persoonlijkheid in betrokken is. Werking van het geweten wil niet anders zeggen dan werking der volle persoonlijkheid, der totale psyche. Wat daarmee bedoeld is, werd op zeer verhelderende wijze toegelicht door Kohnstamm aan de hand van de tegenstelling tussen de z.g.n. kortsluitingshandeling en de gewetensbeslissing. Terwijl in de eerste maar een deel van de psyche werkzaam is, de mens niet met volle verantwoordelijkheid handelt, doch zich integendeel door een plotseling oppermachtig wordende impuls leiden laat, die geen ruimte meer laat aan andere overwegingen, onderscheidt de gewetensbeslissing zich hierdoor, dat zij eerst tot stand komt na lang wikken en wegen, waarin de gehele persoonlijkheid is ingezet, maar dan ook plotseling doorbreekt met de volle zekerheid, dat men aldus handelen moet en niet anders. Dit doorbreken gaat daarbij aldus in het werk, dat het schijnt of men deze beslissing van buiten gekregen heeft<sup>11)</sup>. Het meest opvallende van zulk een gewetens-beslissing is haar irrationeel karakter. Men weet heel zeker, hoe men handelen moet, maar het is onmogelijk haar volkomen rationeel te funderen. Dat irrationele betekent echter niet gedachteloosheid, want de diepste motiveringen van den mens laten zich niet meer in klare taal uitdrukken. Zij liggen in de sfeer van het geheim der ziel, waarvoor woorden ontbreken. In die beslissing is het gehele zieleleven verwerkt.

---

<sup>11)</sup> Ph. Kohnstamm, *Persoonlijkheid in Wording* (dl. II van Schepper en Schep-ping), §§ 12 en 13. Hij oriënteert zich daarbij aan Jaspers' beschrijving van het stand komen van besluiten in *Psychologie der Weltanschauungen*, pp. 334 vlgg.

Op deze wijze is ook de werking van het geweten in het besef van schuld een reactie van de totale persoonlijkheid. Het eigenaardige verschijnsel, dat zich bij de gewetensbeslissing voordoet, n.l. dat het is, alsof ze van buiten gegeven wordt, vindt hier eigenaardige parallelverschijnselen, die het nodig maken, daar een ogenblik bij stil te staan. Het van buiten komen van zulke beslissingen is natuurlijk niet altijd even sterk en opvallend. De sensatie zelf doet zich echter ook in andere omstandigheden voor, waarin de mens zeer intens betrokken is. Zo kan inzicht in zaken, waar men zeer lang mee bezig geweest is, plotseling als een openbaring doorbreken. Het is vanuit de diepte plotseling in heldere formulering opgestegen. Een andere vorm van schijnbaar van buiten komende aanwijzingen is die, waar het geweten onderkend wordt als een waarschuwende, den mens verbiedende en weerhoudende stem. Het klassieke voorbeeld daarvan is het *daimonion* van Socrates, dat hem weerhield en waarschuwde. Bij dezen vorm komen wij reeds in de nabijheid van de schuld, die vaak ervaren wordt als een aanklacht. Het geweten spreekt, het heeft een stem, men voelt de schuld als schuld tegenover een derde. Men staat schuldig en in dat schuldig staan staat men tegenover een derde. Niet voor niets wordt gesproken van de autoriteit van het geweten. In de semi-personificatie, die het begrip geweten heeft ondergaan, vindt men de reflex van dit als machthebbende staan tegenover den mens, dat zich in de gewetensbeslissing openbaart als van buiten gegeven beslissing en in het *daimonion* als stem. Het schijnbaar van buiten komen, de min of meer gepersonificeerde gestalte van de reacties van het geweten bewijzen, dat zij uit de centrale sfeer van het zieleleven komen. Motiveringen, die waarlijk existentieel zijn, onderkent de mens niet onmiddellijk als eigen bezit. Zij zouden dan onderworpen zijn aan de kritiek der reflectie, terwijl zij als centrale motiveringen juist leiding geven aan de reflectie. Het autoritair karakter van het geweten waarborgt, dat men daarin met centrale reacties te maken heeft. Centrale reacties *hebben* autoriteit, omdat zij deel uitmaken van het complex, waaruit de mens zich in zijn leven werkelijk leiden laat.

### III. *De ernst van de schuld*

Van de dingen, die men op grond van een echte gewetensbeslissing doet, zal de mens geen spijt krijgen. Zij zullen geen schuldgevoel bij

hem opwekken, zolang althans het geloof, waaruit de mens werkelijk leeft en dat zijn grondinstelling tegenover het leven vertegenwoordigt, zichzelf gelijk blijft. Gewetensbeslissingen echter zijn zeldzaam; de mens kan ze aftellen op de vingers van zijn hand. Weliswaar zijn zij van directieve betekenis en daarmee de verantwoording van vele volgende beslissingen, maar het feit ligt daar, dat al die andere beslissingen oneindig in getal zijn. De mens, die mens met een geweten zijn wil, is daarom genoodzaakt telkens schuld op zich te nemen; het streven in alle dingen te handelen met volle verantwoording daarvoor, kan niet weerhouden van veel handelingen, waarin de motivering en verantwoording onvoldoende zijn verwerkt. De mens, die zijn geweten eren wil en daarin een mens wil zijn, die waarlijk existeert, omdat hij ernst maakt met zijn mens-zijn, zal die schuld iedere keer moeten aanvaarden. Dat echter voert hem noodzakelijk tot hetgeen Jaspers een grenssituatie noemt, waarin men alle houvast dreigt te verliezen. Van alle grenssituaties is deze de ernstigste en wij veroorloven ons uitvoerig te citeren, hetgeen Jaspers daarover zegt. Het brengt ons op een punt, dat voor de religie van beslissende betekenis is.

„Dasz für eine mögliche Erfahrung alle Weltverwirklichung irgendwann einmal folgenlos zugrunde geht [n.l. in den dood], dasz alle Weltverwirklichung an die Bedingungen des Zufalls gebunden ist, ist zwar erschütternd. Aber alles das greift nicht so tief wie die Antinomien, die die Schuld unvermeidlich machen. Es ist möglich, die Schuld als etwas Endliches, als etwas Vermeidbares anzusehen, es ist möglich, nur einzelne Verschuldungen, nicht die wesenhafte Schuld zu erfassen; dann steht der Mensch hier nicht in der Grenzsituation. . . . Der Stoiker gewinnt ein Bewusstsein ethischer Selbstsicherheit, das vom Standpunkt der Grenzsituation aus gesehen als ein Verharren im Endlichen, als eine Blindheit gegen die Antinomien und als Hochmut des endlichen Menschen angesehen wird. Hier an dieser Grenzsituation wird dem Menschen an die eigene Wurzel gegriffen. Während der Stoiker in allen Wirbeln der Zerstörung und des Unsinnns sich selbst in ethischer Selbstgewisheit als festen Halt hat (nicht als Persönlichkeit, sondern als Schema und Formel), wird hier gerade dieser letzte Halt noch genommen: Die Wurzel eines selbständigen eigenen Werts und Sinns wird zerstörend erfasst und der Mensch in vollkommene Verzweiflung gebracht. Es ist das Erlebnis der tiefsten religiösen Menschen. *Augustins, Luthers, auch Kierkegaards*. . . . .

Es ist der eigentliche Sinn der „Verantwortung“ beim Handeln, dass der Mensch die Schuld auf sich zu nehmen gewillt ist. Dem die einzige Möglichkeit, dieser Antinomie auszuweichen, das Nichthandeln, wird ethisch mit einem negativen Wertakzent versehen. . . . So zwischen Handeln und Nichthandeln, und beim Handeln zwischen Gewolltem und unvermeidlich mit im Kauf zu Nehmendem hin und her geworfen, vermag der Mensch der Schuld in irgendeinem Sinne nicht zu entgehen.

Dann erstreckt sich der ethische Wertakzent auf die *Gesinnungen* und *Motive*, die dem einzelnen Handeln zugrunde liegen. Hier setzt die ethische Selbstkontrolle an, die einmal in Kraft getreten, nie zufrieden ist, nie etwas absolut Reines sieht. . . . Noch weiter erstreckt sich der ethische Akzent auf alle *Gefühle* und jede Art von Seelenbewegung, die zu einem äussern Handeln keinerlei Beziehung zu haben braucht. Hier wird die kontrollierende Selbstreflexion, die alles als wichtig ansieht, die immer die Ordnung und Orientierung des Seelischen auf eine Totalität hin erstrebt, auf eine Idee des Menschen, auf das ethisch Reine — oder wie sonst das inhaltlich noch ganz Problematische genannt werden mag —, in eine bodenlose Unendlichkeit getrieben. . . . Er weisz nicht mehr, wo er sich finden soll, wie er werden soll — sofern er vollkommenen Ernst mit solcher Selbstkontrolle und Selbstbeobachtung macht. Pflicht und Neigung, rauschartige Erhebung und dauerndes Motiv, guter Wille zum Richtigen und Unechtheit, Echtheit und kreatürliche, endliche Vitalität usw. sind Gegensätze, über die er am Ende nicht hinwegkommt.

Bei dieser ethischen Bewertung nimmt der Mensch sich selbst gegenüber einen *absoluten* Maszstab, einen Maszstab, den der Mensch überhaupt nur sich selbst gegenüber anwenden kann. Und das Festhalten des absoluten Maszstabes lässt ihn dauernd in dem Bewusstsein ethischer Mängelhaftigkeit und Verschuldung verharren — nicht in diesem und jenem Einzelnen, sondern im Ganzen. Wie umgekehrt die Aufgabe des absoluten Maszstabs zur „Entschuldigung“ führt und zum Verlassen der ethischen Sphäre zugunsten der Legalität, der Sitte, der Anständigkeit u.dgl.“<sup>12)</sup>.

Daarmede is uitdrukking gegeven aan de overtuiging, dat de mens, die waarlijk mens wil zijn en volwaardig wil existen, die dus als subject deel en als deel subject zijn wil, ernst moet maken met de

---

<sup>12)</sup> Jaspers, o.c., pp. 273—275.

schuld. Alleen zo hij dat doet en handelt naar zijn geweten door acht te geven op de stem van dat geweten, wordt zijn verantwoordelijkheid waarachtig gedragen, wordt ook zijn gevoel voor die verantwoordelijkheid ontwikkeld en gescherpt. Wie dat doet, groeit als mens. Doch hoe meer hij dat doet, hoe meer ook het besef groeit, dat hij daartoe onmachtig is. Waar hij ernst maakt met de schuld, verdiept zich het geweten. Daar wordt de schuld groter en naarmate zij groter wordt, groeit het besef van haar onuitsprekelijkheid. „Die ewige Erinnerung an die Schuld” — aldus Kierkegaard — „lässt sich *im Äusern nicht ausdrücken*, sie ist inkommensurabel, da jeder Ausdruck im Äusern die Schuld verendlicht”<sup>13)</sup>. Het uitspreken van, het vormgeven aan de schuld is reeds een beperking, een vermindering van de schuld, die strijdig is met haar wezenlijke oneindigheid. Hoe sterker dit besef wordt, hoe groter en onuitsprekelijker daarom het geheim der ziel, hoe dringender de behoefte aan gemeenschap. Hier drijft de schuld naar paradoxale verenkeling en onthult haar wezenlijk antinomisch karakter, daarin bestaande, dat de erkenning der schuld noodzakelijk is om als mens werkelijk te bestaan en het dragen van die schuld de mogelijkheid tot bestaan opheft. Hoe immers zou de mens zich van dit besef van schuld kunnen ontslaan?

