

# Religiedefinities

Praktijk, concept en kritiek

Scriptie ter afronding van het masterprogramma Religies in hedendaagse samenlevingen

Aangeboden aan dr. C. Baumgartner en prof. dr. A.J.A.C.M. Korte

Departement Filosofie en Religiewetenschap

Faculteit Geesteswetenschappen

Universiteit Utrecht

Willemijn van Soolingen

3517756

10 februari 2015

## Inhoudsopgave

Voorwoord.....	4
Inleiding .....	6
Wat is definiëren?.....	10
1. Religie-definities bekritisieren.....	14
1.1 Verschillende definities van religie .....	16
1.2 Talal Asad over religie-definities.....	18
1.2.1 Religie-definities in een historisch perspectief.....	19
1.2.2 Geertz' religie-definitie .....	22
1.2.3 Symbolen, symbolensystemen en macht .....	24
1.2.4 Normativiteit in religie-definities .....	28
1.3 Implicaties van een essentialistische religie-definitie.....	30
1.3.1 Religie-definities als machtsinstrument.....	31
1.3.2 Religies vormen zichzelf .....	37
1.4 Conclusie .....	40
2. Reacties op religie-definitiekritiek .....	42
2.1 Essentialisme .....	44
2.1.1 Twee veelvoorkomende bezwaren tegen essentialisme .....	45
2.2 Imperialisme .....	48
2.2.1 Cognitief imperialisme en cultureel imperialisme .....	48
2.2.2 Religie-definities zijn geen eenzijdig machtsdiscours.....	51
2.2.3 Religie-definities zijn geen politieke machtsinstrumenten.....	55
2.3 Conclusie .....	57
3. Drie visies op religie-definities.....	60
3.1 Verdediging van essentialistische religie-definities.....	60
3.2 Afschaffing van het concept 'religie' .....	62
3.3 Nieuwe blikken op religie-definities.....	65
3.3.1 Wat is religie niet?.....	65

3.3.2	Religie als verzameling losse facetten .....	70
3.4	Conclusie .....	73
4.	Een oplossingsrichting .....	75
4.1	Kan religie worden gedefinieerd?.....	75
4.2	Hoe moeten religiewetenschappers zich verhouden tot problematiek omtrent religiedefinities?.....	79
4.3	Conclusie .....	83
	Conclusie.....	84
	Bibliografie.....	87
	Literatuur.....	87
	Bronnen .....	90
	Appendix .....	92
	Samenvatting.....	92

## Voorwoord

Toen ik begon met de master Religies in hedendaagse samenlevingen raakte ik al snel gefascineerd door religiedefinities. Wat is ‘religie’? Kan die vraag überhaupt worden beantwoord? De visie van Talal Asad op deze definities, die hij uiteenzet in *Genealogies of Religion*, vormde voor mij het startpunt van deze bespiegelingen. De manier waarop hij religiedefinities deconstrueert en analyseert vond ik intrigerend en het was een uitdaging zijn argumenten te doorgronden. In de eerste cursusperiode gaf ik een presentatie over dit boek en ik schreef twee verschillende papers over het onderwerp, voor de cursussen Theoretische benaderingen en Religie in het publieke domein. Toen vervolgens Christoph Baumgartner opperde dat ik mijn masterscriptie over religiedefinities zou kunnen schrijven, heb ik niet lang getwijfeld. Ik besloot mijn interesse te volgen en me de daaropvolgende maanden extra te verdiepen in dit onderwerp.

Het aantal ‘daaropvolgende maanden’ bleek uiteindelijk groter te zijn dan ik aanvankelijk had verwacht. Een scriptie schrijf je niet zomaar. Ik heb gemerkt dat bij een omvangrijk project als deze scriptie veel komt kijken. Eigenlijk is een scriptie ‘schrijven’ geen goede beschrijving van het proces. Literatuur zoeken, lezen, analyseren, beoordelen, herschrijven en schrappen behoren er ook allemaal toe. Een scriptie gaat niet alleen over de inhoud maar ook over deze vaardigheden. Zowel op dit vlak van vaardigheden als op het vlak van inhoud heb ik erg veel geleerd. Zo had ik in verschillende cursussen die ik volgde in het kader van het masterprogramma erg veel aan mijn groeiende kennis over religiedefinities en problematiek daaromtrent. Ook merk ik dat ik steeds automatisch verschillende kritische houdingen toepas op wat ik lees en denk over religie.

