

Het begrip religie

Over het religiewetenschappelijke definitiedebat en zijn implicaties voor het voortgezet onderwijs

MARKUS ALTENA DAVIDSEN

In dit artikel analyseer ik het religiewetenschappelijke debat over het begrip 'religie' en reflecteer ik op het belang hiervan voor het voortgezet onderwijs. Met de beroemde religiedefinities van Clifford Geertz en Melford Spiro als uitgangspunt onderscheid ik de mijns inziens twee belangrijkste conceptualisering van religie: de fenomenologische conceptualisering van religie als ultieme zingeving en de interactionistische conceptualisering van religie als communicatie met (cultureel gepostuleerde) bovennatuurlijke wezens. Ik analyseer beide conceptualisering, bespreek hun voor- en nadelen en laat zien hoe verschillende Nederlandse religiewetenschappers zich hebben opgesteld als voorstanders van beide posities. Afsluitend vat ik in drie punten samen wat volgens mij de implicaties van dit debat zijn voor het Nederlands vo. Dit slot is bedoeld als een uitnodiging aan docenten, lerarenopleiders en vakdidactici om na te denken over welke definitie van religie impliciet of expliciet hun eigen onderwijs stuurt, en om deel te nemen aan de nog lang niet afgeronde religiewetenschappelijke discussie over de kern en grenzen van het begrip religie.

Onlangs is het Expertisecentrum voor Levensbeschouwing en Religie in het Voortgezet Onderwijs (LERO) opgericht.¹ Eén van de kerntaken van dit centrum is het onderwijsveld te ondersteunen in het doordenken van het vakgebied 'Levensbeschouwing en Religie'.² In de loop van 2019 hoopt het Expertisecentrum samen met docenten uit het veld een gezamenlijk 'basiscurriculum' voor dit vakgebied te formuleren. Het doel daarvan is dat alle scholen - openbaar en bijzonder - zich daaraan committeren. Naast dit basiscurriculum kunnen scholen een 'schooleigen' curriculum blijven onderwijzen, aansluitend

- 1 Zie het interview met één van de kwartiermakers, Leo van Hoorn, op pag. 17.
- 2 We spreken van een vakgebied 'Levensbeschouwing en religie' en hebben het dus niet per se over het schoolvak godsdienst/levensbeschouwing. Het Expertisecentrum richt zich op bijzonder én openbaar onderwijs. In het laatste is meestal geen zelfstandig vak GL, maar wordt anderszins aandacht besteed aan levensbeschouwing en religie.

bij de identiteit van de school. Belangrijke stappen richting zo'n 'basiscurriculum' zijn al gezet.³

Het doel van dit artikel is om de discussies rondom het basiscurriculum te ondersteunen door een reflectie te leveren op één van de dragende begrippen van ons vakgebied, namelijk 'religie'. Dat is geen eenvoudige taak die ik mezelf hier stel. Ik heb ze niet geteld, maar er zijn honderden, zo niet duizenden, concurrerende religiedefinities in omloop. Dit korte artikel pretendeert dan ook geen volledige catalogus te bieden over alle *ins* en *outs* van de discussie, maar beperkt zich tot een bespreking van de mijns inziens twee belangrijkste conceptualiseringen van religie in de hedendaagse religiewetenschap.

Twee 'definitiescholen'

In 1966 verscheen een bijzonder belangrijke bundel, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, onder redactie van Michael Banton. In twee bijdragen aan dit boek lanceerden de Amerikaanse (godsdienst)antropologen Clifford Geertz en Melford Spiro hun invloedrijke, en zeer verschillende, definities van religie. Na Geertz en Spiro hebben talloze religiewetenschappers weer andere definities van religie voorgesteld, maar deze definities lijken meestal zeer *of* op de definitie van Geertz *of* op de definitie van Spiro. We kunnen stellen dat er, enkele uitzonderingen daar gelaten, twee 'definitiescholen' bestaan binnen de religiewetenschap: de *fenomenologische* (met Geertz als boegbeeld) en de *interactionistische* (met Spiro als boegbeeld).