De hier getekende situatie is dermate ernstig, dat men zich afvraagt, of zij niet een door neurotische zwartgalligheid ingegeven miskennis der werkelijkheid is. Het feit, dat blijkens de door Jaspers gegeven voorbeelden vooral religieuze mensen eronder te lijden hebben, zou een aanwijzing in die richting kunnen zijn. Zij weten zich immers langs supernaturelen weg van die schuldgevoelens te ontslaan. Meer dan een mogelijkheid is dat echter niet. Het kan evengoed zijn, dat deze mensen juist door hun schuldgevoelens religieuze figuren van formaat geworden zijn. De kwestie, die zich hier voordoet, is belangrijk. Het gaat om de vraag, of het geloof aan God de schuld activeert (wat zeker is) of omgekeerd de schuld het geloof aan God noodzakelijk maakt, omdat daarin ondanks de activering der schuldgevoelens een oplossing voor die schuld te vinden is.

De verleiding is groot, voor het eerste te kiezen en het erop te houden, dat hier het phenomeen der schuld ernstig overdreven is. Een pikante bijzonderheid is het in dit verband, dat men den door Jaspers aange-

---

13) Geciteerd bij Jaspers, o.c., p. 278.



haalden geloofsstrijd van Luther van Katholieke zijde — die overigens niet onbevooroordeeld genoemd mag worden — wel als pusillanimitieit voorstelt. Natuurlijk siert een weinig schuldbesef den mens, maar deze overdrijving kan niet waar zijn. Zij gaat te ver. Alleen, men zal dan moeten aangeven, waar zij te ver gaat, waar de fout schuilt. Men zal moeten verklaren, waarom het goed is, het met de schuld niet al te nauw te nemen. Men zal moeten aantonen, dat men op deze wijze meer en beter als deel subject en als subject deel is. Dat wil zeggen, men zal datgene moeten bewijzen, waarvan zich alleen het tegendeel bewijzen laat. Daar gaat het juist om, dat een waarachtig ernst maken met de menselijke existentie tot deze antinomie voert, die niet anders is dan een uiting van het onweerlegbaar feit, dat het menselijk bestaan een gebroken bestaan is. De antinomie van de schuld, die erkend moet worden om te existeren en eenmaal erkend voert tot opheffing van de mogelijkheid om te existeren, is onontkoombaar, tenzij men een uitweg vindt in de religie. Want weliswaar houdt Jaspers de mogelijkheid open van den niet godsdienstigen mens, die de schuld waarachtig aanvaardt en op zijn *daimonion* acht geeft, maar hij maakt nergens duidelijk, wat die „daemonische” mens met de schuld doet, hoe hij zich ontslaat van zijn schuldgevoelens. Het kan als erkenning nooit meer zijn dan een formele erkenning, want deze mens wordt gedreven door dadendrang. Hij moge daarin ten volle bereid zijn de gevolgen van die daden te dragen, hij kan onmogelijk lang bij zijn schuld blijven stil staan. Hij zal zich moeten troosten met de gedachte, dat waar gewerkt wordt, ook fouten worden gemaakt. Hij ontkomt niet aan de waarheid van het woord van Goethe: „Der Handelnde ist immer gewissenlos”<sup>14)</sup>. Het geweten wordt alleen gevormd, waar men ten volle ernst maakt met de schuld, waar men er wel bij stil staat, wat den handelenden mens onmogelijk is, omdat het hem verlamt. Een formele erkenning van de schuld is waardevol, maar niet genoeg; zij moet gedragen worden. Wat moet men echter anders, wanneer men geen adres heeft voor die schuld? Men kan ze niet boeten, want ze is oneindig. Men kan ze ook niet geringer voorstellen dan ze is, want dan „verendlicht” men haar. Formele erkenning en partiële boetedoening is het hoogste, waartoe de mens komen kan. Zij sluit in de bereidwilligheid, alle gevolgen te dragen. In feite echter is deze wijze van de schuld te dragen reeds een verkorting.

---

<sup>14)</sup> Idem, p. 274.

Door er niet te zeer bij stil te staan, heeft men de schuld al kleiner gemaakt dan zij is. Men kan ze alleen ernstig nemen door er wel bij stil te staan, wat overigens tot een nieuwe antinomie voert, daar men op deze wijze ongeschikt wordt voor zijn taak en weder in ander opzicht faalt, aldus de schuld vermeerderende. Men komt er op deze wijze nooit uit en zal zijn toevlucht moeten nemen òf daartoe, dat men erin berust, de schuld te verkorten òf daartoe, dat men de schuld ontkent of negeert.

Men kan, om te beginnen, de schuld ontkennen. Men trekt er zich niets van aan, ontkent zelfs, dat men schuld heeft. Volkomen consequente toepassing vindt dit standpunt echter nooit. De mens slaagt er niet in, volkomen gewetenloos te zijn. Hij kan wel de werking van zijn geweten verdringen. Een voorbeeld daarvan leveren de Marind-anim, die tevens tonen, waar deze verdringing toe voert. Voorbeelden van individuele levensvoering, waarin de mens tracht zijn schuld te ontkennen, levert de romanliteratuur. Succes levert die ontkenning eigenlijk nimmer op. Zij voert alleen tot een déhumanisering van het bestaan en in de ontkenning tevens tot vorming van complexen en pathologische symptomen.

Meer kans op succes biedt het negeren van de schuld, waarin de mens wel weet van zijn schuld, haar ook toegeeft, maar zich overigens voorneemt, er zo min mogelijk mede te doen. In die richting wijst feitelijk het „être sans remords” bij Sartre, die deze gehele „esprit de sérieux” veroordeelt. Dat wekt den indruk van volslagen amoraliteit. Het is echter de vraag, of dat oordeel gerechtvaardigd is. Het aldus tot spel gemaakte leven is een spel, dat ernstig gespeeld moet worden en daarom de mogelijkheid in zich sluit, schuld desondanks te erkennen en te dragen, want — en dat is de andere zijde — men is verantwoordelijk voor dat spel. Amoreel is dit zeker niet, ook al voert het niet tot waarlijk dragen van de schuld. Dat is alleen mogelijk, wanneer men er wel ernst mee maakt.

De meest voor de hand liggende oplossing is, dat men de schuld verkort. „Der Drang nach Verendlichung der Schuld”, aldus refereert Jaspers Kierkegaard, „ist das Selbstverständliche und Normale. Die ewige Erinnerung der verborgenen Innerlichkeit” ist nur von seltenen Menschen festzuhalten. Darum sind die Auffassungen von Schuld und von Genugtuung, die uns begegnen, endliche, zumal über jener unendlichen Schuld und ihrer Erfahrung ein Schweigen liegt, das höchstens

durch paradoxen Ausdruck durchbrochen wird" <sup>15)</sup>). Het middel tot zulk een verkorting levert de onvermijdelijkheid der schuld zelf. In die onvermijdelijkheid ligt een stuk determinisme, dat de verantwoordelijkheid van den mens begrenst. Men wordt op deze wijze schuldig voor de enkele daad, niet voor zijn schuldig-zo-zijn. Er zijn ook daden, waarvoor men de verantwoordelijkheid van zich wijst, omdat zij uit dat zo-zijn voortvloeien. Het schijnt in tegenspraak met het levensgevoel van homo faber, dat culmineert in autonomie en vrijen wil: de mens kan aan elke situatie iets doen, er iets van maken. Maar die tegenspraak bestaat slechts in schijn. Men kan er alleen iets van maken, zo men de ware natuur der dingen in haar wetmatigheid erkent. Eerst op die basis zijn de dingen kneedbaar. Zo ontstaat o.m. een biologische moraal, die er schouderophalend in berust, dat de man nu eenmaal polygaam is en streeft naar maatschappelijke vormen, waarin dit driftleven op geordende wijze tot zijn recht kan komen. De verantwoordelijkheid begint hier eerst op basis van de feitelijkheid en daarmee van de rechtmatigheid dier driften. Een geweldig stuk schuld is op die wijze weggewerkt, terwijl men toch homo faber gebleven is. Een andere mogelijkheid tot verkorting der schuld levert het beroep op de specialisering, die ieder een eigen taak toebedeelt. Men ontleent daaraan de gedachte van het alleen op eigen terrein verantwoordelijk zijn en gebruikt die, om zich aan allerlei verantwoordelijkheid onrechtmatig te onttrekken. Nochtans is ieder het erover eens, dat het Duitse volk als geheel — wat dus neerkomt op iederen Duitser — verantwoordelijk gehouden moet worden voor de daden van Hitler. De vijandschap ziet scherp en weet zich wel te herinneren, dat de verantwoordelijkheid niet zo totaliter gespecialiseerd is als de arbeid.

Niettemin werkt de idee. De specialisering verhoogt de prestatie en de prestatie is meer en meer het criterium geworden van alle dingen. Wat presteert men? Wat werkt het uit? is de vraag, die op alle, ook op ethisch gebied maatgevend is. Men wil resultaat zien. Het is op zichzelf natuurlijk een billijk verlangen, maar men moet er voorzichtig mee zijn. Vanuit deze houding is men bijv. vol kritiek op den Javaan, die zich uren achtereen laaft aan het getortel van zijn duif in het kooitje, dat hoog in den boom voor zijn huis hangt gehesen. Dat is een luiaard; men

---

<sup>15)</sup> O.c., p. 279.

weet evenwel niet, dat zulk een luiard, wanneer men met hem praat (niet zo eens eventjes, maar tot en met het derde kopje koffie) vaak meer levenswijsheid blijkt te bezitten dan de zoveel beter onderlegde Europeaan van zijn leeftijd. Men komt in de verleiding hier de wel meer gemaakte tegenstelling tussen zijn en prestatie naar voren te brengen. Terminologisch is zij echter niet gelukkig. De existentialist zou mij onmiddellijk tegenwerpen, dat de mens is, wat hij presteert. Maar de bedoeling der tegenstelling is duidelijk. Het levensideaal van presteren, dat begrepen is in de uitdrukking *homo faber*, vindt zijn verwerkelijking in het tastbaar resultaat; dat van zijn, het ideaal van den beschouwendenden mens, in den innerlijken groei. In dien innerlijken groei presteert hij, zoals de ander in zijn prestatie is. Stelt men het zo, dan is tegelijk het gevaar der prestatie blootgelegd. Zij kan excuus worden voor een zich als subject aan de dingen in bedrijvigheid vergeten en als deel aan de haar toekomende rechten vergrijpen.

