

Animisme: relationaliteit in de context van metafoor en ontologie

Een studie naar een begrip van animisme ten dienste van de godsdienstfilosofie
aan de hand van “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel

Promotor: prof. dr. H. Tegtmeier

Masterproef aangeboden tot
het verkrijgen van de graad
van Master in de
Wijsbegeerte
door:

Bernice Brijan

Leuven, 2023

From This River, When I Was a Child, I Used to Drink

But when I came back I found
that the body of the river was dying.

“Did it speak?”

Yes, it sang out the old songs, but faintly.

“What will you do?”

I will grieve of course, but that’s nothing.

“What, precisely, will you grieve for?”

For the river. For myself, my lost
joyfulness. For the children who will not
know what a river can be – a friend, a
companion, a hint of heaven.

“Isn’t this somewhat overplayed?”

I said: it can be a friend. A companion. A hint of heaven.

Mary Oliver

Inhoudsopgave

0. Inleiding	6
0.1 Probleemstelling	6
0.2 Methode	8
0.3 Onderzoeksvraag	9
0.4 Operationalisering	9
0.5 Relevantie	10
1. Animisme in de context van de filosofische bestudering van religie	11
1.0 Overzicht van het hoofdstuk	11
1.1 De discipline van de godsdienstfilosofie: over religieus bewustzijn	11
1.2 Filosofische aandacht voor animisme in het verleden	16
1.3 De consensus over animisme in de hedendaagse godsdienstfilosofie	19
2. Benaderingen in de hernieuwde aandacht voor animisme	21
2.0 Overzicht van het hoofdstuk	21
2.1 Animisme in de benadering van Edward Tylor	21
2.2 Animisme in de cognitiewetenschap van religie: een neo-Tyloriaanse positie	25
2.2.1 Stewart Guthrie's hypothese over animisme	25
2.2.2 De rol van Guthrie's hypothese in de cognitiewetenschap van religie	27
2.3 Animisme in het nieuwe animisme: een post-Tyloriaanse positie	30
2.3.1 Het nieuwe animisme als kritiek	30
2.3.2 De rol van personaliteit in het nieuwe animisme	32
3. Animisme en “personalistische natuurteksten”	36
3.0 Overzicht van het hoofdstuk	36
3.1 Niet-dierlijke natuur in de Hebreeuwse Bijbel als actief en levend	36
3.1.1 Animistische beschrijvingen: metaforisch of letterlijk	36
3.1.2 Figuurlijk taalgebruik over niet-dierlijke natuur	38
3.2 “Personalistische natuurteksten” in het licht van Guthrie's hypothese	40
3.2.1 Kritiek op Guthrie's voorbeelden van animisme en antropomorfisme	40

3.2.2 Kritiek op Guthrie's opvatting over metaforisch animisme	44
3.3 "Personalistische natuurteksten" in het licht van het nieuwe animisme	45
3.3.1 Kritiek op de schijnbare focus op inheemsheid	45
3.3.2 Gevaren bij het benaderen van animisme door het persoonsbegrip	47
4. Metafoor, relationaliteit en ontologie in "personalistische natuurteksten"	51
4.0 Overzicht van het hoofdstuk	51
4.1 Het serieus nemen van metaforen in "personalistische natuurteksten"	51
4.1.1 Metafoor: datgene wat relaties opent en interactie mogelijk maakt	51
4.1.2 Metafoor in relatie tot ontologie	53
4.2 Het serieus nemen van ontologie in "personalistische natuurteksten"	55
4.2.1 Relationaliteit in relatie tot ontologie	55
4.2.2 De kwestie van agency in de context van relationaliteit	57
4.3 Profetische zorgen over de rouwende aarde: een case-study	60
4.3.1 Rouw en verdorring in Jeremia 12:4	60
4.3.2 Naar een begrip van de rouwende aarde in termen van relationaliteit	61
5. Bijdragen aan de godsdienstfilosofie	63
5.0 Overzicht van het hoofdstuk	63
5.1 Lijnen met analytische godsdienstfilosofie	63
5.2 Lijnen met continentale godsdienstfilosofie	65
6. Besluit: concluderende opmerkingen	67
Bibliografie	70
Abstract	76

0

Inleiding

0.1 Probleemstelling

Na een lange periode van verminderde aandacht voor animisme wordt animisme sinds enkele decennia weer bestudeerd. Verschillende nieuwe werken verschijnen¹ en op diverse congressen vormt animisme het uitgangspunt voor reflectie.² Deze hernieuwde belangstelling is te herleiden tot verschillende ontwikkelingen in het vakgebied van de antropologie. Enerzijds is er een beweging op gang gekomen die het ‘nieuwe animisme’ wordt genoemd. Anderzijds hebben andere manieren van denken over animisme een weg gevonden in de discipline van de cognitiewetenschap van religie.³ De manier waarop animisme in deze twee richtingen een onderwerp van reflectie vormt, verschilt sterk van elkaar. Waar het nieuwe animisme een positieve kijk op animisme tot uitdrukking wil brengen, in tegenstelling tot eerdere benaderingen van animisme in de antropologie waarin het als een foutief en kinderlijk geloof werd beschouwd, kan de benadering in de cognitiewetenschap van religie juist als een voortzetting van deze oude antropologische benadering worden beschouwd. De intellectuele impuls van het nieuwe animisme is daarnaast gebaseerd op een diepgaande bezorgdheid over

¹ Zie: Miguel Astor-Aguilera and Graham Harvey (eds.), *Rethinking Relations and Animism. Personhood and Materiality* (London/New York: Routledge, 2018); Tiddy Smith (ed.), *Animism and Philosophy of Religion* (Cham: Palgrave Macmillan, 2023).

² Zie onder andere de lezing ‘New Animism: Recent Discussions in the Study of Religion and the Search for a Planetary Future’ van K. von Stuckrad op de conferentie “Animate Life: Zum Futur 2 der Mensch-Tier-Beziehungen,” georganiseerd door het Instituut voor Katholieke Theologie, Technische Universität Dresden (6-8 juli 2022), Germany; en de studiebijeenkomst “Nature Religion, Science, and Technology,” georganiseerd door de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, Rijksuniversiteit Groningen, Nederland (20-23 september 2022).

³ Cognitive Science of Religion, afgekort CSR. In dit vakgebied wordt religie in de context van de cognitieve en evolutionaire wetenschappen bestudeerd.

ecologische zaken. Dat wil zeggen, de positieve waardering van animisme vindt uitdrukking in een wending naar de relaties tussen de mens en de zogenoemde ‘meer-dan-menselijke wereld’, hetgeen beschouwd wordt als een alternatief voor de westerse ecologie. De centrale rol die ecologie in het nieuwe animisme inneemt, is afwezig in de manier waarop animisme in de cognitiewetenschap van religie wordt benaderd.

Ondanks de hierboven beschreven ontwikkelingen is animisme tot op heden echter zelden de focus geweest van een filosofisch discours. Hedendaagse studies waarin verbanden tussen animisme en filosofie worden gelegd, zijn op één hand te tellen. Het zijn in deze context vooral antropologen uit de hoek van het nieuwe animisme die filosofie – met name fenomenologie – gebruiken om tot een beter begrip van animistische fenomenen in specifieke culturen te komen.⁴ Veel minder onderzoek is beschikbaar waarin vanuit de filosofie de beweging naar animisme wordt gemaakt. Alleen binnen het veld van de ecofenomenologie is een enkele studie gepubliceerd waarin animisme ontologisch benaderd wordt en het verband gelegd wordt met het latere werk van Merleau-Ponty.⁵ Reacties op deze studie vanuit de filosofie zijn echter vooral kritisch van aard, waardoor hieraan geen vervolg is gegeven. Daarmee blijft aandacht voor animisme binnen de filosofie voornamelijk uit.

Het gebrek aan filosofische aandacht voor animisme blijkt verder uit het feit dat animisme geen onderwerp van studie vormt binnen de discipline van de godsdienstfilosofie. Dit is opmerkelijk, omdat men juist in de godsdienstfilosofie interesse voor animisme als religieus fenomeen zou kunnen verwachten. Bovendien is de hernieuwde aandacht voor

⁴ Zie onder andere Rane Willerslev, *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007); Tim Ingold, “Rethinking the animate, re-animating thought,” *Ethnos* 71, no. 1 (2006): 9-20.

⁵ Het werk van David Abram is bij mijn weten de enige filosoof die zich op animisme richt en het relateert aan de fenomenologie, met name Merleau-Ponty’s ontologie. Vanuit fenomenologische kringen heeft zijn werk echter vooral kritiek ontvangen. David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (New York: Vintage Books, 1997). Voor kritische reacties op Abrams werk, zie: Ted Toadvine, “Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram’s Ecophenomenology,” *Environmental Ethics* 27 (2005): 155-170; Bryan E. Bannon, “Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty’s Relational Ontology,” *Research in Phenomenology* 41 (2011): 327-357. Voor een reactie op de kritiek van Abram, zie: David Abram, “Between the Body and the Breathing Earth. A Reply to Ted Toadvine,” *Environmental Ethics* 27 (2005): 171-190.

animisme binnen de theologie en religiewetenschappen wél breder opgepakt.⁶ In deze vakgebieden heeft dat er onder andere toe geleid de eigen wortels van een aantal hedendaagse wereldreligies, waaronder het jodendom, te herzien en de mogelijkheid van de aanwezigheid van een animistisch substraat te overwegen.⁷ Dergelijke ontwikkelingen zijn ook voor de godsdienstfilosofie van belang. Zelfs wanneer de godsdienstfilosofie zich specifiek richt op theïsme, bieden deze ontwikkelingen nieuwe input voor bestaande kwesties en roepen zij nieuwe vragen op. Deze studie beoogt dan ook de huidige heropleving van animisme als wetenschappelijke categorie kritisch te bestuderen om van daaruit te bezien op welke manier het de godsdienstfilosofie kan verrijken.

0.2 Methode

De methode voor deze studie bestaat uit literatuuronderzoek en exegetische analyse. Literatuuronderzoek beslaat daarin het grootste deel. Dit wordt uitgevoerd om in hoofdstuk 1 en hoofdstuk 2 een huidige stand van zaken te kunnen geven van de discipline van de godsdienstfilosofie en van de heropleving van de aandacht voor animisme in de antropologie en vakgebieden daarbuiten, zoals de cognitiewetenschap van religie. Beide hoofdstukken samen vormen het fundament voor de rest van de thesis. Het is op basis hiervan dat vanaf hoofdstuk 3 het vakgebied van de Bijbelwetenschappen aan de studie wordt toegevoegd om de

⁶ Zie bijvoorbeeld het werk van Mark Wallace binnen het vakgebied van de ecotheologie: Mark Wallace, *Finding God in the Singing River: Christianity, Spirit, Nature* (Minneapolis: Fortress Press, 2005); Mark Wallace, *Green Christianity: Five Ways to a Sustainable Future* (Minneapolis: Fortress Press, 2010); Mark Wallace, "A River Runs through It: Mapping the Sources and New Directions of Ecotheology," *Theology* 116, no. 1 (2013): 31-35. Dit heeft mogelijk te maken met de idee dat religieuze problemen en milieuproblematiek onafscheidelijk van elkaar zijn, met andere woorden: "de crisis van de aarde is een spirituele crisis." Zie: Wallace, *Finding God in the Singing River*, 26. Zie ook: Darryl Wilkinson, "Is There Such a Thing as Animism?" *Journal of the American Academy of Religion* 85, no. 2 (2017): 289-311 (295).

⁷ Binnen de theologie is dit vooral tot uiting gekomen in de Bijbelwetenschappen. Zie bijvoorbeeld: Mari Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics: Humans, Nonhumans, and the Living Landscape* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Hilary Marlow, "The Hills are Alive! The Personification of Nature in the Psalter," in *Leshon Limmudim: Essays on the Language and Literature of the Hebrew Bible in honour of A.A. Macintosh*, ed. David Baer and Robert Gordon (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 593. London: T&T Clark, 2013), pp. 189-203. In Nabije Oosten Studies zijn vergelijkbare initiatieven ondernomen. Zie: Anna Perdibon, *Mountains and Trees, Rivers and Springs. Animistic Beliefs and Practices in ancient Mesopotamian Religion* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019).

heropleving van aandacht voor animisme in verband te kunnen brengen met de zogenoemde “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel. Vanaf dat hoofdstuk wordt literatuurstudie dan ook aangevuld met de exegetische analyse van een aantal passages uit de Hebreeuwse Bijbel. Het is in het in gesprek brengen van de literatuur met betrekking tot animisme en de literatuur met betrekking tot de “personalistische natuurteksten” dat de thematiek kritisch zal worden bestudeerd. Dit gaat gepaard met een zoektocht en analyse van redeneringen naar wat animisme nu eigenlijk is. Hoofdstuk 4 wil daarin, op basis van bestaande kritiek, een nieuw perspectief uitwerken, dat in hoofdstuk 5 wordt teruggekoppeld naar het literatuuronderzoek binnen de godsdienstfilosofie.

0.3 Onderzoeksvraag

Hoe kan op basis van de recente wetenschappelijke aandacht voor animisme en aan de hand van “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel een juist begrip van animisme worden ontwikkeld ten dienste van de godsdienstfilosofie?

0.4 Operationalisering

De onderzoeksvraag van dit onderzoek wordt in de verschillende hoofdstukken geoperationaliseerd aan de hand van de volgende subvragen:

0. Inleiding

1. Animisme in de context van de filosofische bestudering van religie

Wat is de ontwikkeling en huidige stand van zaken wat betreft aandacht voor animisme in de filosofie, in het bijzonder de godsdienstfilosofie?

2. Benaderingen in de hernieuwde aandacht voor animisme

Wat is de ontwikkeling en huidige stand van zaken buiten de filosofie wat betreft de hernieuwde aandacht voor animisme als wetenschappelijke categorie?

3. *Animisme en “personalistische natuurteksten”*

Welke problematische kwesties zijn er met betrekking tot de hernieuwde aandacht voor animisme als wetenschappelijke categorie en hoe kunnen deze worden geïllustreerd aan de hand van “personalistische natuurteksten”?

4. *Metafoor, relationaliteit en ontologie in “personalistische natuurteksten”*

Welk nieuw perspectief kan ontwikkeld worden, waarbij animisme begrepen wordt in termen van relationaliteit in de context van metafoor en ontologie, en wat betekent dit voor een begrip van de “personalistische natuurteksten”?

5. *Bijdragen aan de godsdienstfilosofie*

Wat kan een juist begrip van animisme bijdragen aan (discussies binnen) de godsdienstfilosofie?

6. *Besluit: concluderende opmerkingen*

0.5 Relevantie

Door de recente heropleving van aandacht voor animisme kritisch filosofisch te bestuderen in de context van de filosofie, wordt er tegemoet gekomen aan een huidig gebrek aan aandacht voor animisme binnen de filosofie. Hierdoor wordt het mogelijk om de filosofie, in het bijzonder de godsdienstfilosofie, onderdeel te laten zijn van een interdisciplinair discours over animisme. De huidige studie is daarin een eerste stap. Het filosofisch discours wordt in gesprek gebracht met zowel de antropologie (en meer indirect de cognitiewetenschap van religie) als de theologie: het eerste als het gaat om verschillende benaderingen ten aanzien van animisme, het tweede als het gaat om hoe het denken over animisme een rol kan spelen in het begrijpen van de wortels van abrahamitische religies, meer specifiek ten aanzien van de zogenoemde “personalistische natuurteksten.”

Animisme in de context van de filosofische bestudering van religie:

tussen geschiedenis en consensus

1.0 Overzicht van het hoofdstuk

Dit hoofdstuk biedt een overzicht van de huidige stand van zaken met betrekking tot aandacht voor animisme in de godsdienstfilosofie. Eerst wordt een schets gegeven van de huidige discipline van de godsdienstfilosofie: wat het onderwerp van deze discipline is, waar de wortels van dit vakgebied liggen en welke tradities erin onderscheiden kunnen worden. Hieruit blijkt dat er in de hedendaagse godsdienstfilosofie vrijwel geen aandacht is voor animisme. Dit betekent echter niet dat er in de filosofie tot nu toe helemaal geen aandacht voor animisme is geweest. In het tweede deel van het hoofdstuk wordt daarom een overzicht geboden van eerdere filosofische betrokkenheid bij animisme. Er is sprake van zowel positieve als negatieve waardering en de meeste aandacht voor animisme kan buiten de analytische traditie worden gesitueerd. Dit wordt vervolgens als uitgangspunt genomen om de huidige consensus over animisme in het derde deel van het hoofdstuk uiteen te zetten.

1.1 De discipline van de godsdienstfilosofie: over religieus bewustzijn

De discipline van de godsdienstfilosofie kenmerkt zich door de filosofische studie van het religieuze bewustzijn van de mensheid en de culturele uitdrukkingen ervan in gedachten, taal, gevoelens en praktijken.⁸ Het doel van de godsdienstfilosofie is niet zozeer om specifieke godsdiensten te onderbouwen en te ondersteunen; daarin verschilt het van de zogenoemde

⁸ William J. Wainwright, "Introduction," in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3-11 (3).

religieuze filosofie. Eerder gaat het erom de fundamenteën van de diverse godsdiensten rationeel te analyseren en daarmee een begrip te vormen van de essentie van ‘religie.’ Hoewel religie in het oude Griekenland al een object van filosofische reflectie was, is godsdienstfilosofie als aparte discipline pas na de achttiende eeuw ontstaan. Daarvoor werden filosofische vragen over religieuze overtuigingen beschouwd als behorend tot de subdiscipline van de metafysica die ‘natuurlijke theologie’ of ‘filosofische theologie’ werd genoemd. Filosofische vragen over religieuze praktijken werden behandeld in de ethiek en politieke filosofie.⁹ Vroege denkers in het westen die zich op deze wijze op discussies over de aard van God richtten, zijn onder andere Anselmus, Thomas van Aquino en Maimonides. Ook filosofen als Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz en John Locke werkten volgens dit oude systeem.

Het is met de crisis van de metafysica in de achttiende eeuw dat religie een afzonderlijk studieobject voor filosofen wordt. In dit opzicht lijkt godsdienstfilosofie een product van het Verlichtingsdenken te zijn, meer in het bijzonder van het debat tussen de critici en de verdedigers van religie. Overtuigingen en praktijken werden in deze tijd niet zonder meer als vanzelfsprekend geaccepteerd, maar als een zaak die interpretatie, rechtvaardiging en kritiek behoeft.¹⁰ Critici van religie stelden religie gelijk aan bijgeloof, terwijl de verdedigers van religie aanvoerden dat bijgeloof radicaal verschilt van ware religie. Daarnaast zijn in deze tijd ook al de ingrediënten aanwezig voor het debat over de relatie tussen wetenschap en religie, dat de godsdienstfilosofie in de negentiende eeuw kenmerkt. Ook de opkomst van het Duits idealisme beïnvloedt in deze tijd de ontwikkeling van het vakgebied.¹¹

Hoewel de eerste helft van de twintigste eeuw een relatieve verwaarlozing van de interesse in religie kent, vinden er in deze periode wel ontwikkelingen plaats die van belang zijn voor de godsdienstfilosofie, zoals de opkomst van het religieus existentialisme en de fenomenologie.¹² Tegelijkertijd vervangt de analytische filosofie in deze periode het idealisme als de dominante benadering onder Engelssprekende academici, waarmee de godsdienstfilosofie gaandeweg een andere wending krijgt. Wanneer religie in de tweede helft van de twintigste eeuw opnieuw interesse wekt, dan bij analytische filosofen, ontwikkelt godsdienstfilosofie zich met name op een analytische wijze.¹³ Deze ontwikkelingen houden

⁹ Henning Tegtmeier, *Lecture Notes “Advanced Course: Philosophy of Religion”*, 2022/2023, 3.

¹⁰ Tegtmeier, *Lecture Notes “Advanced Course: Philosophy of Religion”*, 3-4.

¹¹ Tegtmeier, *Lecture Notes “Advanced Course: Philosophy of Religion”*, 3-4.

¹² Wainwright, “Introduction,” 4-5.

¹³ Wainwright, “Introduction,” 4-5.

verband met hoe filosofische reflectie op religieuze thema's historisch gezien kan worden beschreven, namelijk in twee richtingen. Ten eerste gaat het om de reflectie op het object van religieuze gedachten, houdingen, gevoelens en praktijken – gevat in termen zoals God, Brahman of Nirvana – en ten tweede gaat het om reflectie op het menselijke religieuze subject, dat wil zeggen, de gedachten, houdingen, gevoelens en praktijken zélf.¹⁴

Met name de eerste soort reflectie heeft een lange geschiedenis die teruggaat tot het oude Griekenland. Ook veel hedendaagse godsdienstfilosofen richten houden zich bezig met deze richting. Kenmerkend hiervoor is de poging om waarheden over God of het Absolute vast te stellen op basis van de rede. Dit gaat gepaard met de idee dat alle religie zich, op een of andere manier, op een goddelijke macht, een handelende oorzaak van het universum of een bepaalde ultieme realiteit richt. Religie wordt in dit opzicht dan ook opgevat in termen van een zoektocht van de mensheid naar een bepaalde transcendente absolute.¹⁵ Kenmerkend voor deze richting is de brede waaier aan onderwerpen die aan bod komen, waarbij er een hernieuwde interesse in de scholastiek en in de filosofische theologie van de zeventiende en achttiende eeuw merkbaar is als ook een wending naar epistemologie.¹⁶ Aangezien de enige religies waarmee westerse filosofen intiem bekend zijn geweest het jodendom en het christendom zijn (en, in mindere mate, de Islam), ligt er ten aanzien van deze richting een focus op het theïsme.¹⁷ Hoewel er recent meer aandacht gekomen is voor Aziatische en andere tradities, wordt daarmee doorgaans nog altijd de God van Abraham bedoeld.¹⁸

Deze situatie wijst op een aantal vooringenomenheden of voorkeuren in de hedendaagse analytische godsdienstfilosofie die bepalen welke tradities worden bestudeerd en welke onderdelen van die tradities serieus worden genomen. Zo is er allereerst een focus op transcendentalisme in tegenstelling tot immanentisme.¹⁹ Dit heeft tot gevolg dat tradities waarin de focus ligt op het behoud van juiste relaties in deze wereld – nu – met “de levenden, de doden,

¹⁴ Wainwright, “Introduction,” 3.