Religie als ultieme zingeving

Fenomenologische definities zien religie als een bepaalde manier om naar de wereld te kijken die draait om ultieme zingeving. In zijn beroemde artikel *Religion as a Cultural System* definieert Geertz religie als: "(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic." (1966, 4) Dat is een hele mond vol, maar het is vooral van belang dat Geertz hier stelt dat religie, in de kern, een vorm van zingeving is die draait om "de algemene orde van het bestaan". Religie biedt mensen antwoorden op "the Problem of Meaning" (Geertz, 1966, 24; hoofdletters in het origineel), in het bijzonder wat betreft de

3 Zie het voorstel van Davidsen et al. (2017) en de reacties hierop van tien docenten in *NartheX*, maart 2017. Zie ook het voorstel van de beroepsgroep op pag. 5. Beide voorstellen spreken van een 'kerncurriculum', maar de vraag is of dit een geschikte term is. De schijn moet worden voorkomen dat het schooleigen curriculum 'perifeer' zou zijn ten opzichte van het 'kerncurriculum'. We denken aan alternatieve termen zoals basiscurriculum of gezamenlijk curriculum (voor alle scholen) en verrijkt curriculum of schoolcurriculum (van de eigen school).

grenzen van ons analytisch vermogen (de wetenschap kan veel verklaren, maar niet *waarom* we überhaupt bestaan), de grenzen van ons fysieke vermogen (het leven gaat gepaard met lijden en uiteindelijk gaan we dood), en de grenzen van ons morele inzicht (we weten niet altijd wat er goed en kwaad is) (Geertz, 1966, 12-24). Lijden en onzekerheid kunnen mensen het gevoel geven dat de wereld chaotisch en zinloos is. De functie van religie is, aldus Geertz, om mensen in dit soort situaties houvast te bieden door te garanderen dat er achter de ogenschijnlijke zinloosheid en willekeurigheid een kosmische en morele orde bestaat.

Ook andere culturele systemen, zoals wetenschap en kunst, zijn zingevings-systemen volgens Geertz, maar geïnspireerd door de Duitse fenomenoloog Alfred Schütz (1962) identificeert Geertz het 'religieuze perspectief' als een bijzondere manier van zingeving. Waar wetenschap vanuit een geïnstitutionaliseerd scepticisme hypothetische en veranderlijke kennis produceert, biedt religie absolute en onveranderlijke waarheden. En hoewel kunst, net als religie, worstelt met ultieme zingevingsvraagstukken, is het cruciale verschil dat kunst bewust een sfeer van illusie creëert omtrent haar zingevingsontwerpen, terwijl religie vasthoudt aan het feit dat haar ideeën over de algemene orde van het bestaan feitelijk zijn en er een "aura van factualiteit" omheen tracht te scheppen (Geertz, 1966, 28, 24).

Fenomenologische definities zien religie als een bepaalde manier om naar de wereld te kijken die draait om ultieme zingeving.

Veel andere theologen en religiewetenschappers hebben definities van religie geformuleerd die in de fenomenologische traditie staan en sterk op de definitie van Geertz lijken. De Duits-Amerikaanse theoloog Paul Tillich, wiens ideeën grote invloed hebben gehad op het religieonderwijs in vele landen, zag religie - of eigenlijk geloof (Engels: *faith*) - als "*ultimate concern*" (1957, 10) en sprak van een 'religieuze dimensie' van het leven die sterk lijkt op Geertz' idee dat het 'religieuze perspectief' één fenomenologisch perspectief onder anderen is dat bij het mensenleven hoort en dat mensen nodig hebben.