De vraag is nu, in hoeverre deze verkorting der schuld werkelijk succes hebben kan. Is het mogelijk haar te vergeten, te verkleinen, weg te werken? Boetedoening immers is onmogelijk. Zij kan slechts plaats vinden voor de enkele zonde, niet voor de totale schuld. Wat moet de mens daarmee, wanneer hij haar niet erkennen wil of kan? Ziet men naar den primitieven mens, die in de stilte leeft, dan is het duidelijk, dat hij zo gemakkelijk niet van haar afkomt. Zij vult zijn bestaan met de dreiging van goden en geesten, wanneer hij tracht zich aan de schuld te onttrekken. De ontkenning van de disharmonie, die wij opmerkten bij de Marind-anim, is voor een belangrijk deel ontkenning van schuld en het dreigend aspect der *déma's* houdt daarmee stellig verband. Over het verband tussen het dreigend aspect der voorouders en onvolledig erkende schuld bij de Ngad'a spraken wij in het vorige hoofdstuk. Zou de moderne mens dan wel gemakkelijk van haar afkomen?

Vlucht in symbolen, in een andere werkelijkheid is voor dien modernen mens uitgesloten. Hij heeft besloten met deze wereld en haar middelen klaar te komen. Dat is zijn geloof. Het mist echter de concretisering in vaste vormen; die vaste vormen zijn er wel, maar zij zijn onderworpen aan constanten twijfel, een *verschijnsel*, dat zijn analogieën heeft ook in de kringen, die vasthielden aan het Christendom. Het is een complicatie van de situatie, die haar minder doorzichtig maakt en haar tegelijk verergert. Ook de twijfel werkt verenkeling. Let men echter op het verloop van het proces, dan is het toch wel mogelijk het

aandeel van de schuld daarin te onderkennen. Het begint bij het échec dat den mens ontdekt aan zijn onverbondenheid. Hoe echter geschiedt dat? Niet elk échec is ernstig genoeg om dit resultaat te veroorzaken. Een échec, waarvan men zeggen kan, dat men er zelf geen schuld in draagt, is meestal wel te overkomen. Het verraderlijke van het échec is vooral, dat het de schuld ontdekt. Reeds Freud heeft erop gewezen, dat het berouw over een daad vooral gewekt wordt door het mislukken van die daad. Dan ontdekt men de schuld, d.w.z. men ontdekt, dat de gebrokenheid van eigen relatie met de wereld niet alleen aan de wereld ligt, maar ook aan eigen onvolkomenheid. Men schaamt zich, men voelt zich verworpen en in die verworpenheid ervaart men, dat de eigen plaats in de wereld op niets berust. Zij heeft geen basis. Nu is houvast nodig en men zoekt dat houvast in een geloof. Maar ook dat geloof is niet vast. Het moet een vorm hebben, het moet geobjectiveerd zijn of worden in bepaalde voorstellingen en die voorstellingen zijn in onzen tijd stuk voor stuk problematisch, dank zij een activering van de reflectie, die slechts te verklaren valt als product van een ongenoegzaamheid van het geloof, dat aan al deze wisselende vormen ten grondslag ligt (n.l. dat in de genoegzaamheid van de empirisch bepaalbare werkelijkheid om de moeilijkheden des levens te overwinnen), om klaar te komen met deze zich altijd weer opdringende schuld. Bij haar komt men altijd weer terecht. Maar bij haar kan men niet blijven, want de mens verbrandt aan haar. Dus moet men haar ontvluchten. Men moet daarbij echter blijven binnen de empirisch bepaalbare werkelijkheid, aan welke men zijn Telos voor het leven ontleend had en daarmede wordt de werkelijkheid zelf Telos op een tragische wijze, die nimmer de bedoeling was. De mens vervalt aan de werkelijkheid in een zichzelf vergetend verliezen. Het is het verschijnsel, dat wij reeds bij de bespreking der stilte als grondphenomeen van het leven der primitieven ontmoetten<sup>16)</sup>. Het is niet overbodig erop te wijzen, dat de stilte grondphenomeen is of moet kunnen zijn van alle menselijk bestaan.

In het moeten vergeten van de schuld blijft de mens echter homo faber. Hij maakt zich zijn wereld en hij bouwt haar om tot een reusachtig apparaat, waaraan hij dat vergeten voltrekken kan. Zij moet hem bezig houden. Het is waarlijk niet alleen de tomeloze nieuwsgierigheid of „das Gerede”, waarover Heidegger zulk een vernietigend oordeel

---

<sup>16)</sup> Boven, pp. 381 vlgg.

schreef, waarin hij zichzelf vergetende verliest. Er gaat een stroom van vermaak en goedkope sensatie over hem heen, die allemaal niet echt is. Hij leeft in de sfeer van het spel van den ochtend tot den avond. Zijn radio houdt hem bezig, maar het is geen echt bezig zijn, doch een soort diffuse beleving, waarin men tegelijk nog met iets anders bezig zijn kan. Door de radio is men overal „bij”, zonder er ooit werkelijk bij te zijn. Men laaft zich constant aan muziek, zonder ooit door haar gegrepen te worden. Men laat zich toespreken, maar wordt nooit werkelijk toege-sproken. Een greep naar den knop, en er is een ander aan het woord. Hoewel men alle dingen, die men op deze wijze beleeft, ernstig zou kunnen opvatten, worden zij nooit werkelijk ernst. Maar men beroept er zich op, dat het ernst zou kunnen zijn, terwijl het spel blijft. Doch ook hiervan verglijden de grenzen. Reeds Huizinga merkte op, dat spel ernst moet zijn, om waarlijk spel te kunnen wezen<sup>17)</sup>. In een eindeloze dialectiek vervaagt hier alles, zodat tenslotte de ernst spel en het spel ernst wordt. Nietswaardigheden worden een serieuze bezigheid, het leven zelf een aangelegenheid, die men niet te ernstig nemen mag. In deze verwarring is de mens bezig zich reddeloos te verliezen. Men klaagt erover, dat hij slaaf der machine geworden is, dat de technische ontwikkeling zich meester maakt van haar uitvinder: het zijn nog maar onschuldige aspecten van een ontredde-ning, die in het niet meer kunnen verdragen van de stilte, in de vanzelfsprekendheid, waarmee men zich overgeeft aan infantiel vermaak, in de geaffaireerdheid, in de verwachtingen, die men koestert van Eros<sup>18)</sup>, in de onrustige vernieuwingsdrift van mode en nieuwste verbetering, een aantal pathologieën der cultuur openbaart, dat in schrille tegenspraak staat tot de pretentie van het ongodsdienstig levensideaal, dat het zonder hulp van buitenaf klaar kan komen met die werkelijkheid<sup>19)</sup>. Het heeft schipbreuk geleden op de schuld, omdat zij er geen adres voor weet. Het geweten behoeft een autoriteit om zich aan te realiseren. Het kan die vinden in de norm. Die onpersoonlijke norm vermag echter niet te ontslaan van de schuld.

---

<sup>17)</sup> J. Huizinga, Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur.

<sup>18)</sup> Er ligt een diepe kern van waarheid in de uitspraak „Die Psychoanalyse ist die Krankheit, deren Therapie zu sein sie vorgibt”.

<sup>19)</sup> Een uitwerking van de pathologieën der cultuur is hier niet op haar plaats. Daarvoor moge verwezen worden o.a. naar de werken van J. Huizinga. In de Schaduwen van Morgen en Geschonden Wereld. Wil men ze op het spoor komen, dan dient men het meest te letten op die verschijnselen, welke ieder voor normaal houdt.

Zij vermeedert alleen de schuld. Daarom drijft die norm hem tenslotte tot afschuiving, tot beperking van de schuld en van de verantwoordelijkheid, zoals zich dat laat waarnemen in het bijzonder op het gebied, waarvan men zegt, dat de moderne mens een gescherpt geweten heeft, n.l. het sociale. Organisatie van overheidswege moet daar vervangen, hetgeen vroeger door particulier initiatief tot stand kwam. Het is waar, dat dat particulier initiatief er weinig van terecht gebracht heeft en de overheid het beter doet. Maar dat particulier initiatief van vroeger betekende werkelijk gedragen verantwoordelijkheid, welke men thans aan de overheid en de „organisatie” delegeert. Die organisatie verslindt het leven en de verantwoordelijkheid; het toekomstbeeld van Aldous Huxley's *Brave New World* schijnt soms niet meer zo ver af en het is de vraag, of dat beeld voor velen nog werkelijk afschrikwekkend is.

#### IV. *De delging van de schuld in de religie*

Het falen van de ongodsdienstige levenshouding tegenover de schuld in de ontredde onzer cultuur, die haar gevaarlijkste pathologieën voor normale verschijnselen houdt, voert ertoe hier opnieuw den blik te richten naar de godsdienstige, d.i. in onze cultuur de Christelijke. Hier staat achter het geweten een autoriteit. Daarmede is aan de verantwoordelijkheid een dieper achtergrond gegeven dan haar de onpersoonlijke norm verlenen kan. Die norm immers is zelfgestelde norm, want de mens is autonoom. De verantwoordelijkheid, waarvan men zich in deze sfeer bewust is, blijft daarom in laatste instantie verantwoordelijkheid aan zichzelf, hoe men haar overigens noemen moge. Zodra de norm haar autoriteit ontleent aan God, wordt haar autoriteit groter, de verantwoordelijkheid zelve meer gebonden en de schuld zwaarder. De overtreding wordt hier onmiddellijk tot zonde tegen de heiligheid Gods, waardoor de oneindigheid der schuld ten volle openbaar wordt. Het staan tegenover deze heiligheid maakt het onmogelijk de schuld te verkleinen. „Zo Gij, Jahweh, de ongerechtigheden gadeslaat, Heer, wie zal bestaan?” (Ps. 103 : 3). Tegenover God wordt de schuld onvermijdelijk in haar totaliteit gevat. Zij kan niet tot de enkele fout beperkt blijven, maar wordt noodzakelijk gezien als schuldig-zijn, verworpen-zijn. In de voorstelling van een heilig God wordt het schuld bewustzijn tot het uiterste geactiveerd. Daartegenover staat evenwel, dat hier ook

een oplossing mogelijk is voor de schuld. God, als de autoriteit, die alle dingen gemaakt heeft, zoals ze zijn en ze regeert tot in de kleinste onderdelen, heeft de werkelijke bevoegdheid de schuld kwijt te schelden. De schuld van den mens is om Gods autoriteit-zijn schuld tegenover Hem en daarom kan Hij ze ook vergeven. Hij kan tot den mens zeggen, dat zij zijn uitgewist. Dan zijn ze ook vergeven en de mens, die vanuit de grenssituatie der schuld die vergeving ontving, kan er daarna niet op los zondigen, alsof er niets gebeurd ware, maar moet een ander mens worden. Zijn geweten is gescherpt, juist door die vergeving. Daarin is een band ontstaan tussen God en den mens. Het is een geheim tussen hen, dat niet geopenbaard kan worden, omdat het behoort tot het onuitsprekelijke. Het geheim der ziel wordt in de schuldvergeving groot en het gebed voert daarin tot een nieuwe gemeenschap van den mens met God, die hem maakt tot een mens, die deel-zijnde mens is met een geweten, d.w.z. als deel subject en als subject deel. Hij kan schuld erkennen zonder eraan onder te gaan, hij kan het leven ernstig nemen zonder den ernst te over-accentueren, want het leven is als het geloof: een geschenk, dat slechts in kinderlijke aanvaarding gerealiseerd kan worden. Daarom is het ook een genade. Men kan het niet forceren.