¹⁵ Tiddy Smith, “Introduction,” in *Animism and Philosophy of Religion*, ed. Tiddy Smith (Cham: Palgrave Macmillan, 2023), 9-36 (10).

¹⁶ Wainwright, “Introduction,” 6-7.

¹⁷ Besprekingen van mystiek zijn in dit opzicht een uitzondering gebleken. Zie: Wainwright, “Introduction,” 8.

¹⁸ Tegenwoordig worden de instrumenten van de analytische of continentale filosofie toegepast op niet-westerse doctrines en argumenten door Stephen Phillips, Paul Williams, Steven Collins, Gerald Larson en een aantal anderen. Zie: Wainwright, “Introduction,” 8-9; Smith, “Introduction,” 9.

¹⁹ Smith, “Introduction,” 12.

de bejaagden en de verborgen”²⁰ weinig tot geen aandacht krijgen, onder andere omdat dergelijke tradities buiten de opvatting vallen van wat religieus is. Een andere voorkeur is die voor orthodoxie boven orthopraxie.²¹ Dat wil zeggen, het juiste geloof – in tegenstelling tot de juiste praktijk – wordt benadrukt. Ook wat dit betreft worden religies die het belang van het laatste benadrukken ten koste van het eerste vaak over het hoofd gezien, waardoor er vooral een focus ligt op religies die explicieter zijn over dogma’s en theologie. Tot slot is er de relatie van de analytische filosofie met de moderne wetenschap.²² Hedendaagse godsdienstfilosofie gaat er grotendeels van uit dat het algemene beeld dat door de wetenschappen (met name de biologie, geologie en andere “historische wetenschappen”) wordt gegeven in principe correct is. Het verlangen om aan te sluiten bij het algemene beeld van de moderne wetenschap zorgt ervoor dat religies die zoiets als de God van de Filozofen omarmen voorrang krijgen, dat wil zeggen, opvattingen van God als eerste oorzaak, God als grond van al het zijn en God als noodzakelijk zijn.²³

Waar de analytische tak van de godsdienstfilosofie zich kenmerkt door een focus op God of het religieuze object en op de rationele geloofsbrieven en beweringen daarover, is er ook een andere richting binnen deze discipline. Deze richting hoort tot de continentale tak van de filosofische bestudering van religie. Een karakterisering van deze richting is minder makkelijk te geven. Vergeleken met de analytische godsdienstfilosofie bestaat er niet zoiets als een continentaal equivalent hiervan, met een groot aantal beoefenaars en een standaardlijst van te bespreken onderwerpen. Veel discussie over het bestaan van God, het probleem van het kwaad en goddelijke attributen is in deze richting dan ook niet te vinden, waardoor de continentale godsdienstfilosofie als subdiscipline minder goed gedefinieerd lijkt.²⁴ Wanneer echter gekeken wordt naar wat continentale filosofen te zeggen hebben over religie en theologie, dan ontstaat er een ander beeld. Alleen de negentiende eeuw biedt wat dit betreft al, onder andere, het werk van Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard en Nietzsche, dat nog altijd hedendaagse discussies en debatten blijft oproepen en inspireren.²⁵ Daarnaast is in de twintigste eeuw geen enkele traditie zo wijdverbreid geweest in de continentale filosofie als de

²⁰ Smith, “Introduction,” 12.

²¹ Smith, “Introduction,” 12.

²² Smith, “Introduction,” 12.

²³ Smith, “Introduction,” 13.

²⁴ Merold Westphal, “Continental Philosophy of Religion,” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 472-493 (472-473).

²⁵ Westphal, “Continental Philosophy of Religion,” 473.

fenomenologie. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de vraag naar de relatie tussen filosofie en religie in deze richting in termen van fenomenologie wordt gesteld. Hiervan getuigen denkers als Heidegger, Ricoeur en Marion.²⁶ Met betrekking tot de continentale godsdienstfilosofie valt dan ook op dat de focus eerder op religie en het menselijk subject ligt. Dit omvat ook aandacht voor de ethische implicaties van religie en vooral de invloed ervan op onderdrukking en bevrijding.²⁷

De analytische en continentale tradities hebben zich in de hedendaagse godsdienstfilosofie in relatieve isolatie van elkaar ontwikkeld. Verklaringen die hiervoor gegeven zijn, wijzen op uiteenlopende interesses in beide subdisciplines en ook op verschillende plekken van huisvesting van beide typen godsdienstfilosofen. Waar analytische godsdienstfilosofen zich doorgaans in filosofiedepartementen begeven, waarin überhaupt al veel aandacht uitgaat naar de analytische denktradities, zijn continentale godsdienstfilosofen vaak werkzaam in departementen van theologie en religiewetenschappen.²⁸ Beide subdisciplines kunnen elkaar daardoor niet verrijken. Toch komen zij met elkaar overeen wat betreft de soorten tradities die worden bestudeerd en welke elementen van die tradities serieus worden genomen. Want wat als er sprake is van het brengen van een offer aan voorouders of van het maken van een altaar voor de geest van het bos?

Dergelijke zaken komen veelal voor in animistische tradities, die in een aantal opzichten ogenschijnlijk sterk verschillen van theïstische tradities. Zo lijken animistische tradities vaak transcendentale verbintenissen te missen: van animisten wordt vaak beweerd dat zij de nadruk op ritueel en praktijk leggen in plaats van op het juiste geloof.²⁹ Daarnaast lijken degenen die het wereldbeeld van de animist bewonen – zoals geesten, voorouders of levende rotsen – allemaal in strijd te zijn met het naturalisme van de wetenschappen. Dit gaat gepaard met de idee dat animisten aanhangers zijn van primitief bijgeloof en magisch denken.³⁰ Zo bezien lijkt het wereldbeeld van de animist een ontkenning te zijn van zowel de moderne wetenschap als van de theologie. Dit vindt uiting in het feit dat animisme geen plaats heeft binnen de hedendaagse godsdienstfilosofie. Toch is de filosofie niet volledig voorbijgegaan aan animisme. Doorheen de tijd hebben enkelen zich erover uitgesproken.

²⁶ Westphal, "Continental Philosophy of Religion," 474-484.

²⁷ Wainwright, "Introduction," 9.

²⁸ Wainwright, "Introduction," 9.

²⁹ Smith, "Introduction," 13-14.

³⁰ Smith, "Introduction," 13-14.

1.2 Filosofische aandacht voor animisme in het verleden

Vooraf buiten het standaardcorpus van de analytische traditie zijn enkele voorbeelden te vinden van filosofische aandacht voor animisme. Zo stellen Max Horkheimer en Theodor Adorno in hun *Dialektik der Aufklärung* (Dialectiek van de Verlichting) uit 1947 dat positivistische verbintissen aan het wereldbeeld van de Verlichting de oorzaak zijn van ecologische vervreemding en ontgoocheling. Gesteld wordt dat het juist door de “uitroeiing van animisme” is dat we zijn uitgekomen bij een werkelijkheid zonder zielskwaliteiten.³¹ Uit deze ontgoochelde staat van zijn ontstaat een vorm van overheersing, die door Lambert Zuidervaart wordt gekarakteriseerd aan de hand van een drievoudige betekenis: de overheersing van de natuur door de mens, de overheersing van de natuur binnen de mens, en, in beide vormen van overheersing, de overheersing van sommige mensen door anderen.³²

Meer recent is er het werk van Bruno Latour. Zijn boek, *We Have Never Been Modern*, is een hermeneutiek van de moderne wetenschap. Daarin wordt de “constitutie” van de moderne wetenschap herleid naar vroegmoderne denkers als Hobbes en Boyle.³³ In tegenstelling tot Horkheimer en Adorno is onze moderne, positivistische, wetenschappelijke interpretatie van de wereld voor Latour een (mislukte) poging geweest om een natuur neer te zetten die losstaat van agency en het subject. In de visie van Latour komt echter zelfs deze naturalistische ontologie voort uit (en blijft het voortbestaan in) een begrip van agency dat alleen maar kan worden omschreven als “animistisch.”³⁴ Dat wil zeggen, voor Latour zijn we nooit modern geweest. Hij beschouwt ons naturalisme als een mantel waaronder de geesten die animisten vermoeden schuilgaan.

Ook William James bespreekt animistische opvattingen in verschillende van zijn werken, meer specifieke in termen van de fenomenologische rijkdom ervan.³⁵ Zo schrijft hij in zijn werk getiteld *The Will to Believe* dat, wanneer iemand religieus is, “het universum niet

³¹ Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Redwood City: Stanford University Press, 2002).

³² Lambert Zuidervaart, “Theodor W. Adorno [§2],” in E. Zalta (ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (2015), geraadpleegd op 2 augustus 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/adorno/>.

³³ Smith, “Introduction,” 15-16.

³⁴ Smith, “Introduction,” 15-16.

³⁵ Smith, “Introduction,” 15-16.

langer slechts een Het is, maar een Gij.”³⁶ In *The Varieties of Religious Experience* komt animisme uitgebreider aan de orde. Daarin komt naar voren dat James de manier van ‘zijn’ van de animist als kenmerkend ziet voor de menselijke religieuze impuls in zijn meest naakte vorm.³⁷ Ten aanzien van deze opvatting schrijft James:

Gewicht, beweging, snelheid, richting, positie, wat een magere, bleke, oninteressante ideeën! Hoe konden de rijkere animistische aspecten van de Natuur, de bijzonderheden en eigenaardigheden die fenomenen schilderachtig opvallend of expressief maken, niet eerst uitgekozen en gevolgd zijn door de filosofie als de meer veelbelovende weg naar de kennis van het leven van de Natuur? Welnu, het is nog steeds in deze rijkere animistische en dramatische aspecten dat religie graag vertoeft. Het is de verschrikking en de schoonheid van verschijnselen, de “belofte” van de dageraad en van de regenboog, de “stem” van de donder, de “zachtheid” van de zomerregen ... en niet de natuurkundige wetten die deze dingen volgen, waarvan de religieuze geest nog steeds het meest onder de indruk is.³⁸

Minder bekend en nog verder verwijderd van de analytische traditie schreef Fukansai Habian, een Japanse jezuïetenfilosoof, in 1605 de Myōtei Dialogen. In deze tekst probeert Habian het religieuze conflict van zijn tijd op te lossen.³⁹ Dit betreft een conflict tussen oost en west, met boeddhisme, confucianisme en shinto aan de ene kant en het christendom als nieuwkomer aan de andere kant. In deze discussie behandelt Habian het shintoïsme als een animistische traditie en bespreekt hij enkele van de problemen die volgens hem eigen zijn aan

³⁶ Eigen vertaling van: “the universe is no longer a mere It to us, but a Thou.” Uit: William James, “The will to believe,” in *The will to believe and other essay in popular philosophy*, William James (Cambridge: Harvard University Press, 1896/1979), 13-33.

³⁷ Smith, “Introduction,” 16.

³⁸ Eigen vertaling van: “Weight, movement, velocity, direction, position, what thin, pallid, uninteresting ideas! How could the richer animistic aspects of Nature, the peculiarities and oddities that make phenomena picturesquely striking or expressive, fail to have been first singled out and followed by philosophy as the more promising avenue to the knowledge of Nature’s life? Well, it is still in these richer animistic and dramatic aspects that religion delights to dwell. It is the terror and beauty of phenomena, the “promise” of the dawn and of the rainbow, the “voice” of the thunder, the “gentleness” of the summer rain ... and not the physical laws which these things follow, by which the religious mind still continues to be most impressed.” Uit: William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (London: Longman, Green, and Co: 1917), 489.

³⁹ Smith, “Introduction,” 17.

een animistische ontologie. Zo brengt hij in dat, hoewel shinto-teksten verklaringen bieden voor de oorsprong van bepaalde plaatsen of bepaalde soorten wezens – de Japanse eilanden bijvoorbeeld – de religie geen uiteindelijke verklaring biedt voor de oorzaken of oorsprong van alle dingen.⁴⁰ Het theïstische christendom heeft volgens hem wat dat betreft voordelen ten opzichte van de animistische metafysica van het shintoïsme, omdat zij wel een verklaring biedt over de aard van de werkelijkheid.⁴¹

Wat het analytische corpus betreft, zijn met name aanknopingspunten met betrekking tot animisme te vinden in Hume's *Natural History of Religion* (De natuurlijke geschiedenis van de religie) uit 1757.⁴² Hume pikte de belangrijkste religiegerelateerde opvattingen van zijn tijd op en bereikte een agnostisch standpunt dat niet openlijk antireligieus is.⁴³ Ten aanzien van animisme veronderstelde Hume dat aan de evolutionaire wortel van alle religie een animistische impuls ligt die zich allereerst zou manifesteren als een ruw polytheïsme.⁴⁴ De geboorte van animisme is de eerste poging van de mensheid om aan de onwetendheid over natuurlijke oorzaken te ontsnappen. Hume schrijft hierover:

Er is een universele neiging onder de mensen om alle wezens als zichzelf op te vatten en om aan elk voorwerp die eigenschappen toe te kennen waarmee ze vertrouwd zijn en waarvan ze zich intiem bewust zijn. We vinden menselijke gezichten in de maan, legers in de wolken; en door een natuurlijke neiging, indien niet gecorrigeerd door ervaring en reflectie, schrijven we kwaadaardigheid en goede wil toe aan alles wat ons kwetst of plezier doet. Vandaar de frequentie en schoonheid van de *prosopopœia* in de poëzie, waar bomen, bergen en stromen worden gepersonifieerd en de levenloze delen van de natuur gevoel en passie krijgen... Geen wonder dus dat de mensheid, die in zo'n absolute onwetendheid van oorzaken wordt geplaatst en tegelijkertijd zo bezorgd is over haar toekomstig fortuin, onmiddellijk een afhankelijkheid van onzichtbare krachten met gevoel en intelligentie erkent... Het duurt ook niet lang voordat we hen gedachten, rede

⁴⁰ Kiri Paramore, "Early Japanese Christian thought reexamined Confucian ethics, Catholic Authority, and the issue of faith in the scholastic theories of Habian, Gomez, and Ricci," *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 231-262 (238).

⁴¹ Smith, "Introduction," 17.

⁴² Smith, "Introduction," 18.

⁴³ Tegtmeier, *Lecture Notes "Advanced Course: Philosophy of Religion"*, 3.

⁴⁴ Smith, "Introduction," 18.

en hartstocht toeschrijven, en soms zelfs de ledematen en figuren van mensen, om hen dichter bij een gelijkenis met onszelf te brengen.⁴⁵

In tegenstelling tot de meer positieve benaderingen van Horkheimer, Adorno en James, biedt Hume hier een ontkrachtend argument tegen animisme en de naïviteit die er in zijn optiek mee gepaard gaat.⁴⁶ Net als Habian ziet Hume animisme als een soort fout. Beide benaderingen zijn dan ook meer analytisch ingegeven.

1.3 De consensus over animisme in de hedendaagse godsdienstfilosofie

Ondanks de verscheidenheid aan aandacht voor animisme persisteert in de hedendaagse godsdienstfilosofie vooral de visie van Hume en Habian. Dit betreft de opvatting dat animisme een naïeve en bijgelovige redeneerfout is. Het is noemenswaardig dat deze consensus het resultaat is van een discours over animisme uit heel verschillende richtingen, namelijk zowel vanuit het theïsme als vanuit het naturalisme.⁴⁷ Wat het theïsme betreft werd animisme gezien als een belemmering voor de weg van de gelovigen naar verlossing. In deze opvatting wordt het theïsme dan ook beschouwd als de remedie voor de kinderlijke manier van denken die met animisme gepaard zou gaan. Wat het naturalisme betreft is er de kritiek van Hume, die later verder ontwikkeld zou worden door denkers die zich aan de rand van de moderne filosofie bevinden, zoals Sigmund Freud en James Frazer.⁴⁸

⁴⁵ Eigen vertaling van: “There is a universal tendency amongst mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious. We find human faces in the moon, armies in the clouds; and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice and good will to everything that hurts or pleases us. Hence the frequency and beauty of the *prosopopæia* in poetry, where trees, mountains, and streams are personified, and the inanimate parts of nature acquire sentiment and passion.... No wonder, then, that mankind, being placed in such an absolute ignorance of causes, and being at the same time so anxious concerning their future fortunes, should immediately acknowledge a dependence on invisible powers possessed of sentiment and intelligence.... Nor is it long before we ascribe to them thought, and reason, and passion, and sometimes even the limbs and figures of men, in order to bring them nearer to a resemblance with ourselves.” Uit: David Hume, *The Natural History of Religion* (Redwood City: Stanford University Press, 1956), 29-30.

⁴⁶ Smith, “Introduction,” 19.

⁴⁷ Smith, “Introduction,” 19.

⁴⁸ Smith, “Introduction,” 19.

Sinds de ontwikkeling van de experimentele wetenschap wordt animisme dan ook gezien als overbodig en potentieel gevaarlijk als het erom gaat intentie en wil in ‘blinde natuur’ te lezen. Dit is door Thomas H. Huxley als volgt verwoord: “De essentie van de moderne, in tegenstelling tot de oude, fysiologische wetenschap lijkt mij te liggen in haar antagonisme tegen animistische hypothesen en animistische fraseologie.”⁴⁹ Met andere woorden, de overheersende opvatting is dat animisme voor theïsten geen verlossing zou bewerkstelligen en dat animisme voor naturalisten niet bijdraagt aan een juist begrip van de wereld. Door deze dubbele “aanval” lijkt animisme weinig houvast te hebben; het wordt zowel door de supernaturalisten als door de naturalisten verworpen.⁵⁰

Het gebrek aan aandacht resulteert in een sobere discipline van de godsdienstfilosofie als het gaat om de kwestie welke tradities worden bestudeerd en welke onderdelen van die tradities serieus worden genomen. Het is een veld dat baat zou kunnen hebben bij een breder scala aan discussies en richtingen door ook die menselijke religieuze activiteit erbij te betrekken die tot nu toe terzijde is geschoven.⁵¹ Deze thesis is een poging om zo’n pad uit te stippelen. Een mogelijke manier zou zijn om daarbij de aandacht te vestigen op de talloze voorbeelden van animistische tradities bij de vele inheemse volken die onze wereld rijk is. Om een eerste begin te maken en zo goed mogelijk op de hedendaagse godsdienstfilosofie aan te kunnen sluiten, zal dit onderzoek zich echter zo dicht mogelijk blijven begeven bij theïstische tradities. Het onderscheid tussen animisme en theïsme lijkt namelijk niet zo eenduidig als vaak wordt gesuggereerd. Zo laat een snelle blik op het poëtische en profetische materiaal van de Hebreeuwse Bijbel al zien dat taal waarin er activiteit wordt toegeschreven aan niet-dierlijke natuur in een verscheidenheid aan vormen en teksten wordt gevonden. Wat voor wereldbeeld en wat voor denken over God en natuur blijkt hieruit, en hoe is dit relevant voor de godsdienstfilosofie? Dat is een van de vragen die in deze thesis gepoogd wordt te beantwoorden. Daartoe zal de huidige heropleving van aandacht voor animisme als aanknooppunt dienen om het denken over animisme mee aan te vangen en een antwoord te vormen op de vraag hoe animisme kan worden gedefinieerd.

⁴⁹ Thomas Henry Huxley, “The connection of the biological sciences with medicine,” *Popular Science Monthly* 19 (1881): 795-808 (800).

⁵⁰ Smith, “Introduction,” 20.

⁵¹ Smith, “Introduction,” 20.

Benaderingen in de hernieuwde aandacht voor animisme:

van Tylor tot heden

2.0 Overzicht van het hoofdstuk

Waar het eerste hoofdstuk de ontwikkeling en huidige stand van zaken wat betreft aandacht voor animisme binnen de filosofie in kaart heeft gebracht, staat in dit hoofdstuk de hernieuwde aandacht voor animisme als wetenschappelijke categorie buiten de filosofie centraal. Ook wat dit betreft zal de ontwikkeling en huidige stand van zaken worden uiteengezet. Het zal duidelijk worden dat de wortels van deze hernieuwde aandacht in de eerste plaats in de antropologie gevonden kunnen worden door de wijze waarop antropologen zich opnieuw hebben gericht op eerdere opvattingen over animisme in ditzelfde vakgebied. Daarom begint het hoofdstuk met de benadering van de antropoloog Edward Tylor, die animisme in de antropologie op de kaart heeft gezet. Vervolgens worden twee verschillende opvattingen binnen de hernieuwde aandacht voor animisme besproken: de opvatting zoals die is ontwikkeld door Stewart Guthrie en die een weg heeft gevonden in het vakgebied van de cognitiewetenschap van religie en de opvatting van het zogenoemde nieuwe animisme. Een overzicht van Tylor tot heden maakt eveneens duidelijk dat er niet één definitie van animisme is, maar dat animisme geassocieerd wordt met verschillende zaken: leven, geest en personaliteit.