Ook een aantal belangrijke Nederlandse religiewetenschappers staat in de fenomenologische traditie. De beroemde Nederlandse godsdienstfenomenoloog en islamoloog Jacques Waardenburg stelde dat we kunnen weten dat een cultureel verschijnsel religieus is, wanneer het "voor de betrokken mensen een 'laatste' zingevende betekenis, een 'absolute' geldigheid heeft". (1990, 32) Op vergelijkbare wijze poneerde Meerten ter Borg, mijn voorganger als godsdienstsocioloog in Leiden, dat waar cultuur, wetenschap, politiek en religie allemaal om zingeving draait, is het bijzonder aan *religieuze* zingeving dat (a) deze het hele

continuüm van alledaagse zingeving tot “uiteindelijke zingeving” betreft en dat (b) “zij door een bovenmenselijke status of garantie aan de twijfel wordt onttrokken”. (2000, 15, 21; zie ook 1999, 403) Bij Geertz, Tillich, Waardenburg en Ter Borg is religie dus een bepaalde vorm van zingeving die over ultieme vragen gaat (Ter Borg zegt: die *mede* hierover gaat) en waarbij de antwoorden als absoluut (Waardenburg) of als “echter dan echt” (Geertz) worden gezien doordat een bovennatuurlijke macht garant staat voor de geldigheid van de zingeving (Ter Borg).

Religie als communicatie met bovennatuurlijke wezens

De afgelopen vijftig jaar is de fenomenologische conceptualisering van religie steeds meer onder vuur komen te liggen binnen de religiewetenschap en vandaag zweren de meeste religiewetenschappers bij wat ik hier de interactionistische conceptualisering van religie zal noemen.⁴ Zonder de significantie van het zingevingaspect van religie te ontkennen, hebben de interactionisten gewezen op twee feiten. Ten eerste, dat de religiositeit van de grote meerderheid van gelovigen binnen alle religieuze tradities pragmatisch of zelfs instrumenteel van aard is en zeker niet gericht op existentiële vraagstukken en ultieme zingeving (zie bijvoorbeeld Riesebrodt, 2010, hfdst. 5; Parker, 1999; Chau, 2006). Ten tweede, dat de diepe reflectie op ultieme zingevingsvraagstukken vooral in sommige religies een grote rol speelt, namelijk vooral in (moderne en liberale vormen van) het christendom en de islam. Het privilegiëren van het zingevingaspect van religie, hoe belangrijk dat ook is, als de ware kern van religie als zodanig, kent daarom een behoorlijke christelijk-islamitische *bias* (vooroordeel) (zie bijvoorbeeld Drijvers en Leertouwer, 1973, specifiek gericht tegen Waardenburg).

Om de *bias* van de fenomenologische conceptualisering te vermijden, benadrukken interactionistische definities van religie het handelingsaspect van religie en conceptualiseren ze religie in termen van interactie of communicatie met een bovennatuurlijke of transempirische werkelijkheid. Melford Spiro, bijvoorbeeld, zag religie als “*an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings*”. (1966, 96) Opvallend hier is de nadruk op de praktijk - religie is niet iets wat je gelooft, maar iets wat je doet - en het accent op het feit dat de bovennatuurlijke wezens (goden, geesten en voorouders) waarmee interactie is, voor zover de religiewetenschap qua

4 Ongenoegen met de begrenzingen van zowel de fenomenologische als de interactionistische conceptualisering van religie heeft er ook toe geleid dat sommige religiewetenschappers vinden dat we religie helemaal niet hoeven of kunnen definiëren, of dat religie gewoon dat is wat mensen er zelf onder verstaan. Ik laat beide posities buiten beschouwing, omdat ze mijns inziens onhoudbaar zijn voor wetenschap en onderwijs.

wetenschap kan zeggen, cultureel geconstrueerd zijn. Kortom: religie wordt hier expliciet als mensenwerk gezien.