Wat op deze wijze bereikt is, is ongetwijfeld een werkelijk bestaan. Men kan deze waarde aan de religieuze levenshouding niet ontzeggen. Zij brengt er bepaald meer van terecht dan de ongodsdienstige houding, die met al haar verdiensten voor de ontplooiing van den menselijken geest en haar vrijheid gestrand is op de schuld, het phaenomeen, dat in de zelfverzekerdheid van de jeugd van dit denken zo ver verwijderd leek, zo onbelangrijk, tot de angst het onthulde. Maar het is niet ons doel nuttigheidscoëfficiënten op te sporen van levensbeschouwingen. Het uitgangspunt van de uiteenzettingen in dit hoofdstuk was de grote verbreiding en hardnekkigheid van het godsbegrip (zo men wil: van de voorstelling van een hoogste wezen) en wij vonden verband tussen dat godsbegrip en de schuld in de vraag, of het godsbegrip de schuld activeerde dan wel omgekeerd de schuld de godsvoorstelling noodzakelijk maakte. Nu laat zich het eerste gedeelte dier vraag zonder twijfel bevestigend beantwoorden, met dien verstande evenwel, dat dit godsbegrip in genen dele oorzaak is van de schuld; het verheft alleen het besef. Verder zagen wij, dat in dit godsbegrip een middel gegeven is, om zich van het schuldbesef te ontslaan.

Men kan echter nog verder gaan dan de constatering, dat het een



middel is tot dit laatste. Het is het enige middel, dat waarlijk de schuld opheft. De schuld is de crux van alle autonomie. De mens kan zichzelf de schuld niet vergeven. Hij kan ze vergeten, verkleinen, belachen of ontkennen. Hij kan ze ook op zich nemen, ze dragen, ze boeten, ze in de vervulling van steeds nieuwe taken trachten te overwinnen. Maar hij raakt er niet van verlost: ze kleeft hem aan en als ze te zwaar wordt, blijft het enige middel, ze te belijden aan een autoriteit, die de macht heeft te zeggen, dat ze vergeven zijn. Want belijden alleen helpt niet, als er geen vergeving op volgt in dien zin althans, dat hij voor zichzelf geloven kan, dat ze vergeven is. De autoriteit, die zulk een macht heeft, is noodwendig een autoriteit, die volstreckte zeggenschap heeft beide over het subject en over de wereld, waarvan het deel is. Dat wil zeggen, dat die autoriteit een god moet zijn, die als hoogste wezen gaat over het heelal en over den mens zelf, die gezondigd heeft. Het feit dier autoriteit kan nergens duidelijker door tot uitdrukking gebracht worden dan door het schepper-zijn van de wereld en van den mens. Alleen wie deze gemaakt heeft, kan gezegd worden er volstreckte autoriteit over uit te oefenen. Schepper-zijn wil zeggen, dat het geschapene van den schepper is, het verleent den schepper een onaantastbaar recht op het geschapene.

Nu houdt dit natuurlijk niet in, dat de mens niet kan trachten bij lagere autoriteiten vergeving voor zijn schuld te zoeken. Men kan dat doen bij den naaste tegenover wien men zich misdragen heeft. Dat echter kan alleen van de speciale tekortkoming, het bijzondere geval van schuld, waarin het schuld is tegenover die persoon. Maar de schuld beperkt zich niet tot schuld tegenover een bepaalde persoon. Men is ook schuldig tegenover het eigen subject-zijn, schuldig in allerlei verhoudingen, waarin men niet zeggen kan: het gaat deze of gene alleen aan. Zolang men de schuld echter niet zo erg vindt, haar ziet als een tekortkoming, die te verbeteren valt en waarover men eigenlijk niet te veel kwaad kan zeggen, staat men in een soortgelijke positie als hij, die vergiffenis moet vragen aan een bepaalde persoon. De schuld is eindig, ze werpt den mens niet van zijn voeten, er behoeft niet te veel drukte over gemaakt te worden (dat zou het schuldgevoel maar activeren!). Men kan proberen de schuld bij een lagere autoriteit te boeten dan een hoogste wezen. Dat is het geval van de Ngad'a, die zich tot hun voorouders wenden en daarin de schuld verkorten. Zij gaan in die verkleining zelfs zo ver, dat ze voor een gestolen karbouw een stuk huid neerleggen voor

den eigenaar <sup>20)</sup>. In die symboolhandeling en de bijbehorende offers tot de voorouders bevrijdt men zich van de schuld, zonder dat men er ernst mee gemaakt heeft. Men moet er echter den tol voor betalen, dat men deze voorouders vreest en dient, al is die dienst wellicht niet zo drukkend. Maar wanneer de schuld groot is, wanneer men gevoelt, dat zij totaal is, kan men er op deze wijze niet aan ontkomen. Dat gevoel wordt gewekt door het grote *échec*. Dan komt alles boven, wat men aan zonden gedaan, aan plichten verzuimd heeft. Dan wordt ook het bewustzijn wakker van de grote zonden, die men begaan heeft. Zeer frequent is bijv. in Indonesië, dat men grote droogte toeschrijft aan bloedschande. Dat wil zeggen, dat ook bij deze lieden het *échec* de herinnering wakker roept aan de grote zonden. Dan voelt de mens zijn verworpenheid, zijn er-buiten-staan en dat valt door een gewone offerhandeling niet goed te maken. Men is totaal schuldig: schuldig aan zichzelf, schuldig aan de gemeenschap, schuldig aan den kosmos. Men heeft een natuurwet (zo althans voelt men het: ook wij spreken van onnatuurlijke zonden en projecteren daarin onze daden als deel van het wereldgeheel) overtreden. Daar komt men zo niet af. Dat gaat de totaliteit aan en alleen de heer over die totaliteit kan die schuld vergeven.

Een opmerkelijk feit is in dit verband, dat zich een correlatie vermoeden laat tussen de diepte van het schuldbesef en de distantie tussen hoogste wezen en mens. Waar men slechts de zeer grove of zeer talrijke zonden ernstig neemt, zoals onder de Ngad'a, is de distantie niet absoluut. Het hoogste wezen heeft ook iets te maken met den eersten stamvader der mensen, in sommige opzichten is het identiek met den kosmos, het is (vide het bedrag der lagere *déva's*) niet in absoluten zin heilig. In een religie, die ernst maakt met de schuld, gelijk het Christendom, is de scheiding absoluut. Daar is de transcendentie Gods schibboleth geworden tegenover elke andere religie. Niet alleen de heiligheid Gods groeit met de diepte van het schuldbesef, maar ook de hoogte en grootheid. Indien deze correlatie aan ander materiaal nader kon worden geadstrueerd, zou dat van groot belang zijn voor ons inzicht in deze materie. Het is echter de vraag, of er voldoende materiaal te vinden is, dat deze fijnere nuanceringen tot haar recht doet komen.

Met dit alles is intussen wel de vraag beantwoord, waarom de Ngad'a

---

<sup>20)</sup> Zie boven, p. 201.

behoefte hebben aan een hoogste wezen naast de talrijke geesten, waarmede zij zich hebben omgeven. Dat was de vraag, waarmede wij ons vorig hoofdstuk besloten. Er is in het grote échec een zeker besef van totale schuld. Het antwoord doet echter met des te meer klem de vraag rijzen, hoe men tot deze voorstelling gekomen is. Wanneer deze voorstelling zo noodzakelijk is ter bevrijding van het schuldgevoel, is het toch op zijn minst verwonderlijk, dat de mens erin geslaagd is, bijna overal ter wereld die zo noodzakelijke voorstelling te produceren. Het is — het werd reeds eerder opgemerkt — nog heel iets anders een bepaalde voorstelling te behoeven, dan in die voorstelling als waarheid te geloven. Is het mogelijk, buiten die behoefte en buiten alle speculatie omtrent den werkelijken historischen oorsprong van het begrip om, enige motieven aan te wijzen, die ertoe geleid kunnen hebben, dat men deze voorstelling behalve als noodzakelijkheid ervaren heeft als levende werkelijkheid, die zich manifesteerde in de wereld? Met andere woorden, laten zich vanuit het bewustzijn der schuld bepaalde zaken aanwijzen, die erkend kunnen worden als constitutief voor deze godsvoorstelling, zaken dus, die deze voorstelling, zo zij niet direct tot haar ontstaan hebben bijgedragen, hebben levendig gehouden en versterkt? Men moet immers wel haast aannemen, dat dergelijke motieven bestaan, gezien de grote eenheid bij sterke verbreiding in deze nogal gespecialiseerde voorstelling. Zulk een motief vindt Preusz in de behoefte aan een samenvatting der talloze „Einzelmächte” tot een synthese in een figuur, die als gepersonificeerde wereldorde de harmonie van het gebeuren verzekert en daarom slechts een beperkten cultus geniet <sup>21)</sup>. Dat echter is meer de functie van het hoogste wezen. Het gaat er juist om, hoe men erin geslaagd is te geloven aan een wezen, dat zulk een nuttige functie vervult. Dezelfde vraag rijst ten aanzien van die andere verklaringshypothese, die de figuur van het hoogste wezen ziet als „Urheber” en haar afleidt uit de behoefte aan wereldverklaring. Het verklarend element, dat in de scheppersfunctie duidelijk aanwezig is, is echter onmachtig tot verklaring van de ethische kwaliteiten van het hoogste wezen, dat dikwijls Vader genoemd wordt en het geeft ook geen verantwoording van den, weliswaar zeer beperkten, cultus, dien het hoogste wezen altijd nog geniet. Ook houdt het te weinig rekening met het vaak zeer onvolledig

---

<sup>21)</sup> K. Th. Preusz, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, Leipzig 1926, p. 41.

karakter van de scheppingsdaden, aan dat hoogste wezen toegeschreven, zodat dit causaal element evengoed een secundaire bate zou kunnen zijn van andere, hier werkzame motieven.