2.1 Animisme in de benadering van Edward Tylor

Animisme wordt doorgaans vooral geassocieerd met de negentiende-eeuwse antropoloog Edward Burnett Tylor (1832-1917), die door velen beschouwd wordt als de vader van de

moderne antropologie.⁵² Het is dan Tylors benadering van animisme die het startpunt vormt voor het huidige hoofdstuk. Enerzijds is dit een pragmatische keuze, gebaseerd op de historische ontwikkeling van aandacht voor animisme. Dat wil zeggen, Tylors benadering is één van de eerste geweest binnen de antropologie. Daarmee is het een van de manieren waarop animisme kan worden geïntroduceerd en denken over animisme kan worden begonnen. Tegelijkertijd, zoals in het vervolg van het hoofdstuk zal blijken, is de manier waarop Tylor animisme heeft beschreven nog altijd bepalend voor de huidige heropleving van aandacht voor animisme in de antropologie en in de cognitiewetenschap van religie. Om zowel de continuïteit als de ontwikkeling in definities van animisme inzichtelijk te maken, is het startpunt van Tylor dus van belang.

In een tijd waarin wetenschap en evolutionisme in de antropologie in hoog aanzien stonden, had Tylor tot doel om de meest simpele, meest primitieve en meest archaische vorm van religie te vinden.⁵³ Op basis van verslagen van “primitieve volkeren” uit de tweede hand, merkte Tylor op dat “primitieve volken leven en personaliteit toeschrijven aan zowel dier, plant als mineraal.”⁵⁴ In een aantal papers die geschreven zijn tussen 1866 en 1870 ontwikkelde Tylor een theorie van dit fenomeen, die culmineerde in zijn tweedelige werk *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871). Tylor koos daarin voor de term ‘animisme’, een woord dat afstamt van het Latijnse woord voor ziel, ‘anima.’⁵⁵ Het geloof in een geanimeerde en gepersonifieerde natuur werd door Tylor beschouwd als een fase van het proces dat hij poogde te beschrijven. In een van zijn beknopte uiteenzettingen van de term beschrijft Tylor animisme als volgt:

⁵² Smith, “Introduction,” 21.

⁵³ Josh Boughton, “New Animism: Relational Epistemologies and Expanding Western Ontologies,” *Student Anthropologist* (2020), 56-59.

⁵⁴ Geciteerd in Nurit Bird-David, “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology,” *Current Anthropology* 40, no. S1 (1999), 67-91 (69). Eigen vertaling.

⁵⁵ Tylor nam het concept ‘animisme’ over van de 17^{de}-eeuwse alchemist Stahl, die zelf de term nieuw leven had ingeblazen vanuit de klassieke theorie. Zie: Robert A. Segal, “Animism for Tylor,” in *The Handbook of Contemporary Animism*, ed. Graham Harvey (London/New York: Routledge, 2014), 53-62; Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 69.

Eerst en vooral onder de oorzaken die de feiten van de dagelijkse ervaring omvormen tot mythen, is het geloof in de bezieling van de hele natuur, op het hoogste niveau oplopend tot personificatie. Dit, geen incidentele of hypothetische actie van de geest, is onlosmakelijk verbonden met die primitieve mentale staat waarin de mens in elk detail van deze wereld de werking van persoonlijk leven en wil herkent. [Voor de lagere stammen van de mens worden zon en sterren, bomen en rivieren, winden en wolken, persoonlijke bezielde wezens, die levens leiden naar menselijke of dierlijke analogieën, en hun speciale functies in het universum uitvoeren met behulp van ledematen zoals beesten, of van kunstmatige instrumenten zoals mensen; ... [Dergelijke ideeën] berusten op een brede filosofie van de natuur, vroeg en ruw inderdaad, maar bedachtzaam, consistent, en echt en serieus bedoeld.⁵⁶

In Tylors opvatting doordrong animisme, opgevat als het geloof in geestelijke of bezielde wezens, in meer of mindere mate al het menselijk religieus denken doorheen de geschiedenis. Wat Tylor hiermee wilde benadrukken was het geloof in geesten van welke vorm dan ook, goden inbegrepen. Zijn opvatting over animisme was dan ook niet beperkt tot geesten die zich op bepaalde plekken zouden bevinden, zoals bomen, rotsen of watervallen.⁵⁷

Vanzelfsprekend was animisme voor Tylor een onjuist geloofssysteem, hoewel het wat dit betreft de moeite waard is om op te merken dat voor hem de fout niet zozeer te wijten was aan een gebrekkige cognitie op zich, maar eerder een gevolg van correct redeneren op basis van onjuiste premissen.⁵⁸ Met andere woorden, in de visie van Tylor was animisme op zichzelf een rationele propositie, maar de uitgangspunten waren volgens hem uiteindelijk gebaseerd op een fundamentele onwetendheid over de empirische werkelijkheid. Dit laatste beschouwde Tylor

⁵⁶ Eigen vertaling van: "First and foremost among the causes which transfigure into myth the facts of daily experience, is the belief in the animation of all nature, rising at its highest pitch to personification. This, no occasional or hypothetical action of the mind, is inextricably bound in with that primitive mental state where man recognizes in every detail of this world the operation of personal life and will. [...] To the lower tribes of man, sun and stars, trees and rivers, winds and clouds, become personal animate creatures, leading lives conformed to human or animal analogies, and performing their special functions in the universe with the aid of limbs like beasts, or of artificial instruments like men; ... [Such ideas] rest upon a broad philosophy of nature, early and crude indeed, but thoughtful, consistent, and quire really and seriously meant." Zie: Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vols (New York: Henry Holt and Company, 1920), 258.

⁵⁷ Smith, "Introduction," 21.

⁵⁸ Tylor, *Primitive Culture*, 427-430.

als het gevolg van een meer primitieve en kinderlijke perceptie van de wereld.⁵⁹ Hij stelde dat de geesten van animistische traditionele volkeren vergelijkbaar waren met die van kinderen die levenseigenschappen toeschrijven aan levenloze voorwerpen en hij concludeerde dat hun samenlevingen cognitief onderontwikkeld waren. Deze gedachtegang komt rechtstreeks voort uit het evolutionistische denkkader van de modernistische periode die het animisme voorstelde als de ‘wortel’ van religie. Daarmee werd dan ook uitgedrukt dat animisme minder geëvolueerd was in vergelijking met monotheïstische religies en, belangrijker nog, de wetenschap.⁶⁰

De ideeën van Tylor vonden gedurende een drietal decennia gehoor bij antropologen, folkloristen en andere geleerden die geïnteresseerd waren in het vergelijken van ‘wildheid’ met ‘beschaving’, en ze hadden invloed op de verslagen van etnografen die rituelen en geloof bij zogenaamde “primitieve volkeren” beschreven.⁶¹ Hoewel Tylor belangrijke thema’s binnen de culturele antropologie benoemde, raakte het concept animisme echter uiteindelijk in onbruik bij antropologen. De belangrijkste reden hiervoor is een fundamenteel probleem dat zich voordeed met het “oude animisme” van Tylor: vanaf het begin af aan was het bedoeld als een pejoratief.⁶² De neerbuigende benadering ten opzichte van traditionele volkeren heeft erin geresulteerd dat het onderwerp tot op de dag van vandaag een stigma heeft; alsof animisten geen betrouwbaar onderscheid kunnen maken tussen levende en niet-levende dingen of tussen het bezielde en het inerte.⁶³

Met de opkomst van de Boasiaanse antropologie werden dergelijke benaderingen niet meer zonder meer geaccepteerd.⁶⁴ Franz Uri Boas (1858-1942) maakte bezwaar tegen de

⁵⁹ Segal, “Animism for Tylor,” 57. Tegenwoordig zijn er ook argumenten gegeven vanuit de etnografie dat animisme een aangeleerd perspectief is. Zo schrijft Graham Harvey dat animisme “makkelijker gevonden wordt onder ouderen die erover nagedacht hebben dan onder kinderen aan wie nog moet worden geleerd hoe ze dat moeten doen.” Zie: Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (London: Hurst & Co., 2005), 18. Nurit Bird-David beargumenteert bijvoorbeeld dat het pandalu ritueel van de Nayaka, een Zuid-Indische gemeenschap, een manier is om te leren hoe met anders-dan-menselijke personen om te gaan (zoals dieren, stenen, rotsen et cetera). Zie: Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 77.

⁶⁰ Martin Stringer, “Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, no. 4 (1999): 541-56.

⁶¹ Zie onder andere: Frederico Delgado Rosa, “Edward Tylor’s Animism and Its Intellectual Aftermath,” in *Animism and Philosophy of Religion*, ed. Tiddy Smith (Cham: Palgrave Macmillan, 2023), 63-93.

⁶² Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 292.

⁶³ J. McKim Malville, “Animism, Reciprocity and Entanglement,” *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16, no. 4 (2016): 51-58.

⁶⁴ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 292-293.

veelgebruikte vergelijkende methode, precies omdat dit zou leiden tot evolutionisme. Deze theorie zag Boas als etnocentrisch en ingegeven door het idee van het vooruitgangsgeloof dat de moderne samenleving beter zou zijn dan de oudere samenlevingsvormen. Volgens Boas was elke cultuur uniek met een eigen geschiedenis, gevormd door specifieke historische omstandigheden en omgevingsfactoren.⁶⁵ Deze ontwikkeling binnen de antropologie had tot gevolg dat de term ‘animisme’ grotendeels uit het academisch discours werd geweerd, hetgeen gedurende vrijwel de gehele twintigste eeuw voortduurde.⁶⁶ Pas sinds een aantal decennia is de term animisme weer in gebruik genomen. Toch, zoals zal blijken, is vrijwel niemand ontsnapt aan de intellectuele schaduw die Tylor heeft geworpen – en misschien wel vooral degenen die tegen hem hebben geargumenteed.⁶⁷

2.2 Animisme in de cognitiewetenschap van religie: een neo-Tyloriaanse positie

2.2.1 Stewart Guthrie's hypothese over animisme

Een van de antwoorden op de vraag waarom mensen bezielen wat door anderen als levenloze objecten wordt beschouwd, is gegeven door de antropoloog Stewart Guthrie.⁶⁸ Hieruit blijkt allereerst Guthrie's specifieke opvatting van animisme. Guthrie erkent dat animisme als term op verschillende manieren wordt gebruikt. Zo stelt hij dat er in de religiestudies specifiek het geloof in geesten mee wordt aangeduid, terwijl het in de psychologie het toekennen van leven aan het niet-levende betreft. De laatste betekenis is breder en omvat de eerste, aldus Guthrie.⁶⁹ Zijn definitie van animisme is dan ook dat het betrekking heeft op de toekenning van leven aan iets dat levenloos is. Daarmee is Guthrie's opvatting van animisme in zekere zin beperkter dan die van Tylor. Guthrie schrijft hierover:

⁶⁵ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 292-293.

⁶⁶ Stringer, “Rethinking animism, 551. Zie ook: Martin D. Stringer, “Building on belief: Defining animism in Tylor and contemporary society,” in *The Handbook of Contemporary Animism*, ed. Graham Harvey (London/New York: Routledge, 2014), 63-76.

⁶⁷ Darryl Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion: A Critical Perspective,” in *Animism and Philosophy of Religion*, ed. Tiddy Smith (Cham: Palgrave Macmillan, 2023), 37-62 (37).

⁶⁸ Stewart E. Guthrie, “A cognitive theory of religion,” *Current Anthropology* 21, no. 2 (1980): 181-203; Stewart E. Guthrie, *Faces in the clouds: A new theory of religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Stewart E. Guthrie, “On animism,” *Current Anthropology* 41, no. 1 (2000): 106-107.

⁶⁹ Guthrie, *Faces in the clouds*, 39.

We twijfelen niet zelden of iets leeft. Als we twijfelen, is de beste strategie aan te nemen dat het zo is ... overinterpretatie riskeren door in te zetten op de meest significante mogelijkheid ... want als we het mis hebben, verliezen we weinig en als we gelijk hebben, winnen we veel. ... Animisme is dus het resultaat van een eenvoudige vorm van speltheorie die gebruikt wordt door dieren, van kikkers tot mensen. ... [Het] is een onvermijdelijk resultaat van normale perceptuele onzekerheid en van goede perceptuele strategie. ... De vergissing die het animisme belichaamt – een vergissing die we pas achteraf kunnen ontdekken – is de prijs van onze behoefte om levende organismen te ontdekken. Het is een kostprijs die af en toe wordt opgelopen door elk dier dat waarneemt.⁷⁰

Uit het bovenstaande citaat blijkt eveneens dat wat Tylor als een universele culturele categorie beschouwde, Guthrie reduceert tot een universeel biologische categorie: hij beschouwt animistisch denken als een natuurlijke “perceptuele strategie” voor de overleving van elk dier.⁷¹ Dat wil zeggen, perceptie is volgens Guthrie altijd een gok.

Het klassieke voorbeeld dat Guthrie geeft is van iemand die vanuit zijn ooghoek een grote massa waarneemt, die geïnterpreteerd kan worden als een beer of als een rotsblok. In de hypothese van Guthrie is het, gezien de risico's die het met zich meebrengt, beter om snel tot de conclusie te komen dat de mysterieuze massa een beer is in plaats van een rotsblok. Wanneer immers een rots met een beer wordt verward, is de uitkomst in het ergste geval dat iemand onnodig is geschrokken. Wanneer echter een beer met een rots wordt verward, brengt het risico met zich mee dat diegene wordt opgegeten.⁷² De aanname dat de onbekende massa een beer is, zal na verloop van tijd dan ook de overlevingskansen vergroten. Cumulatief gezien is deze aanname minder riskant dan de statistisch betrouwbaardere aanname dat de onbekende massa gewoon een steen is, want: hoewel de aanname dat alles in de omgeving agency heeft meestal

⁷⁰ Eigen vertaling van: “We not infrequently are in doubt as to whether something is alive. When we are in doubt, the best strategy is to assume that it is ... risking over-interpretation by betting on the most significant possibility ... because if we are wrong we lose little and if we are right we gain much. ... Animism, then, results from a simple form of game theory employed by animals ranging at least from frogs to people. ... [It] is an inevitable result of normal perceptual uncertainty and of good perceptual strategy. ... The mistake embodied in animism – a mistake we can discover only after the fact – is the price of our need to discover living organisms. It is a cost occasionally incurred by any animal that perceives.” Uit: Guthrie, *Faces in the clouds*, 38, 41, 47, 54, 61.

⁷¹ Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 70.

⁷² Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 39.

onjuist zal blijken, is het ook een aanname die onze voorouders op de lange termijn in leven heeft gehouden. Met deze cognitieve, evolutionistische verklaring blijft Guthrie in lijn met Tylor de opvatting delen dat animisme vanzelfsprekend foutief van aard is. Wel is het een zinvolle fout. Het is in dit opzicht dat de positie van Guthrie neo-Tyloriaans kan worden genoemd.⁷³

2.2.2 De rol van Guthrie's hypothese in de cognitiewetenschap van religie

Guthrie's hypothese over animisme is van groot belang gebleken voor (de ontwikkeling van) het vakgebied van de cognitiewetenschap van religie: vrijwel alle onderzoekers binnen deze discipline gebruiken een of andere versie van zijn oorspronkelijke hypothese, zij het met verschillende aanpassingen.⁷⁴ De cognitiewetenschap van religie richt zich op het begrijpen van religie in algemene zin. Voor Guthrie is religie een vorm van antropomorfisme: de toekenning van mensachtige eigenschappen aan iets dat niet menselijk is. Hoewel Guthrie's definitie van antropomorfisme verschilt van zijn definitie van animisme (namelijk, de toekenning van leven aan iets levenloos), overlappen de twee elkaar in de praktijk vaak.⁷⁵ Zo is geloven dat een berg een god is tegelijkertijd animisme en antropomorfisme. Hier wordt duidelijk hoezeer Guthrie's opvatting van religie grotendeels overeenkomt met Tylors opvatting van animisme: Tylor vatte animisme op als de personificatie van natuurlijke entiteiten, die voor hem de oerkern vormden van alle religie, los van latere verfraaiingen zoals ethische codes of zorgen over rituele zuiverheid.⁷⁶

⁷³ Wilkinson, "Animism and Cognitive Science of Religion," 38.

⁷⁴ Scott Atran biedt een gelijksoortige kijk en zegt dat ons "agency-detectorsysteem ... getraind is om te reageren op fragmentarische informatie onder onzekere omstandigheden, waardoor we figuren in de wolken waarnemen, stemmen in de wind, sluimerende bewegingen in de bladeren ... Deze haarfijne prikkeling van het agency-detectiemechanisme leent zich voor een bovennatuurlijke interpretatie van onzekere en angstopwekkende gebeurtenissen." Zie: Scott Atran, *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 78. Een bijna identieke bewering wordt gedaan door Justin Barrett, die stelt dat "de reden waarom mensen in goden, geesten en kabouters geloven ook voortkomt uit de manier waarop onze geest, in het bijzonder ons agency-detection device (ADD) functioneert. Onze ADD lijdt aan een zekere hyperactiviteit, waardoor het geneigd is om agenten om ons heen te vinden, inclusief bovennatuurlijke agenten, gegeven vrij bescheiden bewijs van hun aanwezigheid." Zie: Justin L. Barrett, *Why would anyone believe in God?* (Lanham: AltaMira Press, 2004), 31.

⁷⁵ Wilkinson, "Animism and Cognitive Science of Religion," 43.

⁷⁶ Wilkinson, "Animism and Cognitive Science of Religion," 43.

De positie die binnen de cognitiewetenschap van religie ten aanzien van religie wordt ingenomen, bouwt hierop voort. In dit vakgebied wordt vastgehouden aan een aantal basale vooronderstellingen. Voor onderzoekers in de cognitiewetenschap van religie zijn er twee mogelijke ontologieën: naturalisme en supernaturalisme.⁷⁷ De term ‘religie’ wordt in dit opzicht als een synoniem beschouwd voor elke bovennatuurlijke ontologie. Een eerste belangrijke vooronderstelling binnen de cognitiewetenschap van religie is in dit opzicht dat een naturalistische ontologie een empirisch superieure opvatting van de realiteit biedt ten opzichte van een supernaturalistische.⁷⁸ Om deze reden worden religieuze overtuigingen vaak als “tegenfeitelijk” gedefinieerd. Religie in het algemeen, en daarmee ook meer specifiek animisme, worden dan ook als foutief beschouwd precies omdat zij niet naturalistisch van aard zijn.

Hoewel religie in het algemeen als foutief wordt beoordeeld, wordt het tegelijkertijd wel beschouwd als een universeel kenmerk van menselijke gemeenschappen, in zowel verleden als heden.⁷⁹ Een verklaring voor religie is dan ook nodig. Binnen de traditie van de cognitiewetenschap van religie wordt wat dit betreft aangenomen dat de mens een product is van natuurlijke selectie en dat onze cognitieve basiskenmerken over evolutionaire tijdschalen adaptief moeten zijn geweest.⁸⁰ In het verlengde daarvan, als menselijke cognitie is ontstaan in de context van natuurlijke selectie, en religie een inherent aspect is van menselijke cognitie, moet dit betekenen dat de cognitieve basis van religie zelf adaptief is (of was).⁸¹ Dit betekent echter niet dat religie zelf adaptief is; dit is een punt van discussie binnen het vakgebied. Het betekent alleen dat de cognitieve structuren die aanleiding geven tot religie adaptief zijn. In het laatste geval zou religie gewoon een “bijproduct” van onze cognitieve evolutie kunnen zijn.⁸²

Inhoudelijk worden bovennatuurlijke overtuigingen beschouwd als zaken die in het algemeen betrekking hebben op “persoon-achtige wezens”,⁸³ dat wil zeggen, de idee dat er niet-menselijke wezens bestaan die op mensen lijken. Hoewel deze bovennatuurlijke entiteiten in

⁷⁷ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 38.

⁷⁸ Zie bijvoorbeeld: Atran, *In Gods we trust*, 4.

⁷⁹ Pascal Boyer, *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought* (New York: Basic Books, 2001), 2.

⁸⁰ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 38.

⁸¹ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 38.

⁸² Pascal Boyer, “Religious thought and behaviour as by-products of brain function,” *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003): 119-124.

⁸³ Boyer, *Religion explained*, 142.

allerlei opzichten op mensen kunnen lijken, inclusief hun fysieke vorm, is verreweg hun belangrijkste mensachtige eigenschap het bezit van een geest.⁸⁴ Het is dan ook gebruikelijk in de literatuur van de cognitiewetenschap van religie dat ten aanzien van bovennatuurlijke overtuigingen gefocust wordt op god-concepten, een term die verwijst naar elke persoonachtige bovennatuurlijke entiteit die geen mens is, dus niet alleen letterlijke godheden, maar ook allerlei “geesten, vooroudergeesten, duivels, heksen en engelen.”⁸⁵

Uit deze vooronderstellingen komt een raadsel voort: waarom zou een onjuist geloof in bovennatuurlijke wezens – of de cognitieve structuren die zo’n geloof voortbrengen – zo gunstig zijn geweest voor het voortbestaan van onze soort, dat er door de millennia heen consequent op is geselecteerd? Anders gezegd, waarom heeft onze soort het grootste deel van haar geschiedenis een volledig verkeerd begrip gehad van de fundamentele aard van de werkelijkheid? Je zou kunnen aannemen dat het vermogen om de wereld accuraat te interpreteren een nuttige cognitieve eigenschap is, waardoor het verrassend is dat precies het tegenovergestelde blijkbaar werd bevoordeeld door natuurlijke selectie.⁸⁶ Hoe biedt men een naturalistische verklaring voor het feit dat naturalisme zo zeldzaam is? Onderzoekers binnen de cognitiewetenschap van religie zijn redelijk eensgezind in de basisoplossing die ze voor dit raadsel bieden. Hoewel supernaturalisme empirisch inferieur is, beweren zij dat het evolutionair gezien adaptief is (of was), omdat het voortkomt uit een overgevoeligheid voor agency in de omgeving.⁸⁷ De hypothese hierbij is dat de cognitieve basis voor religie de foutieve projectie van intentionele agency op elementen uit de omgeving is, wat voortkomt uit een onzekerheid in perceptie.