Deze interactionistische school van definiëren heeft ook neerslag gevonden in Nederland. Sterk beïnvloed door Spiro heeft de Leidse godsdienstantropoloog Jan Platvoet voorgesteld dat we religie definiëren als *“the postulated commerce of believers with mainly putatively addressable and responsive beings in a meta-empirical community”*. (1999, 262) Zoals we hier zien, staat ook bij Platvoet het handelingsaspect van religie centraal, maar Platvoet preciseert verder, tegenover Spiro, dat de bovennatuurlijke wezens waar religie om draait, altijd bovennatuurlijke wezens zijn die willen en kunnen interacteren met mensen. Andere interactionisten spreken in hun religiedefinities daarom liever over bovennatuurlijke ‘actoren’ in plaats van ‘wezens’. Met Spiro spreekt Platvoet verder over religie in termen van *“postulations”* (beweringen), maar hij benadrukt dat hiermee niet wordt bedoeld dat religieuze ideeën volgens de religiewetenschap vals zijn.⁵

*Interactionistische definities van religie benadrukken
het handelingsaspect van religie en conceptualiseren
religie in termen van interactie of communicatie met een
bovennatuurlijke of transempirische werkelijkheid.*

Zelf vind ik het een zwakte aan de interactionistische definities van religie dat ze net zo sterk als de fenomenologische definities focussen op slechts één aspect van religie. Het verschil zit hem er alleen in dat nu de rituele interactie met goden, in plaats van ultieme en absolute zingeving, tot de kern van religie wordt uitgeroepen. In een poging tot een meer gebalanceerde definitie te komen, heb ik daarom zelf voorgesteld religie te definiëren als *“all those beliefs, practices, experiences, narratives, and discourses that assume the existence of supernatural agents, worlds, and/or processes”* (Davidsen, in voorbereiding). Dit definitievoorstel neemt niet reflexief geloof als de kern, en ook niet rituele praktijken, maar identificeert als religie alle geloofsvoorstellingen, praktijken, ervaringen, verhalen en discoursen die het bestaan van een transempirische werkelijkheid veronderstellen. Geloof blijft hier in zekere zin wat religie tot religie maakt, maar dan wel geloof in de zwakke zin van een vaak impliciete aanname in het bestaan van iets bovennatuurlijks, en niet in de sterke zin van bewust en expliciet belijden. Verder voeg ik toe aan de interactionistische definities dat de

5 Zoals Platvoet recent stelde in een interview met mij, kunnen *“religious claims [...] neither be verified nor falsified. [...] As scholars of religion we have no instruments to discern whether religion is true or false, and therefore we must take an agnostic position as scholars of religion, whatever our own personal position might be.”* (Davidsen & Platvoet, 2019)

transempirische zaken waar religie over gaat niet beperkt zijn tot transempirische wezens (zoals goden, heiligen, engelen, voorouders), maar dat religieuze ideeën en praktijken ook vaak betrekking hebben op transempirische processen (zoals de karmawet) en transempirische werelden (zoals de hemel).

In een poging tot een meer gebalanceerde definitie te komen, heb ik voorgesteld religie te definiëren als “all those beliefs, practices, experiences, narratives, and discourses that assume the existence of supernatural agents, worlds, and/or processes”.

Wat heeft onderwijs aan de discussie over het religiebegrif?

Zoals aangegeven is het doel van dit artikel om docenten, lerarenopleiders en vakdidactici uit te nodigen voor een verdere, gezamenlijke discussie over hoe we religie het beste kunnen conceptualiseren bij de vormgeving van het vakgebied levensbeschouwing en religie in het vo. Mijn insteek is niet dat we in het onderwijs per se religie moeten conceptualiseren zoals de academische religiewetenschap dat doet, maar het lijkt me van groot belang dat docenten en andere spelers in het onderwijsveld kennis hebben van hoe religiewetenschappers vandaag over dit begrip denken en discussiëren. Pas dan kunnen we samen weloverwogen didactische keuzes maken over wat we *wel* (en wat we *niet*) uit de religiewetenschap willen inbrengen in het vo. Als aanzet voor verdere discussie stel ik in ieder geval de volgende drie conclusies voor:

1. In het debat over de definitie van religie zijn er meerdere legitieme posities; er is geen ware definitie. Diverse definities en conceptualiseringën stellen diverse elementen centraal. De fenomenologische conceptualisering stelt het zingevingsaspect centraal; de interactionistische stelt interactie met een transempirische werkelijkheid, en in het bijzonder interactie met transempirische wezens, centraal. Om een gebalanceerd beeld van religie te schetsen in het onderwijs moeten we beide conceptualiseringën inbrengen.
2. In de religiewetenschap (in Nederland en internationaal) heeft een relatieve verschuiving plaatsgevonden van de fenomenologische naar de interactionistische conceptualisering van religie. De voornaamste reden hiervoor is dat wereldwijd de religiositeit van de meeste gelovigen en van de meeste religieuze tradities niet gericht is op grote, existentiële vraagstukken, maar veel meer op alledaagse praktijken. De fenomenologische nadruk op ultieme zingeving lijkt daarom een bepaalde modus van religie, die typisch is voor de elite binnen het christendom en de islam, als maatstaf te nemen voor religie. Hiermee zouden de meer pragmatische vormen van religie weggezet kunnen worden als ‘volksreligie’ of ‘bijgeloof’. Het is belangrijk deze *bias* niet zonder meer te reproduceren in het onderwijs.

3. Geen van beide conceptualiseringën spreekt over tradities of organisaties als noodzakelijk kenmerk van religie. Dit herinnert ons eraan dat religie een veelvoud aan verschijningsvormen kan aannemen. Religie kan geïnstitutionaliseerd (zoals in kerkgenootschappen) en traditiegebonden zijn (vormgegeven als een samenhangende en in principe exclusieve traditie), maar ook niet-institutioneel en gedetraditionaliseerd zijn (als individuele spiritualiteit). In onze pluriforme en relatief gesecculariseerde samenleving zal er in het onderwijs naast de zogenaamde wereldreligies (en hun organisaties) dus ook aandacht moeten zijn voor andere verschijningsvormen van religie, zoals ongebonden spiritualiteit, nieuwe religies, civiele religie en meervoudige religieuze binding.

Literatuur

- Borg, M.B. ter (1999). What is Religion? In: J.G. Platvoet & A.L. Molendijk (Eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests* (pp. 397-408). Leiden: Brill.
- Borg, M.B. ter (2000). *Waarom Geestelijke Verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid.
- Chau, A.Y. (2006). *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Davidson, M.A., Ouden, J. den, Visser, T. & Lammers, M. (2017). Religie en levensbeschouwing: rationale voor een kerncurriculum vo. In: *NartheX* 17(1), 17-26 (met reacties van vo-docenten op pp. 27-31, 43-46 en 59-62).
- Davidson, M.A. & Platvoet, J.G. (2019, in druk). "There Was No Dutch School of Phenomenology of Religion": Academic Implacability and Historical Accidents – The Netherlands. In: S. Fujiwara, D. Thurffjel & S. Engler (Eds.), *Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews*. Sheffield: Equinox.
- Davidson, M.A. (in voorbereiding). *Systematic Science of Religion Revisited: The Crisis in Dutch Study of Religion and a Way Out*.
- Drijvers, H. & Leertouwer, L. (1973). Epilogue. In: Th. van Baaren & H. Drijvers (Eds.), *Religion, Culture and Methodology: Papers of the Groningen Working-Group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion* (pp. 159-168). Den Haag: Mouton.
- Geertz, C. (1996). Religion as a Cultural System. In: M. Banton (Eds.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp. 1-46). London: Tavistock Publications.
- Parker Gumucio, C. (1996). *Popular Religion and Modernization in Latin America: A Different Logic*. Maryknoll, NY: Orbis Books. Eerst gepubliceerd in 1993 in het Spaans als *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*.
- Riesebrodt, M. (2010). *The Promise of Salvation*. Chicago: University Of Chicago Press. Eerst gepubliceerd in 2007 in het Duits als *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religion*.
- Schütz, A. (1962). On Multiple Realities. In: A. Schütz, *Collected Papers, Vol. I: The Problem of Social Reality* (pp. 207-259). Den Haag: Martinus N hoff. Eerst gepubliceerd in 1945.
- Spiro, M.E. (1966). Religion: Problems of Definition and Explanation. In: M. Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp. 85-126). London: Tavistock Publications.
- Tillich, Paul (1957). *Systematic Theology, 2: Existence and the Christ*. Chicago: University of Chicago Press.