Een scriptie maken kost veel tijd, inzet, doorzettingsvermogen en geduld. Ik vond het leuk om me een periode zo intensief met het onderwerp bezig te houden en zoveel nieuwe dingen te weten te komen. Tegelijkertijd was het soms lastig om de toewijding vol te houden. Ik ben dan ook ontzettend blij dat het voltooide product nu voor mij ligt.

Bij dezen wil ik graag mijn scriptiebegeleider Christoph Baumgartner bedanken voor de betrokken begeleiding, de vele literatuursuggesties, nieuwe inzichten en goede feedback. Anne-Marie Korte wil ik bedanken voor het vervullen van de rol van tweede lezer. Mijn lieve ouders Henk en Martine van Soolingen hebben me tijdens mijn studie altijd onvoorwaardelijk gesteund en van advies voorzien, ook als mijn studiep pad soms wat grillige patronen vertoonde. Ik weet dat jullie altijd voor mij klaarstaan en dat doet me goed. Dank jullie wel. Ook Jantine en Casper, mijn zus en broer, wil ik bedanken voor het meedenken en het altijd

geduldig aanhoren van de leuke en minder leuke aspecten van het schrijven van een scriptie. Als ik het even niet zag zitten, wisten jullie mij op te beuren. Ik wil mijn studiegenoten en in het bijzonder Jelle Wiering bedanken, voor de vele uren die we in de bibliotheek hebben doorgebracht. Ten slotte Sander Kempkes, mijn lieve vriend: jij steunt mij altijd, wat er ook gebeurt en je overtuigt me keer op keer van mijn eigen kunnen.

Willemijn van Soolingen

## Inleiding

Het definiëren van religie is geen vanzelfsprekende praktijk en heeft geen vanzelfsprekende uitkomst, getuige de veelheid aan definities van religie, vindbaar in onder meer boeken, artikels en op internet. De inhoud van verschillende religieconcepten en de praktijk van het definiëren van religie vormen het onderwerp van deze scriptie. De term ‘religie’ wordt kritisch geanalyseerd en gedeconstrueerd en in de historische context geplaatst waarin het huidige gebruik van deze term werd gevormd. Het uitgangspunt voor deze verhandeling is het gedachtegoed van Talal Asad, die zich in de jaren negentig van de twintigste eeuw kritisch en vernieuwend uitliet over de constructie van religiedefinities. Hij beargumenteert dat religiedefinities niet universeel, dat wil zeggen, in elke tijd, op elke locatie en in elk geval, toepasbaar zijn maar dat zowel de praktijk van het definiëren als de elementen waaruit een religiedefinitie bestaat de producten zijn van historische discursieve processen.<sup>1</sup> Dit standpunt leidt tot een kritische analyse van ideeën over wat ‘religie’ zou moeten zijn en over de manieren waarop de bestudering van religie zou moeten plaatsvinden. ‘Problematiek omtrent het definiëren van ‘religie’ is dan ook een passende verwoording van het thema van deze scriptie.

De discipline religiewetenschappen, de bestudering van religie, wordt in dit onderzoek bestudeerd. Concrete religies, religieuze praktijken, overtuigingen of objecten staan dus niet centraal. Dat betekent niet dat deze zaken niet voorkomen in de tekst: op verschillende plekken dienen zij als voorbeelden van bepaalde visies op religie of implicaties van een bepaald type religiedefinitie. Zo wordt ingegaan op onder meer het concept wereldreligies, de vorming van hindoeïsme en shinto en een discours waarin islam als religie en als politieke ideologie wordt afgeschilderd.