⁸⁴ Boyer, *Religion explained*, 144; Ilkka Pyysiäinen, *How religion works: Towards a new cognitive science of religion* (Leiden: Brill, 2003), 16.

⁸⁵ Justin L. Barrett, “Cognitive science of religion: What is it and why is it?” *Religion Compass* 1, no. 6 (2007): 768-786 (772).

⁸⁶ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 39.

⁸⁷ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 39-40.

2.3 Animisme in het nieuwe animisme: een post-Tyloriaanse positie

2.3.1 Het nieuwe animisme als kritiek

Een heel andere manier waarop animisme in de afgelopen decennia opnieuw in de belangstelling is komen te staan, is in het zogenoemde ‘nieuwe animisme.’ Degene die voor het eerst met deze nieuwe benadering geassocieerd kan worden, is de antropoloog Alfred Irving Hallowell.⁸⁸ Later hebben ook andere auteurs, zoals Nurit Bird-David, Graham Harvey, Tim Ingold, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro en Marilyn Strathern bijgedragen aan vergelijkbare verkenningen van animisme. Dit heeft tot gevolg gehad dat er een beweging is ontstaan die zich kenmerkt door een specifieke benadering en opvatting van animisme. Vooraleer dit verder inzichtelijk wordt gemaakt, is het echter van belang dat de algemene tendens van het nieuwe animisme wordt gevormd door een kritiek ten aanzien van eerdere benaderingen. Dat wil zeggen, hoewel het nieuwe animisme ook in de antropologie tot ontwikkeling is gekomen, verschilt het substantieel van zowel het oude animisme van Tylor als van Guthrie’s hypothese. Onderzoekers die zich verbonden weten met het nieuwe animisme – met name antropologen, maar ook enkele religiewetenschappers en archeologen – willen elke mogelijke verwarring met de eerdere bestudering van animisme in de geschiedenis van de antropologie voorkomen.

Deze kritische benadering heeft te maken met het pejoratieve karakter van Tylors benadering. Het concept animisme is ontstaan uit een ontmoeting met culturen die verschillen van westers secularisme en religiositeit.⁸⁹ De kritiek die voorstanders van het nieuwe animisme hierop hebben is dat de betreffende culturen enkel vanuit het perspectief van het westerse denken zijn benaderd en geïnterpreteerd, zonder te erkennen dat er een afstand bestaat tussen de concepten die de onderzoekers zelf hanteren en de concepten van degenen die zij bestuderen.⁹⁰ Kenmerkend voor het nieuwe animisme is dan ook dat voorstanders naar eigen zeggen pogen animisme op alternatieve wijze te begrijpen, hetgeen vaak gepaard gaat met de opvatting dat animistische ontologieën en concepten “in zichzelf” moeten worden begrepen.

⁸⁸ Zie: Alfred Irving Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” in Graham Harvey (ed.), *Readings in Indigenous Religions* (London: Continuum, 2002), 18-49.

⁸⁹ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 293.

⁹⁰ Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 68-69.

Dit heeft tot doel om “herkenning te bevorderen, communicatie tot stand te brengen, vertrouwdheid toe te laten en wederzijds begrip mogelijk te maken.”⁹¹

Naast het feit dat voorstanders van het nieuwe animisme actief afstand nemen van Tylors benadering, wordt er in het nieuwe animisme dan ook belang gehecht aan het opzijzetten van westerse categorieën. Dit heeft met name betrekking op het opzijzetten van de bestaande humanistische en christelijke opvattingen over personaliteit, waar niet-westerse mensen in de praktijk vaak buiten lijken te opereren.⁹² Irving Hallowell beschrijft in dit opzicht:

In de sociale wetenschappen en de psychologie worden “personen” en menselijke wezens categorisch geïdentificeerd (...) Dezelfde identificatie is impliciet in de conceptualisering en het onderzoek van sociale organisatie door antropologen. Maar dit houdt uiteraard een radicale abstractie in als het begrip “persoon” vanuit het standpunt van de mensen die bestudeerd worden in feite niet synoniem is met de mens, maar het overstijgt (...) [Een] grondige “objectieve” benadering van de studie van cultuur kan niet worden bereikt door op die culturen categorische abstracties te projecteren die enkel zijn ontleend aan het westerse denken.⁹³

Het bovenstaande citaat bevat niet alleen kritiek op het gebruik van categorieën die zijn ontleend aan het westerse denken, ook komt de basis van het project van het nieuwe animisme hierin naar voren. De gemeenschappelijke rode draad die nieuwe animisten met elkaar verbindt is dat zij een focus leggen op de potentie voor de personaliteit van niet-mensen. In de etnografische literatuur van het nieuwe animisme zijn het vooral de gemeenschappen van de jagers en verzamelaars die tot nu toe veel aandacht hebben gekregen, wat ook voor veel impact in de archeologie heeft gezorgd.⁹⁴

⁹¹ Harvey, *Animism*, xiii.

⁹² Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 293-294.

⁹³ Eigen vertaling van: “[I]n the social sciences and psychology, “persons” and human beings are categorically identified ... The same identification is implicit in the conceptualization and investigation of social organization by anthropologists. Yet this obviously involves a radical abstraction if, from the standpoint of the people being studied, the concept of “person” is not, in fact, synonymous with human being but transcends it ... [A] thoroughgoing “objective” approach to the study of culture cannot be achieved solely by projecting upon those cultures categorical abstractions derived from Western thought.” Uit: Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 20-21.

⁹⁴ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 294.

2.3.2 De rol van personaliteit in het nieuwe animisme

De kwestie van personaliteit komt op verschillende, maar vergelijkbare manieren terug in diverse werken binnen het nieuwe animisme. Irving Hallowell was de eerste die stelde dat in het Ojibwa wereldbeeld personaliteit verder reikt dan mensen. Terwijl personaliteit in het moderne westerse denken gelijk staat aan menselijkheid, is het in de Ojibwa ontologie, evenals in andere animistische wereldbeelden, een “meer omvattende categorisering” die zowel menselijke als “anders-dan-menselijke personen” omvat.⁹⁵ Anders-dan-menselijke personen zijn bijvoorbeeld de zon, de rotsen en de wind, die alle deelnemen aan sociale relaties met andere personen.⁹⁶ Dergelijke sociale relaties zijn bijzonder “geladen” in de interacties van de Ojibwa met de wereld, omdat personen, menselijk of anderszins, “*loci* van causaliteit zijn in de dynamiek van hun universum.”⁹⁷ Zoals Hallowell stelt, schrijven de Ojibwa gebeurtenissen niet toe aan “onpersoonlijke ‘natuurlijke’ krachten”, maar vragen zij zich altijd af “*Wie* heeft het gedaan, *wie* is er verantwoordelijk?”⁹⁸ Deze “personalistische theorie van oorzakelijkheid impliceert dat de Ojibwa “wederzijdse relaties” onderhouden, niet alleen met andere mensen, maar ook met anders-dan-menselijke personen.⁹⁹

Ook andere onderzoekers wijzen op de rol van personaliteit. Zo schrijft Philippe Descola dat animistische gemeenschappen met elkaar overeenkomen in het “met bepaalde elementen in de omgeving omgaan als personen die begiftigd zijn met cognitieve, morele en sociale kwaliteiten die analoog zijn aan die van mensen.”¹⁰⁰ Ook Sisseton-Wahpeton Oyate-onderzoeker Kim TallBear beschrijft dat in de visie van inheemse volken niet-menselijke wezens “handelen en betrokken zijn bij sociale relaties” en dat “ook ‘krachten’ zoals stenen, donder en sterren bekend staan als voelende en wetende personen.”¹⁰¹ Graham Harvey stelt

⁹⁵ Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 22, 29.

⁹⁶ Nurit Bird-David parafraseert Hallowell’s punt als volgt: “The Ojibwa conceives of ‘person’ as an overarching category within which ‘human person,’ ‘animal person,’ ‘wind person,’ et cetera, are subcategories.” Zie: Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 71.

⁹⁷ Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 42.

⁹⁸ Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 43.

⁹⁹ Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 45.

¹⁰⁰ Eigen vertaling van: “(...) treat certain elements in the environment as persons endowed with cognitive, moral, and social qualities analogous to those of humans.” Uit: Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, trans. Janet Lloyd (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013), 3-31 (31).

¹⁰¹ Eigen vertaling van: Kim TallBear, “An Indigenous Reflection on Working Beyond the Human/Not Human,” in “Theorizing Queer Inhumanisms,” *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, no. 2-3 (2015), 209-248.

daarnaast in zijn vaak geciteerde en invloedrijke definitie van animisme: “Animisten zijn mensen die erkennen dat de wereld vol met personen is, waarvan slechts enkele menselijk, en dat leven altijd geleefd wordt in relatie tot anderen. Animisme wordt geleefd op verschillende manieren die allemaal betrekking hebben op het respectvol (zorgvuldig en constructief) te leren handelen ten aanzien van en te midden van andere personen.”¹⁰²

In al deze citaten komt het bestaan van verschillende niet-menselijke, anders-dan-menselijke en meer-dan-menselijke personen door niet-westerse samenlevingen naar voren. Het wordt dan ook meteen duidelijk dat in het nieuwe animisme een andere definitie van animisme wordt gehanteerd dan in de benaderingen van Tylor en Guthrie. Nieuwe animisten baseren zich op hoe animisme in het algemeen wordt herkend in archeologisch of etnografisch onderzoek, namelijk: bepaalde niet-westerse volken lijken dieren, stenen of bomen (et cetera) te behandelen op manieren die een fictieve wetenschappelijk onderzoeker enkel zou voorbehouden aan mensen. Met andere woorden, onderzoekers beschrijven het feit dat, in de praktijk, niet-westerse mensen zich vaak buiten humanistische en christelijke vooronderstellingen over personaliteit lijken te bewegen. Naast het feit dat dit als uitgangspunt voor de definitie van animisme wordt genomen, valt bovendien meteen op in de beschrijving van Harvey dat het persoon-zijn van niet-mensen positief wordt gewaardeerd. Dat wil zeggen, vergeleken met eerdere definities van Tylor is animisme is niet langer een ‘geloof’, maar een ‘erkenning’, wat impliceert dat het op meer dan alleen dogma’s is gebaseerd.¹⁰³

In zijn kritische evaluatie van het nieuwe animisme beschrijft Darryl Wilkinson dat, door haar focus op de kwestie van personaliteit, nieuw animisme deel uitmaakt van een kritiek op dualistische ontologieën die geassocieerd worden met moderniteit in het algemeen en met seculier humanisme in het bijzonder.¹⁰⁴ Dergelijke dualistische ontologieën baseren zich op fundamentele verschillen tussen geest en lichaam, persoon en ding, cultuur en natuur. Onderliggend daaraan is dat dergelijke ontologieën een absoluut onderscheid maken tussen een subjectwereld die uitsluitend bestaat uit *Homo sapiens* en een objectwereld die al het andere omvat:

¹⁰² Harvey, *Animism*, xi. Eigen vertaling van: “Animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship with others. Animism is lived out in various ways that are all about learning to act respectfully (carefully and constructively) towards and among other persons.”

¹⁰³ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 293.

¹⁰⁴ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 291.

In het westerse denken bekleden mensen beide kanten van de dualistische scheidslijnen: de mens heeft zowel een geest als een lichaam, de mens is zowel een persoon als een ding, en de mens is tegelijkertijd een product van de natuur als ook van de cultuur.¹⁰⁵

Niet-menselijke wezens en krachten, zoals dieren, bomen en hemellichamen, worden vanuit dergelijke ontologieën heel anders benaderd. Veelal wordt gesteld dat zij:

(...) *alleen* lichamen hebben, *alleen* dingen zijn en enkel producten zijn van de natuur, niet van de cultuur. De idee dat zij ook personen kunnen zijn, is dan ook een verstoring van lang gevestigde westerse en moderne vooronderstellingen over wat waar is van de wereld.¹⁰⁶

Het is dan ook de vraag wat het precies betekent om animisme positief te benaderen. Dat wil zeggen, als de centrale moeilijkheid met het oude animisme de fundamentele aanname was dat inheemse volken zich vergisten, is een mogelijke positieve benadering de positie dat toekenning van personaliteit door animisten aan anders-dan-menselijke wezens eigenlijk geen foutief geloof is. Toch is het voor een positieve waardering van animisme niet voldoende om simpelweg te zeggen: “de animisten hadden al die tijd gelijk.” Dit brengt immers een andere opvatting met zich mee ten aanzien van ontologie. Nieuw animisme kenmerkt zich dan ook door een hang naar zogenoemde “relationele ontologieën”, die buiten de essentialistische tweedelingen staan die dualistische ontologieën kenmerken.¹⁰⁷ Verschillende vormen van “inheems animisme” worden hierin vaak als voorbeeld van dergelijke non-dualistische,

¹⁰⁵ Eigen vertaling van: “In Western thought, humans classically occupy both sides of the dualistic divisions.

That is, they have both minds and bodies, they are both persons and things, they are simultaneously products of nature and of culture.” Uit: Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 291.

¹⁰⁶ Eigen vertaling van: “[Animals by contrast] have *only* bodies, are *only* things, and are products of nature, but not culture. Thus the frequently cited animist notion that animals can be persons too is seen as disrupting long-established Western and modern premises about what is true of the world.” Uit: Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 293.

¹⁰⁷ Zie bijvoorbeeld: Noel Castree, “Environmental Issues: Relational Ontologies and Hybrid Politics,” *Progress in Human Geography: An International Review of Geographical Work in the Social Sciences and Humanities* 27, no. 2 (2003): 203-211; Whatmore, Sarah, “Materialist Returns: Practising Cultural Geography in and for a More-than-Human World,” *Cultural Geographies* 13, no. 4 (2006): 600-609. Voor een recent overzicht, zie: Watts, Christopher, “Relational Archaeologies: Roots and Routes,” in *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things*, ed. Christopher Watts (New York: Routledge, 2013), 1-20.

relationele kaders genomen. Te stellen dat animisten gelijk hebben, gaat vanuit het nieuwe animisme dan ook gepaard met een expliciete afwijzing van een westers humanistisch standpunt over wie een persoon kan en mag worden genoemd.

Animisme en “personalistische natuurteksten”:

een blik op de Hebreeuwse Bijbel

3.0 Overzicht van het hoofdstuk

De hernieuwde aandacht voor animisme binnen de antropologie gedurende de afgelopen decennia heeft ertoe geleid dat animisme weer onderwerp van studie is geworden in zowel de cognitiewetenschap van religie als in het nieuwe animisme. Toch zijn kritische evaluaties van de beide benaderingen meer recent niet uitgebleven. Het is aan de hand van deze kritiek dat in het huidige hoofdstuk de kwestie van de zogenoemde “personalistische natuurteksten” in de Hebreeuwse Bijbel zal worden geïntroduceerd. In het eerste deel staat de kwestie van metafoor centraal en de vraag in hoeverre recht kan worden gedaan aan animistische beschrijvingen wanneer deze metaforisch worden geïnterpreteerd of letterlijk worden genomen. Vervolgens wordt de kritiek die geformuleerd is op de hypothese van Guthrie geïllustreerd aan de hand van een aantal voorbeelden van personalistische natuurteksten. In het laatste deel wordt de kritiek die geformuleerd is op het denken over personaliteit in het nieuwe animisme verhelderd aan de hand van personalistische natuurteksten. De kwestie van een juist begrip van personalistische natuurteksten komt daarmee open te liggen.

3.1 Niet-dierlijke natuur in de Hebreeuwse Bijbel als actief en levend

3.1.1 Animistische beschrijvingen: metaforisch of letterlijk

Maken animisten echt zo’n duidelijke fout, zoals door Tylor en in dezelfde lijn in de cognitiewetenschap van religie wordt beweerd? Of is het mogelijk om simpelweg Tylors benadering te overstijgen en te stellen dat inheemse volken geen foutieve beweringen doen? Beide mogelijkheden brengen problemen met zich mee. Het eerste zou een onbarmhartige

interpretatie van animistische rituelen en praktijken zijn. Maar ook zeggen dat animisten “al die tijd gelijk hadden” gaat niet zomaar, want: wanneer we uitgaan van de definitie van animisme als het toekennen van agency en concluderen dat er sprake is van wezens die in feite werkelijk levend zijn, dan verliest het alle capaciteit om te onderscheiden tussen levend en niet levend, en is het dus enigszins tautologisch.¹⁰⁸ De moeilijkheid is dan om te zeggen wie in deze termen niet kwalificeert als animist. Een zekere spanning blijft dus bestaan, vooral ten aanzien van zaken die vanuit een westers begrip als niet-levend zouden worden gekarakteriseerd, zoals bijvoorbeeld rotsen en watervallen.

In deze context is nog een andere mogelijkheid gesuggereerd: dat animistische beschrijvingen een soort metafoor zijn. Wanneer dit het geval is, is dit een manier om én niet mee te gaan in de lijn van denken van Tylor én daarmee tegelijkertijd geen fouten toe te schrijven aan animisten. Het spreken over bomen met gevoel, die verdrietig of boos kunnen worden, zou dan kunnen worden begrepen als een manier om de toestand van bomen te beschrijven in taal die we gewoonlijk “poëtisch” of “romantisch” zouden noemen.¹⁰⁹ Te zeggen dat een bos “boos” is na het kappen ervan, is dan een andere manier om uit te drukken dat een bos zich in een verstoorde of ongewenste staat bevindt. Te stellen dat een rivier zijn eigen vervuiling zal “wreken” is dan een andere manier om uit te drukken dat een rivier uiteindelijk niet meer zal overstromen.¹¹⁰

De benadering om animistische beschrijvingen als “slechts metaforen” te beschouwen en ze enkel metaforisch te lezen, is echter opnieuw problematisch. Het grootste bezwaar hierbij is dat het elk idee teniet lijkt te doen dat animistische beschrijvingen propositioneel onderscheiden zijn van naturalistische beschrijvingen.¹¹¹ Wanneer we ervan uitgaan dat de animist metaforisch spreekt, moeten we het spreken over “boze rivieren” opvatten als een beschrijving van wat anders vanzelfsprekend is. Het alternatief, wanneer de animist letterlijk wordt opgevat, brengt met zich mee dat het spreken over “boze rivieren” en claims dat “stenen oren hebben en kunnen luisteren naar mensen” of dat “klei onze grootmoeder is” op een kinderlijke manier moet worden begrepen.¹¹² Dit letterlijke/metaforische onderscheid snijdt volgens Mario von der Ruhr te sterk aan beide kanten, zodat animistische “overtuigingen en rituelen ofwel belachelijk ofwel goedkoop worden, omdat ze ofwel te veel zeggen om

¹⁰⁸ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 293.

¹⁰⁹ Smith, “Introduction,” 22.

¹¹⁰ Smith, “Introduction,” 22.

¹¹¹ Smith, “Introduction,” 22.

¹¹² Smith, “Introduction,” 22.

begrijpelijk te zijn, ofwel te weinig om de bedoelde betekenis over te brengen.”¹¹³ Geen van beide benaderingen lijkt dan ook te voldoen.

3.1.2 *Figuurlijk taalgebruik over niet-dierlijke natuur*

Ook in veel teksten van de Hebreeuwse Bijbel komt figuurlijk taalgebruik voor. Met name profetische teksten – waarvan grote delen uit poëzie bestaan – zijn rijk aan metaforen, maar ook in de boeken van de Tora en de geschriften is het te vinden. Opvallend aan veel van deze teksten is dat deze metaforen betrekking hebben op de natuur: niet alleen mensen en dieren, maar ook dat wat in het westen zou worden beschouwd als niet-levende natuur. Alle elementen van de kosmos worden op specifieke manieren beschreven. In plaats van beschrijvingen van beschrijvingen van de hemel en de aarde, bergen, bomen en rivieren als ruw materiaal of landschap, worden al deze elementen op manieren beschreven waaruit blijkt dat zij met andere wezens omgaan en in staat zijn om bevelen te horen en op te volgen, te protesteren tegen menselijk wangedrag, te klagen en te prijzen en de menselijke geschiedenis te beïnvloeden.¹¹⁴

De teksten waarin dergelijke beschrijvingen voorkomen, zijn zeer uiteenlopend. Zo heeft het land een centrale rol in de Tora. Het land zélf wordt beschreven als een waakzaam personage die de cultische regels observeert, beschermt tegen vervuiling door menselijk handelen en overtreders straft.¹¹⁵ Bij de profeten zijn niet-dierlijke personages meer divers. Bomen en sterren doen mee aan gevechten, velden rouwen, bergen zijn getuige van gebeurtenissen en zeeën beven.¹¹⁶ Het land komt hier naar voren als voelend en levend, variërend van rouw tot vreugde. Zo bevatten profetische teksten zoals Jeremia 12:1-13 en Hosea 4:3 beschrijvingen van de aarde die rouwt vanwege menselijke overtredingen of vanwege Gods oordeel, waar Deutero-Jesaja in Jesaja 55:12 de bergen oproept om te zingen en de bomen om in hun handen te klappen. In diverse geschriften, zoals Job en Hooglied, spreekt de natuur. Kortom, in de Hebreeuwse Bijbel verricht niet-dierlijke natuur handelingen, toont zij affect of wordt zij juist aangesproken op een manier die lijkt op hoe personen doorgaans worden aangesproken.