Een aanwijzing voor zulke andere motieven ligt in de kwalificatie van het hoogste wezen als vader, die in de mythische voorstelling daarvan zelfs een zekere mate van constantheid bezit. Het vader-motief heeft zo veel parallellen in de psychopathologie, dat er reden is om daarin naar een diep in het zieleleven wortelend verband met de schuld te zoeken. De vader is de eerste en meest algemene vorm van autoriteit, met welke de mens in aanraking komt. De eerste schuldgevoelens zijn veelal met den vader verbonden. Ook al is de vader in primitief milieu meestal een zeer toegeeflijk vader, hij is er toch in den regel de opvoeder, die zijn kind bij tijd en wijle tuchtigt. Daarbij is hij — en dat is het belangrijkste — de tuchtigende, die daarna altijd vergeeft. Men kan tenslotte op hem rekenen als helper. Daarmede is de vader het ideale prototype van de autoriteit, die de schuld moet kunnen vergeven. Hij is daarom als het ware voorbestemd om in de dromen te verschijnen van hem, die onder schuld gebukt gaat en die schuld tracht te vergeten. Hij kan er zowel de straf, die men vreest, als de behoefte aan vergeving, waarnaar men verlangt, vertegenwoordigen. De vader was het immers ook, bij wien men in zijn jeugd het eerst straf en vergeving heeft leren kennen.

Het optreden van zulke verschijnselen is om meer dan één reden waarschijnlijk. In de eerste plaats heeft het geweten, naar wij zagen, de neiging zich te manifesteren als autoriteit, die buiten en boven den mens staat. Het geweten spreekt, het heeft een stem, het kwelt, het klaagt aan, het klopt, het is lastig, kortom, het onderscheidt zich typisch door een neiging tot personificatie, d.w.z. tot projectie van zichzelf naar buiten. Een zeer belangwekkend voorbeeld daarvan blijft te allen tijde het *daimonion* van Socrates. Het is vooral van belang om de autoriteit, die Socrates — toch waarlijk geen bijgelovig of onkritisch man — eraan toekende. Hij liet er zich geheel door leiden. Het is daarbij ook een prachtig voorbeeld van een gescherpt geweten buiten alle contact met Christendom. En tenslotte is het een zeldzaam voorbeeld van een goed geweten. Wij willen niet onderzoeken of dit nu wel mogelijk is, of Socrates, als het goed was geweest, niet onder schuld gebukt had moeten gaan. Wij zouden daarmede slechts de fout van zijn tijdgenoten herhalen, die ook trachtten hem onder de gemene maat te brengen en wij

zouden hem opnieuw vermoorden. Men moet Socrates uitzondering laten en zich verblijden, dat er nog een enkele keer een uitzondering mogelijk is.

Een ander voorbeeld van projectie naar buiten levert de gewetensbeslissing, zoals Kohnstamm die tekent. Ook daarin is het, alsof de aanwijzing tenslotte gegeven wordt. Telkens weer zien wij het innerlijk van den mens zich aldus manifesteren, dat hij het niet of nauwelijks als het zijne herkent<sup>22)</sup>. Daarvoor is het zijn innerlijk. Het levensplan en de levensgrond hebben niet alleen autoriteit, maar zij zijn ook omgeven van geheimzinnigheid. Zij onttrekken zich voortdurend aan de nasporingen der reflectie en zij kunnen dat, omdat zij de reflectie leiding geven. Op het moment, dat de laatste en diepste motiveringen van den mens als eigen motiveringen herkend worden, hebben zij opgehouden diepste motiveringen te zijn. Van dat ogenblik af zijn zij onderworpen aan de kritiek der reflectie, zij worden door de reflectie bepaald en geleid, in stede van zelf de reflectie te bepalen. Bij elke verovering, die men doet op den weg der zelfkennis, schuift zich op het ogenblik van het grijpen van het inzicht een nieuw moment van geheimzinnigheid tussen den mens en het eigen innerlijk. Hij verandert in dat begrijpen. Deze verandering moge doorgaans niet meer zijn dan een nieuwe barricade, die opgericht wordt tegen de reflectie of ongedaan gemaakt wordt, zodra deze reflectie eindigt, zij is er in ieder geval tijdens de reflectie en zij is voldoende om de volkomen zelfkennis principieel onmogelijk te maken<sup>23)</sup>. In dat opzicht blijft hij altijd, gelijk Sartre hem noemt, „l'être, qui n'est pas ce qu'il est et qui est, ce qu'il n'est pas". Het mag daarom niet bevreemden, indien ook de schuld aanleiding geeft tot zulke projecties naar buiten. In de semi-personificatie van het schuldbevuste geweten is zij reeds in wakkeren toestand voor een deel een feit. Men moet aannemen, dat zij buiten dien toestand tot veel scherper personificaties in staat is.

---

<sup>22)</sup> Vgl. pp. 407 en 277 boven.

<sup>23)</sup> Men leide hieruit niet af, dat alle zelfkennis onmogelijk zou zijn. Er is alleen een grens aan die kennis gesteld. Ook mag men uit den voorrang, die aan levensplan en levensgrond in de reflectie toekomt, niet de consequentie trekken, dat alle kennis dus een zuiver subjectieve zaak is. Er steekt ongetwijfeld een subjectief element in door dezen voorrang, maar de zaken liggen hier nog wel iets ingewikkelder, dank zij den dialectischen aard van het menselijk wezen, waardoor hij in staat is, telkens zich te distantiëren, ook van levensgrond en levensplan. In die mogelijkheid tot distantiëring ligt de mogelijkheid tot twijfel, die voor de kennis van zo grote betekenis is.

Een tweede feit, dat het optreden van zulke verschijnselen en vooral ook hun culturele vormgeving waarschijnlijk maakt, is de omstandigheid, dat het schuldgevoel bijzonder sterk is na en onder het grote échec. Wij noemden als voorbeeld de langdurige droogte. Dat is in allerlei gemeenschappen de tijd, dat men onderzoekt of niemand een zwaar vergrijp heeft gepleegd, dat men zich alle fouten en feilen herinnert, waaraan men schuldig staat, de tijd ook, dat het hoogste wezen aangeropen wordt. Men kan dien tijd daarom karakteriseren als een tijd van collectief schuldbesef. Zulke tijden zijn ook uit de Europese beschavingsgeschiedenis wel bekend. Onder die omstandigheden krijgt elke droom en elke waanvoorstelling, die dit schuldbesef tot uitdrukking brengt, werkelijkheidswaarde. Zij worden „tekenen”, waaraan men geloof moet hechten en zij worden dat niet alleen voor hem, die ze zelf „ontving”, maar voor de gehele gemeenschap, die ervan te horen krijgt. Allen leven immers in een zielstoestand, waarin deze manifestaties hen toespreken. Ieder weet van die schuld, heeft schuld en wordt juist in dezen tijd zo aan die schuld herinnerd, dat hij eronder gebukt gaat, terwijl hij tegelijkertijd zijn best doet, zichzelf vrij te pleiten. De aldus optredende voorstellingen behoeven uiteraard niet alle op een „vadercomplex” te gelijken. Voor zover ze evenwel getuigenis afleggen van een bewustzijn van totale schuld, zullen zij zich alle daardoor onderscheiden, dat zij uitdrukking geven aan het bestaan van een absolute autoriteit, wier zeggenschap over alle dingen gaat, die vertoornd is en straft en die tegelijk verzoening en vergeving schenken kan en ook wil.

Dit zijn de bronnen, waaruit de voorstelling van een hoogste wezen van jaar tot jaar gevoed wordt. Een bevestiging daarvan kan men misschien vinden in het feit, dat de Ngad'a veel spreken van dromen en verschijningen van *Déva*. Dat men onder de Ngad'a (gelijk onder vele andere stammen) het hoogste wezen aanduidt met den naam Moeder en Vader is met het voorgaande, waarin vooral de nadruk gelegd werd op de Vader-figuur, niet in strijd. Ook de ouders, gezamenlijk zo goed als de moeder alleen, kunnen symbool worden van de autoriteit, die de mens in de schuld ontwaart. Evenmin is met deze opvatting in strijd, dat men het hoogste wezen soms tegelijk met andere geesten en goden aanroept. De aanroeping Moeder(s) en Vader(s), die zowel de voorouders als het hoogste wezen gelden kan, is een typische vorm van nivellering van de autoriteit van het hoogste wezen, dat door deze vermenging met lagere autoriteiten in zijn absoluutheid wordt gemitigeerd.

De identificering van het hoogste wezen met den kosmos zelf is een andere vorm van deze mitigering der wel in het geweten ontwaarde, maar niet van harte bevestigde autoriteit. Door het hoogste wezen met dien kosmos te vereenzelvigen, wordt van die autoriteit iets weggenomen, ze wordt gerelativeerd tot wereldorde. De scheppingsdaad van het hoogste wezen wordt mythisch in dezen zin, dat het souvereine scheppen plaats maakt voor een gebeuren, waarin het hoogste wezen een rol speelt, zonder de alpha en omega van het gehele gebeuren te zijn.

Dit alles zou nader onderzoek behoeven aan meer en ander materiaal, zo het opstellen van een algemene theorie ons doel ware. In deze verkenning echter gaat het slechts om een onderzoek naar de mogelijkheid, of men vanuit het gezichtspunt van den existentiëlen nood van den mens, daarin bestaande, dat hij wordt geslingerd tussen deel-zijn en subject-zijn, dat hij beide is en niet is en dat hij daarom in constanten strijd verwerkelijken moet, tot een diepere doordringing, tot een beter verstaan geraken kan van de hier behandelde religies. Wij moeten daarom met dit weinige volstaan om ons thans eindelijk de vraag te stellen, of het doel dezer verkenning inderdaad is bereikt en deze visie bruikbaar geacht kan worden als heuristisch beginsel voor het verstaan van de religie in haar oneindige verscheidenheid.