Onderzoek naar het gepresenteerde probleem is nuttig voor zowel de academische als de politiek-maatschappelijke wereld. Ik heb gekozen mij primair te richten op de formulering en het gebruik van definities van het concept ‘religie’ in een wetenschappelijke context. Het is van groot belang dat religiewetenschappers zich bewust zijn van de problematiek omtrent de definitie van ‘religie’, het primaire onderwerp van hun onderzoek. De hoofdvraag die in deze scriptie centraal staat luidt dan ook:

---

<sup>1</sup> Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 29.

*Kan religie worden gedefinieerd en hoe moeten academici omgaan met de problematiek omtrent religiedefinities?*

In de vier hoofdstukken worden verschillende vragen en onderwerpen aangaande deze hoofdvraag behandeld. In hoofdstuk één staat de vraag centraal waarom universele en tijdloze definities van religie problematisch zijn. Een kritische houding ten aanzien van religiedefinities wordt uiteengezet. Het hoofdstuk gaat in op zowel de inhoud als de implicaties van religiedefinities. Ook in het tweede hoofdstuk wordt dit onderscheid tussen inhoud en implicaties aangehouden. Verschillende visies op verondersteld essentialisme en imperialisme in religiedefinities worden uiteengezet, waarbij een tegenreactie op kritiek op religiedefinities uit hoofdstuk één centraal staat. Deze reacties kunnen bestaan uit bijvoorbeeld de verdediging van essentialistische religiedefinities of de ontkenning genoemde implicaties van religiedefinities. Het derde hoofdstuk van de scriptie behandelt verschillende ‘oplossingen’ voor de problematiek omtrent het concept religie. Diverse mogelijkheden worden uitgebreid beschreven, zoals het behouden van essentialistische religiedefinities of juist de afschaffing daarvan. Na deze drie hoofdstukken wordt in het vierde hoofdstuk de balans opgemaakt: hoe moet een religiewetenschapper zich verhouden tot kritiek op religiedefinities? Kan men, ondanks de problematische aard van de definities, toch het concept ‘religie’ gebruiken? In dit laatste hoofdstuk geef ik antwoord op die vraag en opper ik een wenselijke houding.

Het doel dat ik voor ogen heb in deze scriptie is tweeledig. Ten eerste wil ik een overzicht geven van verschillende visies die in het debat bestaan ten aanzien van problematiek omtrent religiedefinities en deze visies kritisch analyseren. Ten tweede wil ik dat deze kritische analyse resulteert in de formulering van een mogelijke houding jegens de problematiek omtrent religiedefinities. De vraag hoe wetenschappers zich moeten verhouden tot religiedefinities loopt daarbij als een rode draad door het onderzoek.

Om de centrale vragen te beantwoorden en de doelen te bereiken, wordt een literatuuronderzoek uitgevoerd. Asads boek *Genealogies of Religion* geldt daarbij als uitgangspunt. De argumentatie die hij in dit boek uiteenzet vormt de inspiratie van de behandeling van religiedefinities in deze scriptie. Asad heeft een centrale plek in kritiek op religiedefinities; zijn werk heeft vele wetenschappers beïnvloed en geïnspireerd.<sup>2</sup> Hij geeft

---

<sup>2</sup> Onder wie William Cavanaugh (*The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (2009)), Saba Mahmood (*Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005)); Asad, T., Brown, W., Butler, J., Mahmood, S. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (2009). In dit

een heldere analyse van de historische bepaaldheid van religiedefinities. Daarnaast vormt hij zijn betoog aan de hand van een kritiek op Clifford Geertz' religiedefinitie, die – vooral in de laatste decennia van de twintigste eeuw – zeer veel is gebruikt in onderzoek naar religie.

Naast Asad, komen veel andere wetenschappers uit filosofische, religiewetenschappelijke en antropologische disciplines aan bod in de verschillende hoofdstukken. Relevante argumenten zijn gedestilleerd en in mijn eigen betoog samengebracht. Literatuur heeft in dit type onderzoek zowel een secundaire als een primaire rol en dus een dubbele rol. In sommige gevallen dienen teksten als een weergave van bepaalde visies op religie (primair). Zo kan een definitie van religie worden gegeven of een bepaalde definitie worden afgeraden. In andere gevallen kan een tekst dienen als een analyse van bepaalde visies op religie (secundair), zoals een uiteenzetting van verschillende definitietypes of een historisch overzicht daarvan. De twee functies bestaan in de praktijk veelal naast elkaar in één tekst. De meeste literatuur die in deze scriptie is behandeld vervult dan ook een primaire en ene secundaire rol.