¹¹³ Mario von der Ruhr, “Is animism alive and well? A response to Professor Elridge,” in *Can Religion be Explained Away?*, ed. D.Z. Phillips (Cham: Palgrave Macmillan, 1996), 26-45 (30).

¹¹⁴ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 3.

¹¹⁵ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 13.

¹¹⁶ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 13.

Hoewel joodse en christelijke commentatoren door de eeuwen heen het gebruik van metaforische taal in Bijbelse teksten hebben onderzocht, is er tot op heden nog maar weinig aandacht geweest voor het actieve en levende karakter van niet-menselijke natuur in de Hebreeuwse Bijbel.¹¹⁷ In de weinige bestudering van dergelijke teksten is dit fenomeen tot nu toe beschreven in termen van “personifieerde natuur.”¹¹⁸ In dezelfde lijn is het betreffende corpus aangeduid door middel van de term “personalistische natuurteksten.”¹¹⁹

De algemene tendens in de studie van de Hebreeuwse Bijbel is om dergelijke metaforen te lezen als beschrijvingen van mensen of van menselijke emoties. De teksten worden daarbij benaderd als weergaven van menselijke (of in sommige gevallen goddelijke) reacties en ervaringen die weerspiegeld worden in het landschap.¹²⁰ Met andere woorden, de bomen zijn vreugdevol omdat mensen vreugde op hen projecteren, niet omdat ze zélf reageren op de ballingen of affect voelen.¹²¹ Om deze reden worden dergelijke teksten dan ook dikwijls verbonden met termen zoals personificatie, antropomorfisme en animering, dat wil zeggen, met literaire instrumenten die de projectie van de schrijvers zelf tot uitdrukking brengen. Recent is echter opgemerkt dat het onderscheid tussen een metaforische of letterlijke interpretatie van de teksten niet voldoet en dat de metaforen er in de eerste plaats om vragen *serius* te worden genomen om te bezien of het gebruik ervan niet alleen een uiting is van een bepaalde literaire

¹¹⁷ Uitzonderingen hierop zijn korte discussies in: G.B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980), 136-137 en in: A. Preminger and E.L. Greenstein, *The Hebrew Bible in Literary Criticism* (New York: Ungar, 1986), 160-163.

¹¹⁸ Hilary Marlow, “The Hills are Alive! The Personification of Nature in the Psalter,” in *Leshon Limmudim: Essays on the Language and Literature of the Hebrew Bible in honour of A.A. Macintosh*, ed. David Baer and Robert Gordon (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 593. London: T&T Clark, 2013), 189-203.

¹¹⁹ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 3. Joerstad vermeldt daarbij dat dergelijke teksten geen aanhoudende aandacht hebben gekregen in eerder onderzoek en dat zij tot aan de betreffende studie van Joerstad zelf nog nooit als een groep zijn bestudeerd.

¹²⁰ Ronald Simkins stelt bijvoorbeeld dat de natuur in staat is om menselijke acties terug te kaatsen omdat dergelijke acties “[vertakkingen produceren] in de natuur die de mens beïnvloeden.” Zie: Ronald Simkins, *Creator & Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994). Een soortgelijke interpretatielijnen is Bernard Andersons kijk op de slang in Genesis 3. Anderson leest de slang als een veruitwendigd deel van de menselijke psyche, niet als een echte slang. Hij citeert Ricoeurs uitspraak dat de slang “een deel van onszelf zou zijn dat we niet herkennen; hij zou de verleiding van onszelf door onszelf zijn.” Zie: Bernhard W. Anderson, *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible* (New York: Association Press, 1967), 156. Citaat van Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon, 1969), 132.

¹²¹ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 39.

stijl, maar van een onderliggend wereldbeeld.¹²² In deze context is gesuggereerd dat de hernieuwde aandacht voor animisme hierin van belang is als een manier om oude teksten beter te begrijpen.¹²³

3.2 “Personalistische natuurteksten” in het licht van Guthrie’s hypothese

3.2.1 Kritiek op Guthrie’s voorbeelden van animisme en antropomorfisme

Gezien de wijze waarop personalistische natuurteksten doorgaans worden gelezen, dat wil zeggen, in termen van personalisatie, antropomorfisme en animeren, is een eerste mogelijke stap ze te bezien in het licht van Guthrie’s hypothese en opvattingen over animisme en antropomorfisme. Daarbij is het van belang te vermelden dat Guthrie zelf geen focus op materiaal van inheemse volkeren of volkeren uit de oudheid legt, maar enkel op materiaal uit het hedendaagse westen.¹²⁴ Guthrie doet dit vanuit de idee dat animisme een kenmerk is van menselijk denken in het algemeen. Tegelijkertijd zijn er opvallende overeenkomsten wanneer vanuit het perspectief van Guthrie’s hypothese naar personalistische natuurteksten gekeken wordt. Dan blijkt dat zij op basis van Guthrie’s definities beschouwd kunnen beschouwd worden als voorbeelden van animisme (de toekenning van leven aan iets levenloos) en antropomorfisme (de toekenning van mensachtige eigenschappen aan iets dat niet menselijk is), op een manier waarbij beide elkaar soms overlappen.

Zo staat in Jesaja 35:1-2 het volgende beschreven:

1 יִשְׁשׂוּם מִדְבָּר וְצִיָּה וְתִגַּל עֲרָבָה וְתִפְרַח כַּחֲבַצְלֹת:

2 פֶּרֶחַ תִּפְרָח וְתִגַּל אֶף גִּילְתָּ וְרִיזִן

1 De woestijn en de dorre plaatsen zullen vrolijk zijn,
de wildernis zal zich verheugen
en in bloei staan als een roos.

¹²² Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 39-40.

¹²³ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 31.

¹²⁴ Guthrie, “On animism,” 106. In deze hoedanigheid richt Guthrie zich onder andere op de romans van Charles Dickens en op mensen die vloeken op hun computers. Dit is een poging om de universaliteit van animisme aan te tonen, zelfs te midden van het seculiere westen.

2 Zij zal welig bloeien en zich verheugen,
ja, zij zal jubelen en juichen.¹²⁵

In dit voorbeeld is sprake van iets dat vanuit een westers begrip van natuur als iets levenloos zou worden beschouwd, namelijk de woestijn en de dorre plaatsen. Daaraan wordt leven toegeschreven – zij zullen zich verheugen en in bloei staan – waarbij de vergelijking wordt gemaakt met een roos. In lijn met Guthrie's opvatting van animisme is dit dan ook een voorbeeld van de toekenning van leven aan iets levenloos. Het kan worden vergeleken met Guthrie's eigen voorbeeld, wanneer hij stelt: “We animeren wel maar antropomorfiseren niet wanneer we, bijvoorbeeld, zeggen dat een auto als een kat spint.”¹²⁶ Vanuit deze opvatting kan worden geconcludeerd dat in het Bijbelvers de woestijn en de dorre plaatsen worden geanimeerd.

Toch is er kritiek gekomen op Guthrie's argument, namelijk: dat Guthrie hier een literair hulpmiddel – een vergelijking – verwart met ontologische premissen, ofwel de vooronderstelling dat iets waar is.¹²⁷ Hierbij moet in ogenschouw worden genomen dat Guthrie animisme (en antropomorfisme per definitie als foutief beoordeelt.¹²⁸ In feite beoordeelt hij daarmee de vergelijking “mijn auto is een kat”, maar dat is niet waar de vergelijking over gaat. Deze gaat immers over de veelvoorkomende tendens om de geluiden van katten te vergelijken met de geluiden van auto's. We zouden dus moeten begrijpen dat het foutief is om het geluid van een auto te vergelijken met het geluid van een kat. De subjectieve ervaring, dat het geluid van een auto en het geluid van een kat op eenzelfde manier bevallen, kan vanuit epistemologisch perspectief echter niet fout zijn. Met andere woorden, Guthrie behandelt de uitspraak “mijn auto is een kat” alsof het gelijkwaardig is aan de uitspraak “het geluid dat mijn auto maakt bevalt me op een manier die vergelijkbaar is met het geluid dat katten maken”, maar deze twee uitspraken zijn niet gelijkwaardig.¹²⁹

Teruggekoppeld naar Jesaja 35:1-2 kan dan ook worden gesteld dat ook hier een subjectieve ervaring wordt beschreven met gebruikmaking van een vergelijking, namelijk dat “de woestijn zich zal uiten op een manier die vergelijkbaar is met een bloeiende roos”, en niet

¹²⁵ Eigen vertaling van Jesaja 35:1-2.

¹²⁶ Guthrie, *Faces in the clouds*, 39-40.

¹²⁷ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 44.

¹²⁸ Guthrie, *Faces in the clouds*, 204.

¹²⁹ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 44.

“de woestijn is een roos.” De complexiteit van deze vergelijking zit in het feit dat de schrijver de taal van vreugde en plantengroei door elkaar weeft. Het bloeien van de roos wordt immers in verband gebracht met vreugde. Dit reflecteert een associatie die ook breder in de Hebreeuwse Bijbel voorkomt: dat de vreugde van de niet-dierlijke natuur uitdrukking vindt in vocht, groei en vruchtbaarheid, op eenzelfde manier als dat rouw en droogte met elkaar geassocieerd worden.¹³⁰ Wat hier bevestigd wordt, is dat het figuurlijk taalgebruik in deze vergelijking serieus moet worden genomen. Het gaat hier niet om ontologische waarheden en of de vergelijking foutief is.

In het vorige voorbeeld was er in Guthrie’s definitie alleen sprake van animisme, niet van antropomorfisme. Guthrie stelt wat dit betreft: “Wanneer we tegen de auto spreken, dan animeren en antropomorfiseren we wel.”¹³¹ Ook voor dit voorbeeld kan een vergelijkbare tekst uit de Hebreeuwse Bijbel worden gegeven. Zo staat in Psalm 68:16-17 geschreven:

16 הַר־אֱלֹהִים הַר־בָּשָׁן הַר גְּבֻנִים הַר־בָּשָׁן:

17 לָמָּה | תִּרְצְדוּן הָרִים גְּבֻנִים הָהָר חֲמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ

אֶף־יְהוָה יִשְׁכֵּן לְנֶצַח:

16 De berg Basan [is] een berg van God,
de berg Basan [is] een berg met vele toppen.

17 Waarom, gebergte met al uw toppen, kijkt u met afgunst naar deze berg,
die God als Zijn woning heeft begeerd?
Ja, de Heer zal er voor altijd wonen.¹³²

Geredeneerd op basis van de definities van Guthrie is er in de bovenstaande tekst sprake van iets levenloos waaraan leven wordt toegekend, namelijk de berg die afgunstig is. Tegelijkertijd wordt er tegen de berg gesproken, wat maakt dat animisme en antropomorfisme hier lijken te overlappen. De achtergrond van deze retorische vraag is ongetwijfeld de notie dat bergen de verblijfplaatsen van goden zijn. Deze notie vindt parallellen in Ugaritische en Mesopotamische

¹³⁰ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 145.

¹³¹ Guthrie, *Faces in the clouds*, 39-40.

¹³² Eigen vertaling van Psalm 68:16-17.

mythologie.¹³³ De complexiteit in dit vers zit er echter in dat niet geheel duidelijk is of het gepersonaliseerde spreken betekent dat de bergen zelf als goden werden beschouwd. Net als in Kanaänitische mythologie blijft het onderscheid tussen een god en zijn verblijfplaats vaag. De personificatie van de bergen lijkt er dan ook toe te dienen om God en zijn berg te contrasteren met andere bergen/goden en zijn heerschappij over hen te bevestigen.¹³⁴

Ook wat betreft Guthrie's redenering dat er bij het spreken tegen een auto sprake is van zowel animisme als antropomorfisme is kritiek gekomen. Beargumenteerd is dat Guthrie opnieuw ontologische premissen met figuratieve uitdrukkingen verwacht. Het spreken tegen een auto zou niet zozeer gaan over het feit dat diegene werkelijk gelooft dat de auto bewust of beziel is, maar het is de performatieve equivalent van een literair hulpmiddel.¹³⁵ Immers, het spreken tegen een auto reflecteert in de eerste plaats de onvoorspelbaarheid van complexe technologieën ten aanzien van defecten of storingen. In Psalm 68:17 lijkt er ook sprake te zijn van een literair hulpmiddel dat ten dienste staat van het contrast tussen God en zijn berg met andere bergen/goden. Het toespreken van de berg als zijnde afgunstig bevestigt het contrast tussen beide, waarbij de berg als het ware tussen de spreker en God in staat. Opnieuw lijkt het hier dan ook niet om een ontologische kwestie te gaan.

Het verwarren van figuurlijk taalgebruik met ontologische premissen komt eveneens naar voren in een kritiek van Joerstad. Zij stelt dat woorden als animeren en antropomorfisme veronderstellen dat "schrijvers persoonlijke eigenschappen toekennen aan dat wat niet persoonlijk is, alsof een schrijver eerst een inerte berg ziet en *dan* besluit om er menselijke eigenschappen aan toe te kennen."¹³⁶ Door van meet af aan vanuit ons eigen perspectief – en daarmee vanuit een bepaalde opvatting van wat goed of fout is – naar dergelijke teksten te

¹³³ Marlow, "The Hills are Alive!", 197. Zie ook: Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972); Anna Perdibon, *Mountains and Trees, Rivers and Springs. Animistic Beliefs and Practices in ancient Mesopotamian Religion* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019).

¹³⁴ Marlow, "The Hills are Alive!", 198. Zie ook: Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 58-64.

¹³⁵ Wilkinson, "Animism and Cognitive Science of Religion," 45.

¹³⁶ Eigen vertaling van: "Each of these words assumes that writers attribute personal traits to that which is not personal, as if a writer first sees an inert mountain and then decides to attribute humanlike features to it. Such words bend the concepts of the text to fit our own, and so distort them." Uit: Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 16.

kijken, worden de concepten van de tekst omgebogen zodat ze passen bij die van onszelf, met het gevaar dat zij worden vervormd.

3.2.2 *Kritiek op Guthrie's opvatting over metaforisch animisme*

De voorbeelden van de “personalistische natuurteksten” roepen de vraag op naar de relatie tussen animisme en metafoor. Elders in zijn werk gaat Guthrie hier specifiek op in. Hij stelt wat dit betreft dat metaforisch animisme slechts een meer zelfbewuste versie is van het “naïeve” animisme dat ten grondslag ligt aan feitelijk religieus geloof.¹³⁷ Met andere woorden, voor Guthrie komen antropomorfe metafoor en religieus antropomorfisme beide voort uit dezelfde cognitieve bron, met als enige verschil de mate van zelfbewustzijn in de geest die ze genereert.¹³⁸ Wilkinson heeft hier tegenin gebracht dat deze opvatting in tegenspraak is met Guthrie's eigen definitie van antropomorfisme als een inherent foutieve waarneming. Wilkinson beargumenteert dat, wanneer metaforen per definitie niet bedoeld zijn om te dienen als nauwkeurige beschrijvingen van de werkelijkheid, het een categoriefout is om metaforen als empirisch onjuist te beschouwen. In dat geval kan het argument dat antropomorfe metaforen en geloof in antropomorfe wezens verschillende vormen van hetzelfde fenomeen zijn niet worden aanvaard.¹³⁹

Bovendien, als metafoor voortkomt uit dezelfde cognitieve structuren als religie, zo stelt Wilkinson, dan volgt daaruit dat metaforisch denken op religie zou moeten lijken in het vertonen van dezelfde neiging tot antropomorfisme.¹⁴⁰ Religies zijn volgens Guthrie geneigd tot antropomorfisme en animisme, omdat zij de wereld als complexer georganiseerd en menselijker zien dan zij in werkelijkheid is.¹⁴¹ Zoals hiervoor duidelijk werd, schrijft Guthrie dit toe aan een overgevoeligheid voor agency in onze geëvolueerde cognitieve structuren, hetgeen het gevolg is van onzekerheid in perceptie, waardoor we het aantal intentionele actoren overschatten. De vraag is volgens Wilkinson dan ook of metaforen ook wezenlijk en voornamelijk antropomorf zijn. Dit zou immers in lijn zijn met het evolutionaire voordeel dat het volgens Guthrie heeft om zaken antropomorf te interpreteren.¹⁴² Volgens Wilkinson is er

¹³⁷ Guthrie, *Faces in the clouds*, 122.

¹³⁸ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 45.

¹³⁹ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 45.

¹⁴⁰ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 46.

¹⁴¹ Guthrie, *Faces in the clouds*, 39.

¹⁴² Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 46-47.

geen bewijs dat onze figuratieve uitdrukkingen een bepaalde voorkeur hebben voor antropomorfisme. Er zijn immers vele voorbeelden te geven waarin metaforen niet antropomorf zijn. Te denken valt onder andere aan metaforen waarin mensen als dingen of dieren worden beschreven, zoals: “jij bent mijn zonneschijn.”¹⁴³

Dit alles suggereert dat het menselijk vermogen tot figuratie en metafoor waarschijnlijk weinig te maken heeft met onze neiging om in goden te geloven, waardoor Guthrie’s idee dat het meer of mindere zelfbewuste manifestaties van hetzelfde fenomeen zijn, niet goed wordt ondersteund.¹⁴⁴ Ook voor het begrijpen van personalistische natuurteksten uit de Hebreeuwse Bijbel is deze observatie relevant. Als het inderdaad zo is dat het menselijk vermogen tot figuratieve taal geen functie lijkt te zijn van dezelfde cognitieve structuren die het mogelijk maken om gevoel toe te schrijven aan entiteiten zoals bomen of rotsen, biedt dit een ander argument waarom het van belang is verder te kijken dan de metaforen zelf en ze serieus te nemen als uitdrukking van een onderliggend wereldbeeld.

3.3 “Personalistische natuurteksten” in het licht van het nieuwe animisme

3.3.1 Kritiek op de schijnbare focus op inheemsheid

Een van de manieren waarop de metaforen in personalistische natuurteksten tot nu toe serieus zijn genomen, is door ze in verband te brengen met inzichten uit het nieuwe animisme.¹⁴⁵ Daarbij is beargumenteerd dat de ontologieën van animisten en van schrijvers van de Hebreeuwse Bijbel een familiegelijkenis delen, namelijk: een sociaal begrip van de kosmos.¹⁴⁶ De idee hierbij is dat een dergelijk kader een alternatief biedt voor de moeite die hedendaagse geleerden hebben met het interpreteren van de betreffende teksten, wat verklaard wordt door het feit dat de concepten die onze interactie met de anders-dan-menselijke wereld sturen niet dezelfde zijn als die van de oude Israëlieten.¹⁴⁷ De literatuur van het nieuwe animisme wekt daarbij de indruk dat het perspectief van het westerse denken niet dominant is. Er wordt immers gesteld dat animistische ontologieën en concepten “in zichzelf” moeten worden begrepen.

¹⁴³ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 47.

¹⁴⁴ Wilkinson, “Animism and Cognitive Science of Religion,” 47-48.

¹⁴⁵ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 31.

¹⁴⁶ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 22.

¹⁴⁷ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 16.

Tegelijkertijd is de vraag in welke mate het nieuwe animisme inderdaad de focus heeft liggen op de inheemse culturen zelf. Juist in het afzetten tegen Tylors benadering van animisme klinkt het ‘oude animisme’ nog altijd door.

Het nieuwe animisme is weliswaar niet pejoratief op de manier zoals Tylors benadering dat is, juist het tegenovergestelde. De kwestie is eerder in hoeverre het nieuwe animisme zich werkelijk distantieert van westerse concepten en categorieën. Zoals naar voren is gekomen, is de rode draad die nieuwe animisten met elkaar verbindt hun gedeelde bezorgdheid over de potentie van de personaliteit van niet-mensen. Enerzijds wordt dit gepresenteerd als een expliciete afwijzing van een westers standpunt over wie een persoon is. Zo is voor Bird-David animisme, zoals dit begrepen werd door Tylor en zijn volgelingen, niet zozeer een mislukte epistemologie, maar zijn het de naturalistische en materialistische epistemologieën van de westerse moderniteit die uiteindelijk mislukt zijn.¹⁴⁸ Anderzijds betekent dit dat animisme alleen gedefinieerd kan worden in tegenstelling tot diezelfde westerse norm over wat wel en niet een persoon is. Met andere woorden, het nieuwe animisme poogt animisme te begrijpen op basis van een contrast met een normatieve westerse visie. Hoewel dit misschien logisch coherent is, is het ook problematisch.¹⁴⁹

De focus die het nieuwe animisme op het westen heeft, ondanks dat zij zich ervan willen afzetten, is daarnaast te zien in het feit dat het milieu een belangrijk thema is. Het nieuwe animisme probeert niet enkel inheemse samenlevingen te beschrijven, maar biedt ook hervormende voorschriften met betrekking tot de samenleving van het globaliserende moderne westen. Dit uit zich in een diepgaande bezorgdheid voor ecologische zaken. Het nieuwe animisme baseert zich daarom typisch op studies van inheemse ecologieën om een contrast te schetsen met de westerse ecologie.¹⁵⁰ Het nieuwe animisme wordt alom voorgesteld als een wending naar een inheemse (en vooral van jagers-verzamelaars afgeleide) sensibiliteit ten opzichte van de wereld, en een potentieel corrigerend model dat het Westen kan volgen.¹⁵¹ Tim Ingold schrijft hier expliciet over wanneer hij stelt: “Weten moet opnieuw verbonden worden met zijn, epistemologie met ontologie, denken met leven. Zo heeft onze heroverweging van het

¹⁴⁸ Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 68-69.