## HOOFDSTUK XI

### BESLUIT

In het eerste hoofdstuk werd na de vraagstelling gewezen op een aantal motieven der religie, door het godsdienstwetenschappelijk onderzoek aan het licht gebracht, alsmede op een aantal problemen, die ons nog voortdurend moeilijkheden bieden <sup>1)</sup>). Indien de hier gegeven interpretatie van drie onderscheiden godsdiensten ons dichter heeft gebracht bij het doel, ze te verstaan, zal zij die motieven in zich moeten omvatten en op de daar genoemde problemen, althans ten aanzien van die drie godsdiensten, een antwoord moeten geven. In hoeverre is dat het geval?

Als motieven noemden wij de causale behoefte, het afhankelijkheidsgevoel en de ervaring van het tremendum, het sociaal-ethisch motief, de symboliek, de integrering van motieven tot een wereldbeschouwing en het existentieel motief, dat den mens dwingt uit te zien naar hulp en verlossing. Wij hebben deze in het hier besprokene alle terug kunnen vinden. De verhouding van het subject tot zijn wereld, waarin zich het conflict tussen eigen deel-zijn en subject-zijn weerspiegelt, dwingt hem tot nadenken over die wereld, stelt den eis van een wereldverklaring, die door het gebeuren te interpreteren, tevens zijn eigen plaats in die wereld bepaalt. In de ervaring van de wereld als tegenover hem en van de schuld als eigen verworpenheid ontwaart hij voortdurend een oppermachtig tremendum, dat hem overtuigt van zijn afhankelijkheid en van zijn schuld. In de noodzaak als subject deel te worden, is het sociaal-ethisch motief begrepen. De overige daar genoemde motieven hangen samen met de diepte en den ernst van het existentieel conflict. De mens vermag het niet op te lossen met de middelen der empirisch bepaalde werkelijkheid zonder de volkomenheid van zijn bestaan als verantwoordelijk en daarmee als schuldig mens onvervulbaar te maken. De rede, waarop hij zich in de reflectie beroept, blijkt keer op keer slechts instrument te zijn van zijn centrale instelling tegenover de wereld

---

<sup>1)</sup> Boven, pp. 52, 53.



en waar zij op soevereine wijze te werk gaat, blijkt zij slechts tot afbraak in staat, spreekt zij slechts van menselijke onvolkomenheid, verenkeling en nuttelooheid. Vanuit de verenkeling, waarin hij vervalt en de schuld, waaronder hij zucht of die hij zoekt te ontlopen, zoekt hij om hulp, maar in de wijze, waarop hij die hulp zoekt, openbaart zich reeds een bepaalde instelling tegenover de wereld, een houding, die als centrale levenshouding zich overal doorzet en aldus de verschijnselen samenvat, integreert tot een wereldbeschouwing. De noodzaak, zich vanuit die centrale levenshouding de ware werkelijkheid te verbergen, haar voortdurend anders voor te stellen dan zij werkelijk is, leidt ertoe, dat die wereldbeschouwing zich voordoet in het gewaad van symbolen, waarin die werkelijkheid tot hem komt, beide in haar ware en in haar gewenste gedaante, hem aldus de mogelijkheid biedende, zich in haar thuis te gevoelen.

Als problemen noemden wij o.m. de mythe, de magie, divinatie en omina naast de overeenkomsten tussen primitief-religieuze verschijnselen en psychopathologische en de neiging tot personificatie in de religie. In de concrete gevallen, die wij ontmoetten, gelukte het voor die gevallen een bevredigende verklaring te geven vanuit het gezichtspunt der dialectiek van het menselijk wezen. Daarmede is de taak der verkenning afgelopen en kan men zeggen, dat het hier gehanteerd begrip van de menselijke psyche inderdaad mogelijkheden biedt ter verklaring van primitief-religieuze verschijnselen. Het is bepaaldelijk niet overbodig daaraan de waarschuwing toe te voegen, dat die verschijnselen daarmede dus niet reeds verklaard zijn, maar het mogelijkerwijze kunnen worden. Een verkenning was slechts mogelijk door rigoureuze beperking tot niet meer dan een drietal religies en al staan onze beschouwingen allerminst los van algemene gezichtspunten, zij blijven gebonden aan zeer beperkt materiaal. Alleen het feit, dat dezelfde motieven in zo volstrekt heterogene verschijnselen en religies een rol spelen, wettigt het vermoeden, dat de aldus aangewezen motieven bij kunnen dragen tot beter verstaan van de religie in haar veelvormigheid in het algemeen. Men mag — om het concreter te stellen — dus niet zeggen: de hier gegeven verklaring van de mythologie der Marind-anim bevredigt mij en dus is op deze wijze de mythe ontstaan en hebben wij haar te houden voor een product van verdrongen disharmonie tussen den mens en zijn wereld. Doet men dit, dan heeft men zich den weg tot inzicht in de mythologie van andere volken gesloten. Men vergeet dan, van welk een uiteenlopende densiteit

de versluiering der symbolen is bij het ene en het andere volk. Reeds de mythologie der Ngad'a onthult, dat in de mythe ook heel andere motieven werkzaam kunnen zijn. Bij hen hebben wij niet te maken met een totale ontkenning van disharmonie en schuld, maar met een poging de schuld te verkorten en als eindig voor te stellen. In een derde mythologie kunnen weer geheel andere motieven een rol spelen. Dat blijkt al aanstonds uit de Christelijke mythe. Op dezelfde wijze is hetgeen gezegd werd van de magie der Marind-anim niet zonder meer toepasselijk op alle magie. Er is magie denkbaar, waarin nog andere motieven een rol spelen dan de begeerte zich aan de dingen de eenheid des levens in onmiddellijke realiteit voor ogen te stellen. Een soortgelijke beperking geldt van het hoogste wezen, dat niet minder rijk is aan *verscheidenheid van vormen*. Die *verscheidenheid* heeft haar betekenis. Zij zegt ons, dat er iederen keer iets anders achter steekt, ook al wijst de overeenkomst op de mogelijkheid van verwantschap in de motieven. Nimmer echter zullen wij die enkele verschijnselen, zoals zij worden aangeduid met de namen van totemisme, animisme, magie, mythe of hoogste wezen los mogen maken van hun substraat, de individuele religie. Alleen in dat geheel der individuele religie bestaan zij en spelen zij een rol. Die individuele religie moet telkens ons doel zijn, om daarachter te ontdekken het raadsel, dat de mens biedt en dat ons vraagt, het te doorgronden. Wat wij wilden aantonen is alleen, dat het existentieel conflict van als subject deel en van als deel subject te moeten zijn daartoe een betrouwbaar en bruikbaar hulpmiddel is. De oneindige verscheidenheid der religie blijft oneindige taak. Haar bestudering kan meer dan iets anders bijdragen tot inzicht in de motieven, die den mens werkelijk leiden en in den nood, waarin hij zich waarlijk bevindt.

Intussen stelt dit menselijk conflict en de onmogelijkheid het te overwinnen met alleen maar de middelen, die de empirisch bepaalbare werkelijkheid biedt, voor nog een ander en zeer ernstig probleem. Wanneer de religie existentiële betekenis heeft, stelt zij noodzakelijk de vraag naar eigen existentie. Men kan die vraag aldus formuleren: Indien het waar is, wat wij hierboven betoogden, dat de mens, om niet door de wereld verpletterd te worden, zijn levensgrond buiten de wereld hebben moet, opdat hij distantie tegenover haar gewinnen kan en dat hij, om waarlijk als verantwoordelijk en dus schuldig mens te kunnen bestaan, die verantwoordelijkheid en schuld moet kunnen zien als verantwoordelijkheid en zonde tegen God, opdat hij van den last dier schuld kan

worden ontslagen door de verzoening met God, hoe staat het dan met de waarheid van dat geloof in God? Mag men uit het feit, dat de mens slechts met zijn wereld, zijn verantwoordelijkheid en zijn schuld kan klaar komen, zo hij mens met een God is, besluiten tot de waarheid der religie? Als logische conclusie is dit stellig ongeoorloofd. Daartoe behoeft deze major een minor, die ongeveer als volgt luiden moet: Waarachtig bestaan met distantie tot de wereld en in volstreekte verantwoordelijkheid moet realiseerbaar zijn. Doch deze tweede stelling onttrekt zich aan alle bewijs. Wij zien in de wereld slechts onvolkomenheid en onwaarachtigheid. Daarom kan de ontdekking, dat zulk waarachtig bestaan in distantie tot de wereld slechts mogelijk is, zo de mens in relatie staat tot God, nimmer meer zijn dan een teken, waartegenover de mens gedwongen wordt zijn houding te bepalen. Hij kan dat doen op drieërlei wijze. Hij kan ontkennen, dat het een teken is en zich te weer stellen tegen de conclusie, dat alleen op die wijze zijn existentie mogelijk is. Hij kan in de tweede plaats erkennen, dat het een teken is en ziende op de ontredde wereld, die aan een zichzelf vergetend verliezen overgegeven is, besluiten, „qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas" 2). Hij kan tenslotte het teken aanvaarden en concluderen, dat alle autonomie en eigenwettelijkheid van dezen kosmos ten spijt, alle dingen slechts bestaan in God, die hun begin en hun einde is.

Het teken aanvaarden betekent geloof. In de onvolkomenheid van ons weten kan de meest fundamentele waarheid (en dat is de enige waarheid, die het de moeite waard is te weten) nimmer geweten, maar slechts geloofde waarheid zijn. De tragiek van onze tot het uiterste geactiveerde reflectie is evenwel, dat wie vanuit de dialectiek der reflectie tot het inzicht komt, dat de waarheid niet geweten, maar geloofd wordt, het vermogen om te geloven reeds goeddeels verspeeld heeft. Dat vermogen is overgave. De reflectie is heersen: zij verheft zich keurend en metend boven de dingen. Zij zal zich daarom verzetten tegen de conclusie, dat men uiteindelijk buiten religie in deze wereld niet uitkomt, zonder te geraken tot de conclusie van Sartre, dat hier van een teken sprake is. Dat laatste heeft meermalen blijk gegeven, zulk een teken te ontwaren. Het gebruik van dit begrip is hier trouwens aan zijn werken ontleend. Dat hij het verwerpt komt, doordat hij in een ander geloof staat. De kritische houding evenwel, die het noodzakelijk com-

---

2) J. P. Sartre, *l'Existentialisme est un humanisme*, p. 35.

plement is van ons wetenschappelijk denken, ondergraaft voortdurend de mogelijkheid tot alle geloven en daarmee de mogelijkheid, als mens een basis te vinden, waarop men in de wereld staan kan. „Wat wij nodig hebben is een askese der gedachte ter wille van de levenswijsheid”, aldus Huizinga aan het einde van een aan de wetenschap gewijd leven<sup>3)</sup>.