¹⁴⁹ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 294.

¹⁵⁰ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 295.

¹⁵¹ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 295.

inheemse animisme ons ertoe gebracht om de reanimatie voor te stellen van onze eigen, zogenaamde ‘westerse’ denktraditie.”¹⁵²

Dit heeft echter geleid tot de suggestie dat juist de context van het antropoceen en de ecofilosofie in het licht van de huidige klimaatcrisis de broedplaats van het nieuwe animisme is. Er wordt wellicht terecht gesteld dat: “Hoewel veel nieuwe animistische wetenschap beweert een engagement te zijn met inheemse ontologische kaders, het misschien beter is om het te zien als een selectieve toewijding aan inheemsheid, alleen voor zover het over de eenentwintigste-eeuwse milieucrisis spreekt.”¹⁵³ Dat de “inheemsheid” van het nieuwe animisme gefilterd wordt door een westerse humanistische ethiek verklaart mogelijk ook waarom de agenda van het nieuwe animisme sterk beïnvloed wordt door de milieucrisis en de ecofilosofie, maar hoe het binnen de filosofie nog altijd niet is opgepakt.

3.3.2 *Gevaren bij het benaderen van animisme door het persoonsbegrip*

Waarom dat problematisch is, blijkt wanneer er uitgebreider naar wordt gekeken. Nieuwe animisten benaderen animisme vanuit een relationele ontologie die gebaseerd is op personaliteit. Zij stellen dat personaliteit niet strikt aan mensen voorbehouden is, maar dat dit een concept is dat “voorafgaat aan en logisch superieur is aan het concept van de mens.”¹⁵⁴ Uit de opvatting dat het concept van personaliteit mensen omvat, maar niet beperkt is tot mensen, volgt dat er naast menselijke personen ook bergpersonen, rivierpersonen, windpersonen, et cetera zijn. In het licht hiervan wordt dan ook gesteld dat inheemse volkeren geloven dat sommige andere wezens en landschapskenmerken personen zijn.

Een voorbeeld van hoe deze opvatting over personaliteit een rol speelt in het begrijpen van inheemse tradities kan gegeven worden aan de hand van de zogenoemde *sieidi*. Deze term, afkomstig uit het Sámi, duidt een bepaald soort rots, klif of steen (en soms ook hout) aan die –

¹⁵² Eigen vertaling van: “Knowing must be reconnected with being, epistemology with ontology, thought with life. Thus has our rethinking of indigenous animism led us to propose the re-animation of our own, so called ‘western’ tradition of thought.” Uit: Ingold, “Rethinking the animate, re-animating thought,” 19.

¹⁵³ Eigen vertaling van: “Although much new animist scholarship claims to be an engagement with indigenous ontological frameworks, it is perhaps better seen as a selective commitment to indigeneity only insofar as it speaks to the twenty-first-century environmental crisis.” Uit: Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 297-298.

¹⁵⁴ Eigen vertaling van: “(...) is anterior and logically superior to the concept of the human.” Uit: Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, trans. Peter Skafish (Minneapolis, MN: Univocal, 2014), 58.

met name in het verleden – in de Sámi cultuur als heilige plek of offerplek werd beschouwd. Bij dergelijke plekken vonden dan ook offers en sjamanistische rituelen plaats. Doorgaans waren *sieidi* individueel en te herkennen aan ongewoon gevormd of gekleurd natuurlijk gesteente. Van deze plekken werd gedacht dat goden, geesten of verborgen volk ze bewoonden. *Sieidi* werden erkend als krachtige entiteiten. Niet alleen waren ze in staat om met mensen te handelen, maar ook om banden te smeden en relaties aan te gaan, waarbij zij in ruil voor de juiste offers voorzagen in geluk en materiële voorspoed.¹⁵⁵ Dat *sieidi* geen “gewone” rotsen of stenen waren, blijkt uit het feit dat de Sámi-volken daar andere woorden voor hadden, zoals *vuohttut* (rots) en *geađgi* (steen).¹⁵⁶

Om te verhelderen welke rol een *sieidi* voor de Sámi had, kan op basis van de opvatting over personaliteit in het nieuwe animisme het volgende worden gesteld: “voor de Sámi zijn sommige stenen personen.” Deze zin is echter een vertaling van het feit dat de Sámi sommige *vuohttut* (of *geađgi*) als *sieidi* benaderen.¹⁵⁷ Daarbij is van belang dat deze termen geen equivalent zijn van onze categorieën ‘steen’ en ‘persoon’. De Sámi hadden uiteraard geen persoonsbegrip zoals wij. Er is hier dan ook sprake van een vergelijking. We vergelijken door namen te geven aan dingen die alleen in de wereld van de Sámi bestaan (*vuohttut*, *geađgi* en *sieidi*), waarbij deze namen genomen worden van dingen die alleen in onze wereld bestaan (mensen en stenen). Wilkinson noemt dit dan ook een methodologische operatie in dienst van vertaling aan de hand van termen die eigenlijk niet te vertalen zijn.¹⁵⁸ Dit omdat het gaat om termen die ontologisch geladen zijn en ontstaan in een heel specifieke context met een heel eigen geschiedenis.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Hugo Reinert, “About a Stone. Some Notes on Geologic Conviviality,” *Environmental Humanities* 8, no. 1 (2016): 95-117 (97).

¹⁵⁶ Deze vertalingen komen uit het Noord-Samisch; deze woorden verschillen van die in andere Sámi-talen. Zie: https://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:Saami_word_lists, geraadpleegd op 9 juli 2023.

¹⁵⁷ Dat niet al het gesteente een *sieidi* is, komt overeen met de reactie van een Ojibwa man wanneer Irving Hallowell vraagt: “Zijn *alle* stenen die we hier om ons heen zien levend?” De man antwoordt: “Nee! Maar *sommige* wel.” In dit gesprek komt verder naar voren dat de man, of iemand anders in zijn gemeenschap, de ervaring heeft met sommige stenen wel in interactie te hebben gestaan en met andere stenen niet. Hallowell schrijft in dit opzicht: “De Ojibwa herkennen, a priori, potentialiteiten voor animering in bepaalde klassen van objecten onder bepaalde omstandigheden ... De cruciale test is ervaring. Is er een persoonlijk getuigenis beschikbaar?” Zie: Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 24.

¹⁵⁸ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 303-304.

¹⁵⁹ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?,” 307.

Over een dergelijke methodologische operatie stelt Wilkinson dat het bruikbaar kan zijn om, in dit geval, te zeggen dat de Sámi sommige stenen als personen behandelden. Het is echter noodzakelijk om ervan bewust te zijn dat de epistemische waarde van een dergelijke claim zich enkel in zijn metaforische status bevindt.¹⁶⁰ Hoewel de idee dat “de Sámi stenen als mensen behandelden” metaforisch is, is het zeker niet hun metafoor – maar die van ons. Wij geloven niet dat stenen mensen zijn, maar ook de Sámi niet. Dit statement is ónze metafoor, dat wil zeggen, ónze vergelijking, van het feit dat de Sámi soms individuele *vuohttut* of *geadgi* als *sieidi* beschouwden.

Wanneer zinnen als “de Sámi behandelden sommige stenen als personen” gebruikt worden alsof ze van de mensen zelf afkomstig zijn, en dus vergeten wordt dat deze vergelijking een vertaling is van iets dat onvertaalbaar is, ontstaat er een probleem. Dat is hetzelfde als het foutief lezen van een metafoor als een letterlijke beschrijving. Maar ook wanneer we het niet als metafoor zien, maar als letterlijke claims die tegengesteld zijn aan een westerse ontologie die gegrond is in modernisme en humanisme, ontstaat er een probleem. In een dergelijke situatie worden de volken in kwestie benaderd aan de hand van een te letterlijke relationele ontologie.¹⁶¹ Animisme kan dan alsnog neerkomen op het toeschrijven van primitieve en kinderlijke overtuigingen aan inheemse volkeren. In het westen is er immers niemand die echt zou beweren dat rotsen kunnen horen wat mensen zeggen of ermee kunnen communiceren. Dit vraagt dan ook om het op een juiste manier begrijpen van metafoor in relatie tot een ontologie die zowel metaforisch als relationeel is. Daarover gaat het volgende hoofdstuk.

Wat tot zover gepoogd is te tonen, is dat de term ‘animisme’ op de manier waarop daar momenteel hernieuwde aandacht voor is altijd meer onthult over degenen die deze term gebruiken dan over degenen over wie de term gebruikt wordt. Zowel in de hypothese van Guthrie, zoals dit een plek heeft in de cognitiewetenschap van religie, als in het nieuwe animisme zijn aspecten aan te wijzen die dit laten zien, of in ieder geval de potentiële gevaren ervan. Dit leidt bij Wilkinson tot de conclusie dat ‘animisme’ ons niet helpt om inheemse praktijken te begrijpen. Animisme, zoals dat binnen het nieuwe animisme wordt verkend, omvat eerder het uitvoeren van een analytische operatie dan het begrijpen van een vorm van religie van inheemse volken.¹⁶² Wilkinson stelt: “Het is gemoeid met het nemen van een niet-

¹⁶⁰ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 304.

¹⁶¹ Zie wat dit betreft ook: Nicolas Peterson, “Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri,” *Oceania* 81, no. 2 (2011): 167-179.

¹⁶² Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 306.

overeenstemming van westerse en niet-westerse praktijken als uitgangspunt en met het gebruiken van die dissonantie, een dissonantie die we “animisme” noemen, als een manier om de aanwezigheid van een of ander nog niet begrepen verschil of alteriteit te benadrukken.”¹⁶³ Daarmee illustreert het eerder hoeveel we er nog niet van begrijpen en benadrukt het waar ons werk juist zou moeten beginnen.¹⁶⁴

¹⁶³ Eigen vertaling van: “It involves taking a nonconcurrence of Western and non-Western practices as a starting point and using that dissonance, a dissonance that we call “animism,” as a way of highlighting the presence of some not-as-yet understood difference or alterity.” Uit: Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 306.

¹⁶⁴ Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 307.

Metafoor, relationaliteit en ontologie in “personalistische natuurteksten”

naar een juist begrip

4.0 Overzicht van het hoofdstuk

Het alternatief voor het “slechts” lezen van de metaforen in “personalistische natuurteksten” als metaforisch of letterlijk bestaat in de uitdaging om de metaforen serieus te nemen. Zoals in het vorige hoofdstuk naar voren gekomen is, betekent dat ook een benadering die verdergaat dan de idee dat er sprake is van personalisatie, antropomorfisme en animering. Benaderingen van animisme kunnen hierbij zinvol zijn; zij gaan voorbij de idee dat de teksten niet-dierlijke natuur als actief en levend beschouwen alleen omdat mensen, in dit geval de schrijvers van de Hebreeuwse Bijbel, dat erop hebben geprojecteerd. In het licht van de kritiepunten die gegeven zijn op huidige benaderingen van animisme, is een centrale vraag welke opvatting van animisme behulpzaam kan zijn op een manier die zowel het denken over animisme verder brengt als ook een basis biedt van waaruit de “personalistische natuurteksten” kunnen worden begrepen. Dit hoofdstuk werkt een dergelijk perspectief uit aan de hand van een reflectie op relationaliteit in relatie tot metafoor en in relatie tot ontologie. Tot slot wordt dit perspectief, om de verschillende lijnen bij elkaar te brengen, toegepast op een case-study uit de Hebreeuwse Bijbel over de rouwende aarde.

4.1 Het serieus nemen van metaforen in “personalistische natuurteksten”

4.1.1 Metafoor: datgene wat relaties opent en interactie mogelijk maakt

Als er iets is wat “personalistische natuurteksten” kenmerkt, is het de aanwezigheid van metafoor, poëzie en verhaal. Het centrale middel waarmee dergelijke teksten werken, is taal. In

tegenstelling tot termen zoals personificatie suggereert metafoor geen fictionaliteit. Dat wil zeggen, een metafoor is kan iets beschrijven met gebruikmaking van figuurlijk taalgebruik. Het is een manier om ergens over te spreken in situaties waarin letterlijke woorden niet adequaat of precies genoeg zijn. Als het dan ook gaat over het serieus nemen van metaforen, is het van belang gericht te bekijken wat metafoor precies is en doet.

Over hoe een metafoor moet worden gedefinieerd, uit welke elementen een metafoor bestaat en hoe ze moeten worden genoemd, hoe zulke elementen zich verhouden tot elkaar en tot de betekenis van een metafoor, wat de aard van het verschil is tussen metaforisch en letterlijk spreken en in welke mate waarin metaforen beschrijvend zijn, is geen overeenstemming onder metaforentheoretici.¹⁶⁵ Een van de suggesties wat betreft het primaire doel van metaforen is dat zij de toegang begeleiden naar een referent, dat wil zeggen, een entiteit, gebeurtenis of eigenschap in de werkelijkheid waar met talige elementen naar verwezen wordt. In haar benadering gebruikt Janet Soskice de grens tussen negatieve en positieve theologie als voorbeeld.¹⁶⁶ Apofatische theologie, het inzicht “dat we niets over God zeggen”, betekent niet dat de theologie niets behalve stilte te bieden heeft. Het besef dat we niet in staat zijn om God te definiëren “is de basis voor het voorzichtige en onmiskenbaar ontoereikende stamelen waarmee we proberen over God en [Gods] handelen te spreken.”¹⁶⁷ Dit stamelen verwijst naar God en geeft toegang tot een relatie met God, maar ze beschrijven God niet uitputtend: “Deze scheiding tussen verwijzen en definiëren is de kern van metaforisch spreken en is wat het niet alleen mogelijk maar ook noodzakelijk maakt dat we, in ons stamelen over een transcendente God, grotendeels metaforisch moeten spreken of helemaal niet.”¹⁶⁸ Metaforen zijn dan ook nodig wanneer we over referenten spreken die niet volkomen bekend zijn. Dit omdat metaforen bij gebrek aan uitputtende kennis relaties mogelijk maken.¹⁶⁹

Metaforen zijn om deze reden ook wel vergeleken met iconen, in de zin dat zij “een relatie creëren waarin ontdekking plaatsvindt.”¹⁷⁰ Hun doel is niet om te definiëren. Dat wil

¹⁶⁵ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 38.

¹⁶⁶ Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985), 140.

¹⁶⁷ Eigen vertaling van: “is the basis for the tentative and avowedly inadequate stammerings by which we attempt to speak of God and [God’s] acts.” Uit: Soskice, *Metaphor and Religious Language*, 140.

¹⁶⁸ Eigen vertaling van: “This separation of referring and defining is at the very heart of metaphorical speaking and is what makes it not only possible but necessary that in our stammering after a transcendent God we must speak, for the most part, metaphorically or not at all.” Uit: Soskice, *Metaphor and Religious Language*, 140.

¹⁶⁹ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 40.

¹⁷⁰ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 41.

zeggen, zij stellen niet hoe precies bergen persoonlijk zijn of verklaren niet in wijsgerige terminologie wat maakt dat velden rouwen. Wat ze wel doen, is de mogelijkheid van een voortdurende interactie openen.¹⁷¹

4.1.2 Metafoor in relatie tot ontologie

Literaire beschrijvingen van niet-dierlijke natuur, zoals de beschrijvingen die voorkomen in de “personalistische natuurteksten” in de Hebreeuwse Bijbel, kunnen in dezelfde lijn met de functie van metafoor beschouwd worden zoals dit in de vorige paragraaf is geïntroduceerd. Dit omdat metaforen het voor de schrijvers van de Hebreeuwse Bijbel mogelijk maken om de veelvormigheid van relaties tussen mensen, niet-mensen en God te exploreren en om ook de lezers in deze relaties uit te nodigen.¹⁷² In die zin kan metafoor worden begrepen als een hulpmiddel voor relationaliteit. Dat wil zeggen, ze bieden een manier waarop menselijke taal in dienst komt te staan van menselijke relaties met datgene wat niet menselijk is.¹⁷³ In contexten waarin er een gebrek aan exacte kennis over de betreffende relaties is, maken metaforen het mogelijk deze relaties te ontdekken. Daarmee maken metaforen ruimte voor deze ontdekking en voor de interactie tussen relaties. Deze ruimte is niet in de eerste plaats gericht op het verkrijgen van uitputtende kennis, maar eerder op het doen ontstaan van een zekere intimiteit.¹⁷⁴

Het belang van het serieus nemen van metaforen dat bijvoorbeeld “het landschap gevoel heeft” of dat “rotsen oren hebben en naar mensen kunnen luisteren” zit dan ook precies in het feit dat bepaalde inheemse volken – en dit geldt ook voor de schrijvers van de “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel – zélf in een figuratief register spreken. Waar het in de kern dan ook om gaat is het serieus nemen van de complexiteit van hun “hoogst intellectuele en rijkelijk metaforische ontologie.”¹⁷⁵ De reden om dit nogmaals te benadrukken is omdat, vanuit het oogpunt van de hernieuwde belangstelling voor animisme, de nadruk eerder lijkt komen te liggen op een (te letterlijke) ‘relationele’ ontologie. Zoals Nicolas Peterson schrijft: het nieuwe animisme “weerspiegelt niet de complexiteit van hun hoogst intellectuele en rijkelijk

¹⁷¹ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 41.

¹⁷² Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 41.

¹⁷³ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 45.

¹⁷⁴ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 41.

¹⁷⁵ Peterson, “Is the Aboriginal Landscape Sentient?”, 167-179.

metaforische ontologie, en [het] wordt vervangen door een te letterlijke ‘relationele’ ontologie.”¹⁷⁶ (2011, 177).

Dit is niet alleen een gevaar dat schuilt in het interpreteren van metaforische aanspraken als zijnde letterlijk, maar ook in de methodologische operatie in dienst van vertaling, zoals die in de context van het nieuwe animisme vaak wordt toegepast. Door bijvoorbeeld te stellen dat “de Sámi sommige stenen als personen behandelden”, zonder daarbij in ogenschouw te houden dat er aan de kant van de onderzoekers sprake is van een metafoor, kan animisme alsnog neerkomen op het toeschrijven van primitieve en kinderlijke overtuigingen aan inheemse volkeren. In het westen is er immers niemand die echt zou beweren dat rotsen kunnen horen wat mensen zeggen of ermee kunnen communiceren. Het gaat er dan ook niet om dat relationaliteit niet geen juist begrip zou zijn voor het begrijpen van animisme, maar dat relationaliteit niet wordt gezien in het licht van een te letterlijke relationele ontologie. Het gaat om het begrijpen van zowel metafoor als ontologie of, anders gezegd, om een juist begrip van relationaliteit in de context van metafoor en ontologie.

Hoe belangrijk dit is, kan verder worden verduidelijkt aan de hand van een fragment uit Habbakuk 3:10-11. Hierin valt te lezen:

10 רָאוּדָּ יַחִילוּ הָרִים זָרַם מִיָּם עָבַר נִתַּן תְּהוֹם קוֹלוֹ רוּם יָדִיהוּ נִשְׂאָ:
11 שֶׁמֶשׁ יָרַח עָמַד זָבֻלָּה לְאֹר חֲצִיֵּי יִהְיֶיכוּ לְגִגָּה בְּרַק חֲנִיתָדָּ:

10 De bergen zagen u, zij beefden,
een vloed van water stroomde voorbij.

De diepte uitte zijn stem,
hoog hief hij zijn handen op.

11 De zon en de maan stonden stil in hun woning.

Met het licht bewogen uw pijlen zich voort,
met de gloed uw glinsterende speer.¹⁷⁷

In deze verzen wordt een zogenaemde theofanie beschreven, een waarneembare manifestatie van God. De schrijver beschrijft de reacties die plaatsvinden op het zien van God: zien en beven,

¹⁷⁶ Peterson, “Is the Aboriginal Landscape Sentient?”, 177.

¹⁷⁷ Eigen vertaling van Habbakuk 3:10-11.

een stem laten klinken, het opheffen van handen en stilstaan. Er wordt een beeld geschetst van een groep wezens die verbazing en angst uitdrukken door middel van menselijke gebaren en menselijke ledematen. Zo heeft de diepte een stem, de zon heeft handen en de bergen hebben ogen om te zien. De gebruikte taal is metaforisch, maar het doel van dit figuurlijk taalgebruik is om helder en gedetailleerd de reactie te beschrijven van datgene wat niet menselijk is. Het gebruik van metaforen kan hier worden begrepen als het gevolg van het feit dat mensen alleen toegang hebben tot hun eigen innerlijke ervaringen en omdat JHWH een realiteit is die ondefinieerbaar is.¹⁷⁸ Wat de bijbelschrijvers echter in feite doen, is de relatie tussen de natuur en God beschrijven met gebruikmaking van woorden die zij kennen. Dit gaat verder dan de metaforen zelf. Het gaat ten diepste over een ontologische verhouding: tussen mensen, niet-mensen en God.