In dit alles blijkt meer dan ooit, dat het geloven genade is. Het kan immers slechts bestaan als kinderlijk geloven. Doch ook hierin herhaalt zich de dialectiek van alle menselijk bestaan. Het is tevens opgave, want het teken roept tot geloven, tot erkenning. Het geloven is ook een daad. Men blijft verantwoordelijk voor hetgeen men met dat teken doet. Wie het aanvaardt en daaruit besluit, dat de mens slechts bestaat als tot God geschapen mens, vindt daarin een verklaring voor het eigenaardig feit, dat het ware bidden het kinderlijke bidden is, dat zich tevreden stelt zonder de krachtige manifestaties, die men zo vaak voor het typerende van het religieus geloof gehouden heeft. Hij zal daarbij echter ook een merkwaardige ontdekking doen, die eveneens weer uitsluitend als genade erfahrbaar is. Die ontdekking is deze, dat er een religieuze ervaring is buiten de verschijnselen, die hier besproken werden, die zich, alle pogingen ten spijt om haar te verklaren als een zuiver psychisch mechanisme, aan hem voordoet als onaantastbare waarheid. Die ervaring is stellig een zeldzame ervaring. Zij ligt in de sfeer van het onuitsprekelijke, omdat zij behoort tot hetgeen waarlijk geheim der ziel is. Zij valt buiten het gebied van de onderzoekingen der godsdienstpsychologie, omdat zij altijd achtergehouden wordt. Een waarlijk gelovige als Paulus, die niet als zovele mystici door twijfelingen verscheurd werd, getuigt ervan, dat hij onuitsprekelijke woorden gehoord heeft, die het een mens niet geoorloofd is uit te spreken (2 Cor. 12). In de bekentenissen en verslagen, die de godsdienstpsychologie gebruikt om door te dringen in het verschijnsel religie, ontbreekt altijd weer dit laatste, dat het een mens ongeoorloofd is uit te spreken. Maar dat ontbrekende is juist hetgeen de zekerheid uitmaakt voor hem, die deze ervaringen beleefde. Daarmede worden deze ervaringen niet een bewijs voor de waarheid der religie: zij zijn dat alleen in subjectieven zin, voor hem, die ze doormaakte. Voor den buitenstaander zijn ze slechts teken. Men kan ze geloven en men kan ze verwerpen. Het essentiële van een teken is, dat het wedersproken wordt. Doch wat men er ook mee doet, aan-

---

<sup>3)</sup> Geschonden Wereld, p. 187.

vaarden, ontkennen, verwerpen of vergeten, men blijft daarvoor verantwoordelijk. Ware het anders en kon men de religie en haar waarheid bewijzen, dan zou de mens op het meest beslissende punt van zijn leven en bestaan onverantwoordelijk zijn. De religie moet als menselijke waarheid noodzakelijk slechts te grijpen zijn als teken en niet als bewijs. Het bewijs betekent bezit, betekent heerschappij van den mens. Het teken echter maant en noodt tot onderwerping, tot geloof.



## REGISTER

- Aarde: 109—113, 116, 123, 148.  
 Amari: C2, 124 vlg., 130.  
 anda: zie meerval (C3).  
 anem: mens, plur. anim.  
 Aramemb: B, C2, 111, 116 vlg., 120—  
 126, 130, 138, 142, 145 vlg.  
 arend: D4, 135, 157.  
 Awassra: C1, 128.
- Bamboe: A1, 113.  
 banaan: A1, 104, 108, 113 vlgg., 126, 142.  
 Bau: D4, 135.  
 beschermvader: 106, 142, 146.  
 binahor: zie beschermvader.  
 bliksem: D5, 137.  
 boog: C4, 132.  
 Bragai-zé: D1, 108, 131—136, 139 vlgg.,  
 144.  
 broodvrucht: D5, 137.
- Casuaris: B, B1, 105, 108, 116, 119,  
 122 vlg., 126, 142, 145, 156.  
 castratie: 128—130, 132, 147.
- Da: zie sago.  
 Dakoreb: A4, 119.  
 Da-Sami: C, 108, 111, 114, 121, 125  
 vlgg., 133, 139, 146 vlg., 152, 159.  
 Dawena (grondwater): C2, 134.  
 Dawi: B1, 119 vlg., 147 vlg.  
 Dé-hévai: D5, 137.  
 dema-nakari: 109, 118, 124, 129 vlgg.,  
 133 vlg., 136, 138, 147 vlg.  
 dema-wir: 112, 146, 150, 158, 161.  
 Desse (diepte): C2, 134.  
 Dinadin (hemel): 110, 113.  
 Diva: C1, 127, 134, 138; zie ook Jugil.  
 Diva-kano: C1, 127, 130.  
 Diva-rek: C1, 108, 126, 128, 135, 141.
- Divazib: D5, 127, 130, 134, 136, 138, 158.  
 Diwre (Geb): A, 113, 117.  
 donder: D5, 137, 149.  
 Dongam (dondergod): D5, 138, 149.  
 dodengeest, zie heis.  
 dodentrommel, zie Mingui.  
 Doreh: C2, 129 vlg., 134.  
 duizendpoot: C3, 131.
- Elme: C2, 121 vlg., 127.  
 Ep kwitare: 147.  
 ewati (2e leeftijdskl. jonge mannen): 107,  
 146, 153 vlg., 158.  
 Ezam: 148.
- Faecaliën: C2, 131 vlg., 137, 148.  
 fregatvogel: D4, 135 vlg.
- Gad-zi (dans): 155, 158, 163.  
 gaffel (-dema): 135, 150—153.  
 gaga (Majo-gezang): 140, 143, 154.  
 Ganguta: C1, D3, 128, 134 vlg.  
 Ganguta-rek: D3, 134.  
 gari (zonnelymbol): 116, 125 vlg., 133,  
 143, 145, 153.  
 gari-vis: D1, 133.  
 Geb: A, 108, 110, 113 vlgg., 117, 119,  
 124, 126 vlg., 134 vlg., 138, 150.  
 Geb-zé: A, 108, 113, 115, 119, 126 vlg.,  
 134, 139 vlg.  
 Geb-zé-ha (eigenlijke Geb-zé): A1, 113  
 vlgg., 118, 141.  
 Girui: C2, 111, 129.  
 gotad (jongenshuis): 106 vlg., 146.
- Haai: C2, 130.  
 haardrachten: B, B1, 105, 121 vlgg., 142,  
 150, 156.  
 Habee: B1, 120 vlg., 135 vlg., 138.

Harau: B1, 120—123, 127, 131.  
havik: C2, 129.  
heis (dodengeest): 112, 120, 129, 135, 137,  
144, 152—155.  
hemel: 110, 113, 137 vlg., 154.  
hond: C2, 108, 111, 129—132, 137,  
152 vlg.  
Imo: 104, 106, 111, 113, 119, 139 vlg.,  
140, 152, 154, 161.  
iwag (3e leeftijdskl. der meisjes): 111,  
114, 116, 124 vlgg., 128, 132—135, 147,  
154.  
Jaarvogel: A2, 117.  
Jagil: B1, 122 vlg.  
Jagriwar: A2, 117 vlg.  
Jagriwar-rek: A2, 117.  
jamu (dodenmaal): 152, 154.  
Jano: B3, 126.  
jarut (dodenzang): 132, 140, 152, 158.  
Jawi: A2, 113, 117 vlg., 120, 123, 125,  
129 vlg., 132 vlg.  
Jawima: B2, 124 vlgg.  
Jogum: B2, 124.  
Jorma: D2, 134 vlg., 150.  
Jorm-end: D2, 134 vlg.  
Jugil: C1, 127 vlg., 147.  
jus primae noctis: B1, 122 vlg.  
Kabei-aha: 140 vlg., 143.  
kambara (boze toverij): D6, 117, 120,  
123, 125 vlg., 132, 138 vlg., 149, 152.  
kangoeroe: B, B3, 108, 116, 119 vlg.,  
123 vlg., 126, 133, 144.  
kano: 111, 115, 119, 127, 130, 132 vlgg.,  
137.  
Kei-zé: B1, 108, 119—123, 130, 138 vlg.,  
141, 147.  
kéké, zie havik.  
kékéwin, zie semifusus-schelp.  
kikvors: C1, 128.  
klapper: A2, A3, 104, 108, 110, 116  
vlgg., 123, 126 vlg., 140—145, 150—  
154.

knots: D5 (?), 117, 119 vlg., 124, 128,  
148.  
Konei-mit: C1, 128, 147.  
koorts (-dema): 135, 145, 155.  
koppensnellen: 104, 114 vlg., 117, 125,  
131 vlgg., 135, 137, 139, 149 vlgg.,  
157 vlg., 162.  
Koroam-ewati: A2, 118.  
koroam-slang: A2, 118.  
krab: C4, 125, 131, 144.  
kreeft: 119.  
krokodil: D1, 108, 116 vlg., 120 vlg.,  
127, 130, 132 vlg., 135, 138, 150, 156.  
kui-ahat (snelgaffel): 150 vlg.  
Leem: C4, 108, 126, 131 vlg., 134,  
140 vlg., 144, 150, 152, 154.  
Maan: A1, 114 vlg., 121, 128, 130, 150,  
157.  
made: 123.  
Mahu: C2, 111, 114, 127 vlgg., 137, 150.  
Mahu-zé: C2, 108, 111, 121 vlg., 124  
vlgg., 128—131, 134, 141.  
Majo: 104 vlg., 111, 113, 116—119,  
122—125, 127, 133, 139—143, 145  
vlgg., 151 vlg., 154, 160 vlgg.  
Majo-(mes)-iwag: 119, 143, 145, 155.  
makan-hawn (dodenceremonie): 155.  
Mana: A1, 115, 134.  
Mana-rek: A1, 115.  
Mangu: D1, 133 vlg.  
Mbir (Oermoeder): 117, 132, 143.  
medicijnmannen-magie: B1, 121, 123, 125  
vlg., 160.  
meerval: C3, 108, 111, 125 vlg., 131, 144,  
146.  
Mer: D1, 133 vlg.  
Mére: 136 vlg.  
méri-ongat (méri-klapper): A3, 118, 142,  
145.  
Méru: A3, 118.  
miakim (3e leeftijdskl. jonge mannen):  
107, 110, 123, 136, 138, 143, 145 vlg.  
Mingui (dodentrommel): B3 (??), 123,  
126, 154.



mitwâr (ingewijde): 145.  
Moju: A3, 118.  
Moju-rek: A3, 118, 140 vlg.  
Mongumer-anem: D1, 134, 136, 143.  
Muli (-anem): B2, 123, 125, 135.  
Muri, zie Muli.  
Muriwa (fregatvogel): D4, 135 vlg.  
muskieten: B, 111, 124.  
  
Nakari, nakaru, zie dema-nakari.  
Nazr: D5, 136—139, 150.  
Nazr-end: D5, 108, 132, 136 vlg., 139,  
141.  
Ndik-end: B2, 108, 119, 125, 135, 141.  
nob-wâr (pas ingewijde): 145.  
Nubog (aarde): 110, 113.  
  
Ocropus: C1, 128.  
Oermoeder: 111, 113, 119, 132, 138, 141,  
143 vlg., 146, 150.  
onweer: D5, 122, 151.  
ooievaar: B2, 108, 111, 116, 119, 124—  
127, 131, 141, 143, 145 vlg., 150,  
152 vlg., 160.  
Opeko-anem: D1, 116, 133 vlg.  
Ori: C2, 130.  
Ori-rek: C2, 124, 130.  
  
Papegaai (rode): B2, 124.  
paradijsvogel: C2, 105, 129 vlg., 156.  
parelmossel: A1, 115.  
parur (ongen voor de puberteit): 106,  
111, 147.  
pelikaan-dema: 137.  
penis: C1, 105, 108, 118, 120, 124, 127  
vlg., 133, 141.  
pinang: D1, 116, 134, 140, 144.  
Pinang-vrouw: D1, 116 vlg.  
  
Raba: 104, 111, 113, 118 vlg., 139 vlg.,  
147.  
regenboog: D5, 136.  
regenmaken: B2, 125 vlg.  
riet: B1, 122, 137.

ringworm: C4, 114 vlg., 121, 135.  
rook: B1, 116, 121, 126.  
rotan: B1, 120 vlg.  
  
Sago: C, C2, C3, C4, 104, 108, 115, 119,  
121 vlg., 126 vlg., 130—133, 136,  
138 vlg., 144, 152, 155, 157.  
Samanimb: B3, 120.  
samb-zi (grote dans): 152, 154, 156, 158,  
163.  
Sami: C, 110, 113, 126, 129 vlg.  
Samkakei: B3, 108, 119, 141.  
Sandawi: B2, 125.  
Sangar-anem: D4, 135 vlg.  
Sapi: D5, 120, 136, 138.  
Sapi-zé: D5, 136, 138, 141.  
schildpad: B2, 125.  
schollebaar: C4, 132, 152 vlg.  
semifusus-schelp: C2, 124, 129.  
ser (boomsoort): D3, 134.  
simb (vogeltje): D1, 132.  
slang: 110, 133, 117 (A2), 122—126,  
129 vlg., 136 vlg., 140, 143, 148.  
slijkspringer: C4, 131.  
Sobra (Oermoeder): 111, 137, 150.  
sok (bamboemes): 150.  
soma (feesthuispaal): C1, 128, 135, 150.  
Sosom: B1, 123, 130, 143, 146 vlg., 162.  
sperma: D1, 114, 124, 132, 142, 144, 153,  
155.  
Swar: D1, 133.  
  
Tang (spatel voor magische doeleinden):  
143 vlg., 160.  
Témbre: B1, 122.  
Tepo-anem (Sosom): 147.  
termieten: A1, 113.  
toverij (boze), zie kambara.  
  
Uári: C4, 131, 150.  
ubi: A1 (??), B, 104, 114 vlg., 123 vlg.  
Ugu: B1, 121 vlg., 127.  
Upikak (varanus-dema): B1, B2, 120, 123.  
uzub-boan (vogel-boan): B2, 132, 135.

Varanus: B1, B2, 120 vlg., 125.  
varken: D5, 108, 126, 130, 136 vlgg., 153.  
vis: A1, D3, 108, 114, 131 vlg., 134 vlg.,  
144, 157.  
visarend: D4, 135.  
vliegende hond: A3, 118.  
vuur: B1, 111, 116, 119, 121, 124, 126,  
130, 134, 139, 143, 145, 152, 154, 163.  
  
Waaierpalm: A4, 108, 118 vlg.  
Waba: A2, 116 vlg., 119 vlg., 120, 123,  
125, 132 vlg., 138, 143, 145, 147.  
Waba-rek: A2, 116 vlg., 140 vlg.  
Wakabu: C3, 131, 136.  
Wakabu-rek: C3, 131, 141.  
Waliwamb (Pinangvrouw): D1, 115, 119  
vlg., 123.  
wati: B2, 104, 125.  
Wawar: D1, 134.  
weiko-zi (dans): 157 vlg., 163 vlg.

Welba: 118.  
wih (levenskracht): 109 vlg., 136.  
wogané (knots): D5 (?), 137, 148.  
wokr avid (1e leeftijdskl. jonge mannen):  
106 vlg., 127 vlg., 130, 134, 146 vlg.  
wokravid-dema: C1, 127.  
Wonatai: B2, 125, 131.  
Wor ju (eerste man, die stierf; identiek  
met Jawi): 112 vlg., 118, 123.  
  
Zee: D2, 108, 110, 117 vlg., 131 vlg.,  
134 vlg., 138, 150.  
zeearend: D4 (?), 108, 125, 127.  
zeepokken: A1, 113 vlg.  
zeeslang: 127, 130.  
Zohé: C4, 108, 126, 131, 141.  
zon: A2, A3, 110—118, 120 vlg., 123,  
126, 128, 130, 136, 138 vlg., 145—148,  
150 vlg., 160, 164.

## **BIJLAGE**

**Overzicht van het socio-religieus systeem der Marind-anim  
(met een register op de namen in hoofdstuk III)**

OVERZICHT VAN CLANS, TOTEMS EN DEMA'S DER MARIND-ANIM

(voor uitgebreider gegevens zie Wirz, Marind-anim II)

A <i>Geb-zé.</i>	1. <i>Geb-zé-ba</i> (eigenlijke <i>Geb-zé</i> ). Totems: banaan, zeepokken, termietenheuvel, aarde, steen, bamboe, versch. vogels en vissen. Ook relatie met zon, maan en ubi. Niet duidelijk of die totem genoemd worden. Dema's: <i>Geb</i> .	C <i>Da-Sami.</i>	1. <i>Divá-rek</i> (penis-clan). Totems: penis, kikvors, <i>soma</i> (feesthuis-paal), octopus. Dema's: <i>Divá, Jugil, wokravíd-dema, Konei-mít, Awassra, Ganguta.</i>
Gemeensch. dema's: <i>Geb</i> of <i>Diw-re.</i>	2. <i>Waba-rek</i> (klapper-clan). Totems: klapper, zon, jaarvogel. Zie voorts Wirz, o.c., p. 79. Dema's: <i>Waba, Jawi.</i> Sub-clans: <i>Jagriwar-rek.</i> Sub-clans: <i>Jagriwar-rek.</i> Totems: o.a. <i>koroam-slang.</i> Dema's: <i>Jagriwar.</i>	Gemeensch. dema's: <i>Sami (?)</i> .	2. <i>Mabu-zé</i> (honden-clan). Totems: sago, hond, paradijsvogel, havik, semifusus-schelp, faeces. Dema's: <i>Mabu, Girui (Mabu's zoon), Elme, Doreh.</i> Sub-clans: o.a. <i>Ori-rek</i> of <i>Amari-rek.</i> Totems: <i>ori</i> (een vissoort); haai. Dema's: <i>Amari, Ori, Aramemb.</i>
	3. <i>Moju-rek</i> ( <i>méri</i> -klapper-clan). Totems: <i>meri</i> -klapper, vliegende hond, zon. Dema's: <i>Moju, Méru.</i>	Hoofdtotem Sago.	3. <i>Wakabu-rek</i> (meerval-clan). Totems: sago, meerval, duizendpoot, fauna en flora van het zandige strand. Dema's: <i>Wakabu.</i>
	4. <i>Uga</i> -clan (waaierpalm-clan; <i>uga</i> = waaierpalm). Totems: waaierpalm, een vissoort. Dema's: <i>Dakoreb</i> en zijn moeder, die <i>Imo-iwâg</i> werd.		4. <i>Zohé</i> (leem-clan). Totems: sago, leem, ringworm, krab, slijkspringer, schollebaar, <i>boog.</i> Dema's: <i>Uári.</i>
B <i>Casuaris-, Ooievaar-, Kangoeroe- groep.</i>	1. <i>Kei-zé</i> (casuaris-clan; <i>kei</i> = casuaris). Totems: casuaris, rook, vuur, Habee, rotan, varanus, jus primae noctis, vrouwelijke haardrachten, magie der medicijnmannen. Dema's: <i>Waba, Dawi,</i> rotan-dema, <i>Upikak</i> (varanus-dema), <i>Harau, Ugu, Jagil, Téimbre, Sosom.</i> Sub-clans: o.a. <i>Téimbre-rek.</i>	D I. <i>Bragai-zé.</i>	1. Krokodillen-clan. Totems: krokodil, pinang, <i>simb</i> (een vogeltje), <i>gari-vis,</i> sperma, cohabiteren (zie Wirz, o.c. II, p. 138). Dema's: <i>Bragai (?)</i> , Pinang-vrouw ( <i>Walíwamb</i> ), <i>Opeko-anem, Mer, Swar, Mangú, Mongumer-anem, Wawar.</i>
Gemeensch. dema's: <i>Aramemb,</i> geassocieerd met mannelijke haardrachten, muskieten, rode papegaai, ubi, ooievaar.	2. <i>Ndik-end</i> (ooievaar-clan; <i>ndik</i> = ooievaar). Totems: ooievaar, donkere ooievaar, <i>wati,</i> varanus, schildpad, magie van het regenmaken. Dema's: <i>Waba, Jogum, Wonatai, Jawima, Muri, Sandawi, Upikak (?)</i> . Sub-clans: <i>Wonatai-rek</i> en <i>Jawima-rek</i> zijn hier als één geheel behandeld.	II. <i>Varkensclan.</i>	2. <i>Jorm-end</i> (zee-clan). Totems: zee, diverse zeevissen. Dema's: <i>Jorma, Desse, Dawena.</i> 3. <i>Ganguta-rek</i> (vis-clan). Totems: vis-soorten, <i>ser</i> (een boomsoort). Dema's: <i>Ganguta,</i> de <i>ser-dema.</i> 4. Arend-clan. Totems: arend, visarend, fregatvogel ( <i>muríwa</i> ), zeearend (?). Dema's: <i>Bau, Sangar-anem.</i>
	3. <i>Sankakei</i> (kangoeroe-clan). Totems: kangoeroe; zie voorts Wirz, o.c., p. 119. Dema's: <i>Samanimb, Jano, Mingui (?)</i> .		5. <i>Nazr-end.</i> Totems: varken, Divazib-figurant (?), knots ( <i>wogané</i> ) (?), regenboog, onweer, bliksem, donder, koppensnellen, broodvrucht. Dema's: <i>Nazr (Dé-hévai), Dongam.</i> Sub-clan: <i>Sapi-zé.</i> Totems: varken, <i>kambara</i> (boze toverij). Dema's: <i>Sapi.</i>