4.2 Het serieus nemen van ontologie in “personalistische natuurteksten”

4.2.1 Relationaliteit in relatie tot ontologie

Het is precies vanwege het ontologische karakter van dergelijke teksten dat een animistisch kader in de context van “personalistische natuurteksten” is aangehaald als een alternatief om de interacties tussen God, mensen, dieren én niet-dierlijke natuur beter te begrijpen. Dit vanuit de idee dat de gemeenschappelijke factor tussen “personalistische natuurteksten” en animistische beschrijvingen te maken heeft met het “neerzetten van ontologische grenzen, en daarmee de structuur van kosmologieën.”¹⁷⁹ Beide delen een sociaal begrip van de kosmos, waarbij er geen scherp onderscheid lijkt te worden gemaakt tussen menselijke personen en andere wezens en landschapkenmerken. De gedachte daarbij is dat in de hernieuwde aandacht voor animisme –

¹⁷⁸ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 113.

¹⁷⁹ Eigen vertaling van “the siting of ontological boundaries, and thus the structure of cosmologies.” Uit: Philippe Descola, *The Ecology of Others*, trans. Geneviève Godbout and Benjamin P. Luley, Paradigm 42 (Chicago: Prickly Paradigm, 2013), 87. Eenzelfde opvatting bestaat ook als het gaat om de overeenkomsten tussen inheemse volken die als animistisch worden beschouwd, ondanks dat zij soms temporeel en geografisch onderscheiden zijn. De idee hier is dat er slechts een beperkt aantal manieren is waarop menselijke gemeenschappen ontologische grenzen beschrijven. Dit argument is vergelijkbaar met dat van Westermann over scheppingsverhalen. Westermann schrijft dat scheppingsverhalen van over de hele wereld overeenkomsten vertonen, niet omdat zij van elkaar afhankelijk zijn, maar omdat de beschikbare mogelijkheden om over schepping te spreken beperkt zijn. Zie: Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 22, 26.

met name in het nieuwe animisme – bronnen gevonden kunnen worden die tot op heden geen rol spelen in het vakgebied van de Bijbelwetenschappen, namelijk: een nauwkeurige en uitgebreide bespreking van ontologieën die radicaal verschillen van modernistische ontologieën als ook de betrokkenheid bij gemeenschappen waarin mensen hun leven structureren op basis van dergelijke ontologieën.¹⁸⁰

Er is al naar voren gekomen dat animisme in verband wordt gebracht met zogenoemde relationele ontologieën. In animistische beschrijvingen komt metaforisch spreken veelvuldig voor. Het is dan ook zaak dergelijke relationele ontologieën niet te letterlijk te nemen. Anders gezegd, om animisme beter te kunnen begrijpen lijkt het allereerst nodig om een juist begrip van relationaliteit in de context van metafoor en ontologie te krijgen. De relatie tussen metafoor en relationaliteit is al aan de orde gekomen; nu is het van belang de relatie tussen ontologie en relationaliteit verder te verkennen. Ook wanneer de rol van personaliteit buiten beschouwing wordt gelaten, blijkt dat de manier waarop relationaliteit binnen de heropleving van aandacht voor animisme aan de orde komt – met name binnen het nieuwe animisme – verschilt van de manier waarop relationaliteit in het modernisme wordt begrepen.

In de context van het nieuwe animisme betoogt Marilyn Strathern dat animisten relationaliteit en de mogelijkheid om sociaal te zijn op een manier begrijpen die niet overeenkomt met de westerse opvattingen over relaties. Ze schrijft: “[Relaties] verbinden geen individuen.”¹⁸¹ In plaats daarvan worden personen gevormd door relaties.¹⁸² Met andere woorden, relaties bewegen zich niet tussen unitaire, vrijstaande personen, die in de afwezigheid van zulke relaties zouden bestaan. In plaats daarvan worden personen gevormd dóór hun relaties: met verwanten, met het land, met specifieke lichamen. Wanneer deze relaties worden weggenomen, verdwijnt ook de persoon.¹⁸³ Wanneer in het nieuwe animisme dan ook gesproken wordt over verschillende soorten personen, zoals bergpersonen, rivierpersonen, windpersonen, is het van belang te realiseren dat onder een dergelijke opvatting van personaliteit de hierboven beschreven opvatting van relationaliteit ligt.

¹⁸⁰ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 26.

¹⁸¹ Marilyn Strathern, “Partners and Consumers: Making Relations Visible,” in *Readings in Indigenous Religions*, ed. Graham Harvey (London: Continuum, 2002), 50-71 (59).

¹⁸² Zie ook het artikel van Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” dat voortborduurde op Stratherns werk, en Descola’s discussie van de Chewong term kamo (‘persoon’): Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” en Descola, *Beyond Nature and Culture*, 25.

¹⁸³ Descola, *Beyond Nature and Culture*, 25.

Bird-David schrijft hierover iets vergelijkbaars. Ook voor Bird-David is personaliteit geen gegeven, maar iets dat “[gemaakt] wordt ... door gedeelde relaties voort te brengen en opnieuw voort te brengen.”¹⁸⁴ De idee komt hieruit naar voren dat de animistische benadering van relationaliteit méér impliceert dan onderlinge afhankelijkheid of een wederzijds nodig hebben. Dat wil zeggen, het fundament van relationaliteit is niet iets wat een persoon wel of niet kan inzetten. Men zou dan ook kunnen zeggen dat relaties zich niet tussen personen bevinden, maar dat een persoon iemand is die relaties aangaat. Relaties vormen personen, in plaats van omgekeerd.¹⁸⁵

4.2.2 De kwestie van agency in de context van relationaliteit

Dat een dergelijk begrip van relationaliteit zo anders is dan het westerse begrip ervan, heeft onder andere te maken met de kwestie van ‘agency’, een probleem dat Tim Ingold in de context van het nieuwe animisme een probleem “van eigen makelij” noemt.¹⁸⁶ Ingold relateert het probleem van agency terug aan Descartes, die een onderscheid maakt tussen het domein waarbij de voorstellingen een uitdrukking zijn van onze interne eenheid of band met het lichaam en het domein waar de voorstellingen zich via heldere en onderscheiden ideeën manifesteren en ontplooiën.¹⁸⁷ Deze spanning kan ook gezien worden als een tegenstelling tussen twee soorten ideeën: *idées confuses* (verwarde ideeën, domein van l’union) versus *idées claires et distinctes* (heldere en onderscheiden ideeën, domein van het zuivere intellect).¹⁸⁸ De verwarde ideeën bakenen een eigen domein af, dat van de ervaring, het leven van zintuiglijke impressies en van de passies. De inhoud van die ideeën kan niet “helder” gemaakt worden, of vertaald in intellectuele voorstellingen, zonder de waarde en de zin ervan te schaden. Omgekeerd bakenen ook de heldere en onderscheiden ideeën een eigen domein af, dat van het zuivere denken, van de wetenschappen en de metafysica.¹⁸⁹

In de opvatting van Ingold krijgt het laatstgenoemde domein, van het zuivere intellect, in de westerse benadering de taak om te denken en plannen te maken, terwijl het andere domein,

¹⁸⁴ Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 73.

¹⁸⁵ Bird-David, “‘Animism’ Revisited,” 77.

¹⁸⁶ Tim Ingold, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (London: Routledge, 2011), 16.

¹⁸⁷ Ingold zelf spreekt over het onderscheid tussen de domeinen van geest en lichaam.

¹⁸⁸ Roland Breeur, collegedictaat “Descartes’ probleem: het ware dualisme,” 1.

¹⁸⁹ Breeur, collegedictaat “Descartes’ probleem: het ware dualisme,” 1.

dat van de ervaring, zintuiglijke impressies en de passies eerder te maken heeft met de uitvoering daarvan.¹⁹⁰ Ingold vat dit samen aan de hand van de termen “de denkende geest en het uitvoerend lichaam.”¹⁹¹ Waar het hem om gaat is dat de idee dat elke handeling eerst in de geest moet worden gepland en vervolgens door het lichaam moet worden uitgevoerd, de mogelijkheid uitsluit dat iets zonder hersenen kan handelen.¹⁹² Ingold brengt dit als volgt onder woorden:

Hoe komt het, vragen we ons af, dat mensen kunnen handelen? Als we slechts klompen materie waren, zouden we niets kunnen doen. Dus denken we dat er een extra ingrediënt moet worden toegevoegd om onze lompe lichamen te verlevendigen. En als, zoals we soms denken, objecten ‘terug kunnen handelen’, dan moet dit ingrediënt ook aan hen worden toegeschreven. We geven de naam ‘agency’ aan dit ingrediënt.¹⁹³

Voor Ingold is dit van belang in het licht van animisme: hij beargumenteert dat animistische tradities een samenhangend begrip van oorzakelijkheid en handeling bieden, zónder toevlucht te nemen tot de cartesiaanse tweedeling. Daarmee verwijst Ingold naar de opvatting van relationaliteit, dat wil zeggen, dat “dingen hun relaties zijn.”¹⁹⁴ Mensen maken dan ook geen universeel onderscheid tussen categorieën van levende en niet-levende dingen. Verwijzend naar zijn etnografisch werk, stelt Ingold dat, hoewel animisme vaak verkeerd begrepen wordt als een “systeem van geloof dat leven of geest toekent aan dingen die werkelijk inert zijn”¹⁹⁵, het in feite om iets anders gaat, namelijk: om de erkenning van “het dynamische, transformerende potentieel van het hele veld van relaties waarbinnen wezens van alle soorten, meer of minder

¹⁹⁰ Ook hier speelt op de achtergrond mee dat Ingold zelf spreekt over de relatie tussen geest en lichaam.

¹⁹¹ Ingold, *Being Alive*, 77.

¹⁹² Ook dit speelt mogelijk op de achtergrond mee in het beschouwen van uitspraken als “de bomen van het veld klappen in hun handen” (Jesaja 55:12) als nonsens. Niet alleen hebben bomen geen handen, maar, nog belangrijker, bomen hebben geen verstand. Omdat zij applaus niet kunnen conceptualiseren, kunnen dergelijke handelingen niet serieus aan hen worden toegeschreven.

¹⁹³ Eigen vertaling van: “How is it, we wonder, that humans can act? If we were mere lumps of matter, we could do nothing. So we think that some extra ingredient needs to be added to liven up our lumpen bodies. And if, as sometimes seems to us, objects can ‘act back’, then this ingredient must be attributed to them as well. We give the name ‘agency’ to this ingredient.” Uit: Ingold, *Being Alive*, 16.

¹⁹⁴ Ingold, *Being Alive*, 70.

¹⁹⁵ Eigen vertaling van: “a system of beliefs that imputes life or spirit to things that are truly inert.” Uit: Ingold, *Being Alive*, 67. Hier kan ook een contrast worden opgemerkt met de hypothese van Guthrie.

persoon-achtig of ding-achtig, elkaar voortdurend en wederkerig tot bestaan brengen.”¹⁹⁶ Elders verwoordt Ingold dit als volgt:

Deze volkeren zijn niet verenigd in hun geloof, maar in een manier van zijn die levend is en openstaat voor een wereld in voortdurende geboorte. In deze animale ontologie, bewegen wezens zich niet door een kant-en-klare wereld, maar bewegen ze zich voort door een wereld-in-totstandkoming, langs de lijnen van hun relaties.¹⁹⁷

Met andere woorden, het bezitten van bewustzijn of een geest is niet van belang als het gaat om de kwestie van personaliteit en relationaliteit. Eerder gaat het om de een erkenning, weten of aanvoelen dat alle materie aan elkaar gerelateerd is, zij het in verschillende mate, en dat alle materie bijdraagt aan en het leven van andere materie beïnvloedt.¹⁹⁸ Dit is ook van waaruit figuurlijk taalgebruik zoals metafoor kan worden begrepen, niet met de bedoeling om leven of geest toe te kennen aan wat inert is, maar als een uitdrukking van deze erkenning of dit weten of aanvoelen. Het is vanuit dit perspectief dat in het laatste deel van dit hoofdstuk nog eens naar een voorbeeld van een “personalistische natuurtekst” wordt gekeken.

¹⁹⁶ Ingold, *Being Alive*, 67-68. Dit blijkt ook uit Wilkinsons bestudering van de Inkas. Hij stelt dat, als er al in termen van personaliteit wordt gesproken, dit bij de Inkas niets te maken had met het toekennen van zielachtige essenties die in stenen (een zogenoemde *wak'a*) aanwezig waren en evenmin met het bezitten van een bewuste innerlijkheid of geest. Evenmin was menselijke personaliteit (een zogenoemde *runa*) gebaseerd op bewustzijn of het hebben van een geest dat een innerlijke locus van subjectiviteit biedt. In plaats daarvan zijn een *wa'ka* en een *runa* ge-co-constitueerde condities. Zie: Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?”, 302-303.

¹⁹⁷ Eigen vertaling van: “These peoples are united not in their beliefs but in a way of being that is alive and open to a world in continuous birth. In this animic ontology, beings do not propel themselves across a ready-made world but rather issue forth through a world-in-formation, along the lines of their relationships.” Uit: Ingold, “Rethinking the animate, re-animating thought,” 9.

¹⁹⁸ Deze opvatting komt overeen met die van Hallowell, die stelde dat personaliteit niet wordt gedefinieerd door naar het menselijke te verwijzen, maar door het vermogen veranderingen in de omringende wereld te veroorzaken. Zie: Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View,” 18-49.

4.3 Profetische zorgen over de rouwende aarde: een case-study

4.3.1 Rouw en verdorring in Jeremia 12:4

De schrijvers van de Hebreeuwse Bijbel gebruiken het werkwoord ‘rouwen’ of ‘(be)treuren’ (אבל) samen met allerlei subjecten: mensen rouwen (Genesis 37:34; Amos 8:8), poorten en muren rouwen (Jesaja 3:26; Klaagliederen 2:8) en wijn en wijnstokken rouwen (Jesaja 24:7). Ook de aarde of het land rouwt en treurt in de Hebreeuwse Bijbel. Met name bij de profeten is dit een relatief veelvoorkomend motief (Jesaja 24:4; 33:9; Jeremia 4:28; 12:4, 11; 23:10; Hosea 4:3; Joel 1:10; Amos 1:2). In Jeremia 12:1-13, waarin de stemmen van God, de profeet Jeremia en de gemeenschap met elkaar verweven zijn in twee opeenvolgende klaagzangen over de misstappen die het volk Israël heeft begaan, heeft ook de aarde een eigen stem. Het beeld van de rouwende aarde wordt geïntroduceerd als onderdeel van de profetische klaagzang, in 12:4, en er wordt opnieuw naar verwezen in 12:11. Jeremia impliceert in 12:4 dat de “goddeloze” bewoners het land in rouw hebben gedompeld:

4 עַד־מָתַי תֵּאָבֵל הָאָרֶץ וְעֵשֶׂב כָּל־הַשָּׂדֶה יִיבֵשׁ מֵרַעַת יִשְׁבִּי־בָהּ
סִפְתָּה בְּהִמּוֹת וְעוֹף כִּי אָמְרוּ לֹא יִרְאֶה אֶת־אַחֲרֵיתָנוּ:

Hoe lang nog zal de aarde rouwen (תאבל) 4
en het gras van elk veld verdorren? (ייבש)

Vanwege de slechtheid (מרעת) van wie daarin wonen,
vergaan de dieren en de vogels,
omdat zij gezegd hebben: “Hij ziet ons einde niet.”¹⁹⁹

Het gebruik van het werkwoord עבל in de context van de metafoor van de rouwende aarde is dubbel zo effectief vanwege de tweeledige associatie die met het werkwoord gepaard gaat: het betekent zowel “rouwen/(be)treuren” als “droog zijn/worden.” De betekenis “rouwen/(be)treuren” wordt in samenhang met menselijke subjecten gebruikt in verschillende voorstellingen van smart en verdriet. Wanneer de aarde, of een aspect van de aarde of het land,

¹⁹⁹ Eigen vertaling van Jeremia 12:4.

het subject is van עבל, is de context er een van fysieke vernietiging.²⁰⁰ In sommige gevallen, zoals in 12:4, wordt עבל parallel aan of in de nabijheid van het werkwoord יבש (betekenis: “verdorren” or “opdrogen”). Het gebruik van עבל in the Hebreeuwse Bijbel suggereert dat de primaire betekenis “rouwen/(be)treuren” de betekenis van “opdrogen” van dienst is. De verdroging van het land en het vergaan van de dieren en vogels in Jeremia 12:4 kan dus worden begrepen als fysieke tekenen van de rouw en het verlies van de aarde.²⁰¹

4.3.2 Naar een begrip van de rouwende aarde in termen van relationaliteit

Traditioneel wordt het vers over de rouwende aarde gelezen als een voorbeeld van metafoor en personificatie. Zo schrijft Katherine Hayes dat de aarde in deze teksten “een persoonlijkheid aanneemt.”²⁰² Hoewel het accuraat is om te stellen dat de tekst een metafoor gebruikt, is het minder behulpzaam om te zeggen dat de aarde “een persoonlijkheid aanneemt.” De taal is figuratief, in de mate dat het ontleend is aan scala van menselijke emoties. Dat betekent echter niet dat de aarde “gepersonaliseerd” wordt in de passage. Dat wil zeggen, het is niet zo dat de aarde eerst inert was en vervolgens werd verlevendigd door middel van metaforen. In plaats daarvan kan de taal beter worden begrepen als beschrijvend en interpretatief.²⁰³

Het is beschrijvend omdat het voortbouwt op waarnemingen van het land: het is droog, stoffig, de landbouwopbrengsten nemen af, et cetera. Het is interpretatief omdat het dit verklaart in personalistische termen. Mari Joerstad schrijft hierover:

De aanname dat het land personalistisch is, ligt ten grondslag aan deze teksten en brengt ze voort. De aarde is niet statisch totdat profetische schrijvers langskomen en er gevoelens aan toeschrijven. Deze teksten zijn het product van schrijvers en gemeenschappen die, wanneer ze geconfronteerd worden met droogte en hongersnood,

²⁰⁰ Katherine M. Hayes, “When None Repents, Earth Laments: The Chorus of Lament in Jeremiah and Joel,” in *Seeking the Favor of God: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, ed. Mark J. Boda, Daniel K. Falk, and Rodney A. Werline. Vol. 1 (Atlanta: SBL, 2006), 119-143 (119).

²⁰¹ Hayes, “When None Repents, Earth Laments,” 128.

²⁰² Zie bijvoorbeeld: Katherine M. Hayes, *“The Earth Mourns”: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic* (SBLAcBib 8; Atlanta: Scholars Press, 2002), 2.

²⁰³ Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 142.

zich afvragen wat de oorzaak is en die vraag beantwoorden in termen van persoonlijke oorzakelijkheid.²⁰⁴

Met andere woorden, door middel van beschrijving en interpretatie geven de schrijvers van deze tekst uitdrukking aan relaties. In dit geval gaat het om de relatie met de aarde als geheel. Het gaat er daarbij niet om een ziel of geest toe te kennen aan de aarde, maar om een beschrijving en interpretatie *vanuit* de erkenning dat de aarde onderdeel is van wat Ingold het “dynamische, transformerende potentieel van het hele veld van relaties”²⁰⁵ noemt. Het drukt uit dat al deze relaties elkaar voortdurend en wederkerig tot bestaan brengen en – vanuit dat begrip – dat het gedrag van mensen niet losstaat van de andere relaties. De metafoor van de rouwende aarde opent daarmee een ruimte waarbinnen de relaties tussen mensen, de rest van de schepping en God verder kunnen worden verkend.

²⁰⁴ Eigen vertaling van: “The assumption that the land is personalistic undergirds and produces these texts. The earth is not static until prophetic writers come along and attribute feelings to it. These texts are the product of writers and communities who ask, when faced with drought and famine, what the cause is, and answer that question in terms of personal causation.” Uit: Joerstad, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*, 142.

²⁰⁵ Ingold, *Being Alive*, 67-68.

Bijdragen aan de godsdienstfilosofie

aanknopingspunten en mogelijkheden

5.0 Overzicht van het hoofdstuk

In dit slothoofdstuk worden de bevindingen uit de voorgaande hoofdstukken teruggekoppeld naar de godsdienstfilosofie. Gepoogd wordt een schets te geven van de relevantie van een juist begrip van animisme voor (discussies binnen) de godsdienstfilosofie, als ook op welke manier een begrip van “personalistische natuurteksten” vanuit dit perspectief van belang kunnen zijn voor thema’s die in de godsdienstfilosofie leven. In het eerste deel van dit hoofdstuk wordt hierop gereflecteerd met het oog op de analytische godsdienstfilosofie. Meer specifiek wordt in dit deel ingegaan op de bijdrage die kan worden geleverd aan de verdere verkenning van animisme en, vanuit theïstisch oogpunt bezien, onderwerpen als religieus taalgebruik, schepping en openbaring. In het tweede deel van dit hoofdstuk ligt de focus op de continentale godsdienstfilosofie. Hierin gaat bijzondere aandacht uit naar de waarde van de studie van animisme voor de fenomenologie en naar het interdisciplinaire karakter van de studie van animisme.

5.1 Lijnen met analytische godsdienstfilosofie

De vraag naar de relevantie van een juist begrip van animisme voor (discussies binnen) de godsdienstfilosofie kan uiteraard beantwoord worden met een verwijzing naar het feit dat animisme tot op heden vrijwel geen aandacht heeft gekregen binnen het vakgebied. Met de huidige studie is in dat opzicht een begin gemaakt door in kaart te brengen op welke manieren er in andere vakgebieden wel aandacht voor animisme is en op welke punten een kritische (filosofische) doordenking van animisme gewenst is. Dit kan als basis dienen voor een verdere

filosofische bestudering van het concept en van de reflectie op bepaalde vormen van religie en onderdelen van religieuze tradities die tot op heden niet godsdienstfilosofisch zijn benaderd. In het recent verschenen handboek *Animism and Philosophy of Religion* is daarmee ook al een goede start gemaakt aan de hand van artikelen over de relatie tussen animisme en naturalisme, epistemologische benaderingen van animisme en de kwestie van aangeboren geloof en animisme in de kindertijd.²⁰⁶

In het licht van deze specifieke studie, waarin het denken over animisme ook betrokken is op “personalistische natuurteksten” in de Hebreeuwse Bijbel, is een van de vragen die openligt hoe dit van waarde is voor de bestudering van theïsme binnen de godsdienstfilosofie. In wat volgt zal daarom een aantal suggesties worden gedaan met betrekking tot huidige “problemen” binnen de godsdienstfilosofie, meer specifiek als het gaat om de analytische godsdienstfilosofie. Deze opsomming is niet uitputtend, maar beoogt slechts in een bepaalde richting te wijzen. De leidende vraag daarbij is geweest wat de rol van de Bijbel in de godsdienstfilosofie is, dat wil zeggen, in wat voor soort godsdienstfilosofische “problemen” speelt de Bijbel een rol en hoe hangt dit samen met een begrip van God?

Een van de onderwerpen waar de huidige studie bij aansluit, is de kwestie van religieuze taal. In dit opzicht hebben filosofen zich tot op heden voornamelijk beziggehouden met epistemologische en metafysische kwesties en zich gericht op wat feitelijke verklaringen over God of andere objecten van religieuze verering lijken.²⁰⁷ Zij stellen daarbij de vraag of een bepaald statement een echte waarheidsclaim is en, in dat geval, hoe het moet worden begrepen. In algemene zin gaat dit om de vraag wat voor soort predicaten op een begrijpelijke en ware manier op God kunnen worden toegepast. Dit probleem wordt dan ook het “probleem van theologische predicatie” genoemd.²⁰⁸ In de filosofische theologie zijn hiervan al voorlopers te vinden bij onder andere Thomas van Aquino, die zich boog over de vraag hoe vanuit de schepselen over God kan worden gesproken. Gezien het feit dat wij een gemeenschappelijk vocabulaire hebben om over elkaar te spreken, maar wij dit missen als het over God gaat, blijft de kwestie bestaan in hoeverre er verschillen zijn in predicaten die toegepast worden op God en die toepast worden op schepselen. De huidige studie biedt wat dit betreft nieuw materiaal om dit te verkennen: een begrip van animisme – in algemene zin, maar ook in de context van

²⁰⁶ Tiddy Smith (ed.), *Animism and Philosophy of Religion* (Cham: Palgrave Macmillan, 2023).

²⁰⁷ William P. Alston, “Religious Language,” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 220-244 (221).

²⁰⁸ Alston, “Religious Language,” 221.

“personalistische natuurteksten” – geeft een basis om het menselijk spreken over dieren en niet-dierlijke natuur beter te begrijpen. Dit is zowel van belang voor theïstische als nontheïstische concepties van het goddelijke.²⁰⁹

Wat het eerste betreft verdiept de discussie over antropomorfisme, personalisatie en animeren in de huidige studie ook bestaande discussies over antropomorfe godsbeelden. Hetzelfde geldt voor huidige discussies ten aanzien van God als het gaat over figuurlijk taalgebruik zoals metafoor, analogie en symboliek. Meer specifiek vanuit relationaliteit bezien, is de thematiek van “personalistische natuurteksten” interessant als het gaat om het ontwikkelen van een begrip van God zelf. In elk spreken is God zelf op de achtergrond aanwezig. Theologisch gezien raakt het dan ook aan thema’s als schepping en openbaring, waarover ook binnen de godsdienstfilosofie al veel geschreven is.²¹⁰

5.2 Lijnen met continentale godsdienstfilosofie

Een eerste aanknopingspunt van de huidige studie met de continentale godsdienstfilosofie kant gelegd worden door middel van de fenomenologie. Dit is niet alleen vanwege het belang van fenomenologie voor de continentale godsdienstfilosofie, maar ook vanwege het feit dat de enkele studies over animisme binnen de filosofie voornamelijk fenomenologisch van aard zijn. Hierin zit ruimte voor verdere ontwikkeling, temeer omdat een vergelijking van animisme met Merleau-Ponty’s ontologie kritisch is ontvangen, maar andere verbanden tussen animisme en fenomenologie nog niet gelegd zijn. Wat het domein van religieuze ervaring en de rol van natuur daarin betreft, lijkt hier nog een wereld aan mogelijkheden te zijn voor verdere bestudering. Daarbij zou, al dan niet met gebruikmaking van de werken van fenomenologen zoals Merleau-Ponty en Sartre, specifiek aandacht gegeven kunnen worden aan bijvoorbeeld de rol van lichamelijke perceptie en aan de relatie met verbeelding.

De verbanden die vanuit het nieuwe animisme met vakgebieden als ecofilosofie en ecotheologie gelegd zijn, en de centrale rol die de antropologie in de ontwikkeling van deze benadering heeft, bieden een goede basis om animisme interdisciplinair te bestuderen. Filosofisch onderzoek is daarbij onontbeerlijk. Het is van daaruit dat ook aanknopingspunten

²⁰⁹ Zie bijvoorbeeld: Paul J. Griffiths, “Nontheistic Conceptions of the Divine,” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 59-79.

²¹⁰ Zie bijvoorbeeld: C. Stephen Evans, “Faith and Revelation,” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 323-343.

gevonden kunnen worden met de godsdienstfilosofie. Thema's als het nieuwe animisme als culturele kritiek bieden bijvoorbeeld een ingang om animisme te bestuderen in het licht van de huidige klimaatcrisis, en fenomenologische benaderingen van animisme kunnen een eigen filosofisch perspectief bijdragen aan het interdisciplinaire discours.

6. Besluit: concluderende opmerkingen

In deze studie stond de bestudering van animisme in relatie tot de “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel centraal. De studie vertrok vanuit de observatie dat er tot op heden weinig tot geen aandacht voor animisme is binnen de godsdienstfilosofie, terwijl dat wel te verwachten zou zijn. Gesuggereerd werd dat animisme als concept van waarde is voor de godsdienstfilosofie, onder andere omdat recente studies wijzen op een mogelijk animistisch substraat in sommige theïstische religies. Meer specifiek is in recente literatuur gesuggereerd dat er overeenkomsten zijn in de kosmologieën van zogenoemde animistische gemeenschappen en schrijvers van de Hebreeuwse Bijbel, iets dat mogelijk blijkt uit de zogenoemde “personalistische natuurteksten.” Het is dan ook in het licht van deze teksten dat de recente heropleving van animisme als wetenschappelijke categorie in de huidige studie kritisch is bestudeerd. Daarbij stond de onderzoeksvraag centraal hoe op basis van de recente wetenschappelijke aandacht voor animisme en aan de hand van “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel een juist begrip van animisme kan worden ontwikkeld, dat van waarde is voor de discipline van de godsdienstfilosofie.

Het denken over animisme werd in deze studie geïntroduceerd aan de hand van het nieuwe animisme en aan de hand van de hypothese van Guthrie, die zijn doorwerking heeft gevonden in het vakgebied van de cognitiewetenschap van religie. Op basis van de stand van zaken met betrekking tot de recente wetenschappelijke aandacht voor animisme en de hierop gekomen kritiek is kritisch op het onderwerp gereflecteerd. Daarbij is gebleken dat “personalistische natuurteksten” kunnen helpen om animisme beter te begrijpen – en andersom, dat animisme kan helpen om “personalistische natuurteksten” beter te begrijpen. Het verweven van beide zaken heeft het begrip ervan versterkt. Met name het belang van een juist begrip van relationaliteit is hierin naar voren gekomen. Dit vraagt om een verstaan ervan in zowel de context van metafoor als van ontologie.

Uit de studie is naar voren gekomen dat relationaliteit in dit opzicht betrekking lijkt te hebben op een erkenning, een weten of een aanvoelen dat alle materie aan elkaar gerelateerd is, zij het in verschillende mate, en dat alle materie bijdraagt aan en het leven van andere materie beïnvloedt. Dit is de ontologische basis van waaruit animisme kan worden begrepen. Het gebruik van figuurlijk taalgebruik zoals metafoor lijkt hieraan ten dienste te staan als een uitdrukking van deze erkenning of dit weten of aanvoelen en als een manier om deze relaties te beschrijven, te interpreteren en te exploreren in de ruimte die metaforisch spreken opent.

Een veelvuldig kritiekpunt op de hernieuwde belangstelling voor animisme als wetenschappelijke categorie is dat het meer zegt over degenen die er iets over zeggen dan over degenen waar het eigenlijk om gaat. De onlosmakelijke gebondenheid aan de eigen historische en culturele achtergrond, met eigen ontologisch geladen termen, geeft geen zekerheid dat eenzelfde kritiek niet ook van toepassing is op deze studie. Het is echter te hopen dat in ieder geval inzicht is gegeven in de moeilijkheden die komen kijken bij het begrijpen van het fenomeen dat animisme wordt genoemd, als ook in het belang van aandacht voor en een juist begrip van “personalistische natuurteksten” in de Hebreeuwse Bijbel. Dit biedt mogelijk een basis om op verder te bouwen in de godsdienstfilosofie als het gaat om (interdisciplinaire) benaderingen van animisme als ook wat betreft thema’s die met theïsme samenhangen.

Aantal woorden: 17400.

At Stallogargo – half an hour or so south of Hammerfest, in the northern Norwegian county of Finnmark – there is a stone. The stone, people say, is a sieidi – a Sámi sacrifice stone.

Common courtesy indicates that you should greet it and wish it well in your thoughts when passing by. It is unheard of to argue with a sieidi or enter into conflict with it. It is best to wish it peace and leave it alone.²¹¹

²¹¹ Geciteerd uit: Reinert, “About a Stone, 97, 99. De tweede alinea komt uit: Nils Oskal, “On Nature and Reindeer Luck,” *Rangifer* 20, nos. 2-3 (2000): 175-180.

Bibliografie

- Abram, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books, 1997.
- Abram, David. "Between the Body and the Breathing Earth. A Reply to Ted Toadvine." *Environmental Ethics* 27 (2005): 171-190.
- Alston, William P. "Religious Language." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright, 220-244. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Anderson, Bernhard W. *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*. New York: Association Press, 1967.
- Astor-Aguilera, Miguel, and Graham Harvey (eds.). *Rethinking Relations and Animism. Personhood and Materiality*. London/New York: Routledge, 2018.
- Atran, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Bannon, Bryan E. "Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology." *Research in Phenomenology* 41 (2011): 327-357.
- Barrett, Justin L. *Why would anyone believe in God?* Lanham: AltaMira Press, 2004.
- Barrett, Justin L. "Cognitive science of religion: What is it and why is it?" *Religion Compass* 1, no. 6 (2007): 768-786.
- Bird-David, Nurit. "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology." *Current Anthropology* 40, no. S1 (1999): 67-91.
- Boyer, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.
- Boyer, Pascal. "Religious thought and behaviour as by-products of brain function." *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003): 119-124.
- Boughton, Josh. "New Animism: Relational Epistemologies and Expanding Western Ontologies." *Student Anthropologist* (2020), 56-59.
- Breuer, Roland, Collegedictaat "Descartes' probleem: het ware dualisme," 2020/2021.
- Caird, G.B. *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980.
- Castree, Noel. "Environmental Issues: Relational Ontologies and Hybrid Politics." *Progress in Human Geography: An International Review of Geographical Work in the Social Sciences and Humanities* 27, no. 2 (2003): 203-211.

- Clifford, Richard J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Descola, Philippe, *Beyond Nature and Culture*. Translated by J. Lloyd. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013.
- Descola, Philippe, *The Ecology of Others*. Translated by G. Godbout and B.P. Luley, Paradigm 42. Chicago: Prickly Paradigm, 2013.
- Evans, Stephen C. "Faith and Revelation." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright, 323-343. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Griffiths, Paul J. "Nontheistic Conceptions of the Divine." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright, 59-79. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hallowell, Alfred Irving, "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View." In *Readings in Indigenous Religions*, edited by Graham Harvey, 18-49. London: Continuum, 2002.
- Harvey, Graham. *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst & Co., 2005.
- Hayes, Katherine M. *"The Earth Mourns": Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*. SBLAcBib 8; Atlanta: Scholars Press, 2002.
- Hayes, Katherine M. "When None Repents, Earth Laments: The Chorus of Lament in Jeremiah and Joel." In *Seeking the Favor of God: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, edited by Mark J. Boda, Daniel K. Falk, and Rodney A. Werline, 119-143. Vol. 1; Atlanta: SBL, 2006.
- Horkheimer, Max, and Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Redwood City: Stanford University Press, 2002.
- Hume, David. *The Natural History of Religion*. Redwood City: Stanford University Press, 1956.
- Huxley, Thomas Henry. "The connection of the biological sciences with medicine." *Popular Science Monthly* 19 (1881): 795-808.
- Guthrie, Stewart E. "A cognitive theory of religion." *Current Anthropology* 21, no. 2 (1980): 181-203.
- Guthrie, Stewart E. *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Guthrie, Stewart E. "On animism." *Current Anthropology* 41, no. 1 (2000): 106-107.
- Ingold, Tim. "Rethinking the animate, re-animating thought." *Ethnos* 71, no. 1 (2006): 9-20.
- Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.
- James, William, "The will to believe." In *The will to believe and other essay in popular*

- philosophy*, William James, 13-33. Cambridge: Harvard University Press, 1896/1979.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Longman, Green, and Co: 1917.
- Joerstad, Mari. *The Hebrew Bible and Environmental Ethics: Humans, Nonhumans, and the Living Landscape* Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Malville, J. McKim. "Animism, Reciprocity and Entanglement." *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16, no. 4 (2016): 51-58.
- Marlow, Hilary. "The Hills are Alive! The Personification of Nature in the Psalter." In *Leshon Limmudim: Essays on the Language and Literature of the Hebrew Bible in honour of A.A. Macintosh*, edited by David Baer and Robert Gordon, 189-203. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 593. London: T&T Clark, 2013.
- Oskal, Nils. "On Nature and Reindeer Luck." *Rangifer* 20, nos. 2-3 (2000): 175-180.
- Paramore, Kiri. "Early Japanese Christian thought reexamined Confucian ethics, Catholic Authority, and the issue of faith in the scholastic theories of Habian, Gomez, and Ricci." *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 231-262.
- Perdibon, Anna. *Mountains and Trees, Rivers and Springs. Animistic Beliefs and Practices in ancient Mesopotamian Religion*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.
- Peterson, Nicolas. "Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri." *Oceania* 81, no. 2 (2011): 167-179.
- Preminger, A., and E.L. Greenstein, *The Hebrew Bible in Literary Criticism*. New York: Ungar, 1986.
- Pyysiäinen, Ilkka. *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill, 2003.
- Reinert, Hugo. "About a Stone. Some Notes on Geologic Conviviality." *Environmental Humanities* 8, no. 1 (2016): 95-117.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon, 1969.
- Rosa, Frederico Delgado. "Edward Tylor's Animism and Its Intellectual Aftermath." In *Animism and Philosophy of Religion*, edited by Tiddy Smith, 63-93. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.
- Segal, Robert A. "Animism for Tylor." In *The Handbook of Contemporary Animism*, edited by Graham Harvey, 53-62. London/New York: Routledge, 2014.
- Simkins, Ronald. *Creator & Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Smith, Tiddy (ed.). *Animism and Philosophy of Religion*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

- Smith, Tiddy. "Introduction." In *Animism and Philosophy of Religion*, edited by Tiddy Smith, 9-36. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Strathern, Marilyn. "Partners and Consumers: Making Relations Visible." In: *Readings in Indigenous Religions*, edited by Graham Harvey, 50-71. London: Continuum, 2002.
- Stringer, Martin D. "Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, no. 4 (1999): 541-56.
- Stringer, Martin D. "Building on belief: Defining animism in Tylor and contemporary society." In *The Handbook of Contemporary Animism*, edited by Graham Harvey, 63-76. London/New York: Routledge, 2014.
- TallBear, Kim. "An Indigenous Reflection on Working Beyond the Human/Not Human." In "Theorizing Queer Inhumanisms," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, no. 2-3 (2015), 209-248.
- Tegtmeier, Henning. *Lecture Notes "Advanced Course: Philosophy of Religion"*, 2022/2023.
- Toadvine, Ted. "Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology." *Environmental Ethics* 27 (2005): 155-170.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vols. New York: Henry Holt and Company.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, translated by Peter Skafish. Minneapolis, MN: Univocal, 2014.
- Von der Ruhr, Mario. "Is animism alive and well? A response to Professor Elridge." In *Can Religion be Explained Away?*, edited by D.Z. Phillips, 26-45. Cham: Palgrave Macmillan, 1996.
- Wainwright, William J. "Introduction." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright, 3-11. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Wallace, Mark. *Finding God in the Singing River: Christianity, Spirit, Nature*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Wallace, Mark. *Green Christianity: Five Ways to a Sustainable Future*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Wallace, Mark. "A River Runs through It: Mapping the Sources and New Directions of Ecotheology." *Theology* 116, no. 1 (2013): 31-35.
- Watts, Christopher, "Relational Archaeologies: Roots and Routes." In *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things*, edited by Christopher Watts, 1-20. New York: Routledge, 2013.

- Westermann, Claus. *Genesis 1-11: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Westphal, Merold. "Continental Philosophy of Religion." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright, 472-493. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Whatmore, Sarah. "Materialist Returns: Practising Cultural Geography in and for a More-than-Human World." *Cultural Geographies* 13, no. 4 (2006): 600-609.
- Wilkinson, Darryl. "Is There Such a Thing as Animism?" *Journal of the American Academy of Religion* 85, no. 2 (2017): 289-311.
- Wilkinson, Darryl. "Animism and Cognitive Science of Religion: A Critical Perspective." In *Animism and Philosophy of Religion*, edited by Tiddy Smith, 37-62. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.
- Willerslev, Rane, *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Wiktionary. "Saami word lists." URL:
https://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:Saami_word_lists.
- Zuidervaart, Lambert. "Theodor W. Adorno." In *Stanford encyclopedia of philosophy*, edited by E. Zalta (2015). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/adorno/>.

Abstract

Na een lange periode van verminderde aandacht voor animisme wordt animisme sinds enkele decennia weer bestudeerd. Deze hernieuwde belangstelling is te herleiden tot twee verschillende ontwikkelingen in het vakgebied van de antropologie. Waar het zogenoemde nieuwe animisme een positieve kijk op animisme tot uitdrukking wil brengen, in tegenstelling tot eerdere benaderingen van animisme in de antropologie waarin het als een foutief en kinderlijk geloof werd beschouwd, kan de benadering die centraal staat in de cognitiewetenschap van religie juist als een voortzetting van deze oude antropologische benadering worden beschouwd.

Ondanks de hierboven beschreven ontwikkelingen is animisme tot op heden echter zelden de focus geweest van een filosofisch discours. Op enkele studies na blijft aandacht voor animisme binnen de filosofie vooralsnog uit, ook waar aandacht wel te verwachten zou zijn: binnen de godsdienstfilosofie. Bovendien is de hernieuwde aandacht voor animisme binnen de theologie en religiewetenschappen wél breder opgepakt. In deze vakgebieden heeft dat er onder andere toe geleid de eigen wortels van een aantal hedendaagse wereldreligies, waaronder het jodendom, te herzien en de mogelijkheid van de aanwezigheid van een animistisch substraat te overwegen. In de Hebreeuwse Bijbel zijn daarvoor de zogenoemde “personalistische natuurteksten” van belang, waarvan is beargumenteerd dat er overeenkomsten zijn in de kosmologieën van bijbelschrijvers en gemeenschappen die als animistisch worden aangeduid.

In deze studie stond daarom de kritische bestudering van de heropleving van aandacht voor animisme in het licht van “personalistische natuurteksten” centraal. Daarbij was de centrale onderzoeksvraag hoe op basis van de recente wetenschappelijke aandacht voor animisme en aan de hand van “personalistische natuurteksten” uit de Hebreeuwse Bijbel een juist begrip van animisme kan worden ontwikkeld, dat van waarde is voor de discipline van de godsdienstfilosofie. Deze vraag werd onderzocht door middel van literatuurstudie en exegetische analyse.

Gebleken is dat “personalistische natuurteksten” kunnen helpen om animisme beter te begrijpen – en andersom, dat animisme kan helpen om “personalistische natuurteksten” beter te begrijpen. Met name het belang van een juist begrip van relationaliteit kwam hierin naar voren, dat in deze studie verkend is in zowel de context van metafoor als van ontologie. Relationaliteit lijkt in dit opzicht betrekking te hebben op een erkenning, een weten of een

aanvoelen dat alle materie aan elkaar gerelateerd is, zij het in verschillende mate, en dat alle materie bijdraagt aan en het leven van andere materie beïnvloedt. Dit is de ontologische basis van waaruit animisme kan worden begrepen. Het gebruik van figuurlijk taalgebruik zoals metafoor lijkt hieraan ten dienste te staan en kan begrepen worden als een manier om de betreffende relaties te beschrijven, te interpreteren en verder te exploreren.

Aantal tekens: 2964.