Deze scriptie vindt haar plaats in een inmiddels decennia durend debat over religiedefinities. De kritiek van Asad op religiedefinities, die het startpunt vormt van deze scriptie, luidde een periode in van kritiek op algemene religiedefinities. Hij was echter niet de eerste die zich kritisch uitliet over religiedefinities: zo formuleerde Wilfred Cantwell Smith in 1963 al een kritische verhandeling van het concept. Asad vormt echter voor velen, onder wie ook ik mij bevind, de inspiratie om zich te verdiepen in religiedefinities en te onderzoeken of deze definities problematische aspecten hebben. In de eerste drie hoofdstukken van deze scriptie komen verschillende andere centrale academici in het wetenschappelijke debat over religiedefinities naar voren, onder wie Timothy Fitzgerald, Russell McCutcheon en Martin Riesebrodt. De visies op religiedefinities en kritiek op deze definities lopen onder de verschillende auteurs zeer uiteen: sommigen ageren voor een radicale afschaffing van het concept religie terwijl anderen het behoud van het concept bepleiten, al dan niet in aangepaste vorm.

Voor de discipline religiewetenschappen is de vraag of religie kan worden gedefinieerd van cruciaal belang. De discipline ontleent haar naam immers aan het concept 'religie'. Als de betekenis van dit woord onduidelijk en omstreken is, wat wordt dan bestudeerd door religiewetenschappers? Kunnen zij gewoon doorgaan met hun werk zonder

---

boek, waarvan Asad co-auteur is, worden centrale elementen *Genealogies of Religion*, zoals een analyse van discours omtrent 'seculier' en 'religieus' en de waarde (impliciet) toegepast op verschillende vraagstukken.) en Russell McCutcheon (*Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (1997)).



zich al te druk te maken over de niche waarin kritiek op religiedefinities zich bevindt, of moeten zij zich op een bepaalde manier bewust zijn van en kritisch verhouden tot deze specifieke ideeën? Als religie *wel* kan worden gedefinieerd, hoe dan? En hoe moet men omgaan met effecten van bepaalde religiedefinities? Als religie *niet* kan worden gedefinieerd, hoe kan dan het object van religiewetenschappen worden bepaald? Omdat het concept religie en religiewetenschappen een naam delen maar ook een historische achtergrond, zoals wordt gesteld in hoofdstuk één, zijn zij onlosmakelijk met elkaar verbonden. Als het concept religie wordt bekritiseerd en eventueel zelfs zou worden afgeschaft, zoals Fitzgerald voorstaat, wat zou dat dan betekenen voor de discipline religiewetenschappen? Met andere woorden: kan de stelling dat ‘religie’ een westerse uitvinding is, die moet worden bestudeerd als onderdeel van een algemene cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis, leiden tot het opdoeken van religiewetenschappen?<sup>3</sup> Hetgeen nu wordt bestudeerd in religiewetenschappen zou dan moeten worden verplaatst naar disciplines als culturele antropologie, sociologie, geschiedenis of psychologie. En hoe moeten religiewetenschappers en andere academici die zich met religie bezighouden, zoals cultureel-antropologen, zich verhouden tot deze definitieproblematiek? Deze en veel meer vragen tonen de academische relevantie van het onderwerp van deze scriptie aan.

De academische wereld is dus gebaat bij onderzoek naar en betogen over religiedefinities. Met deze belangen gaat een economische relevantie gepaard die bestaat uit twee facetten. Ten eerste beïnvloeden economische overwegingen de (machts)structuur van wetenschappelijke disciplines. Ten tweede is het goed denkbaar dat de betiteling van een fenomeen als ‘religie’ financiële effecten kan hebben voor het betreffende fenomeen. Zo kunnen religies in wetgeving een bepaalde status krijgen toegekend, die de religies bijvoorbeeld specifieke subsidies kan verschaffen. Dit aspect raakt de politieke relevantie van mijn onderzoek.

In de politiek wordt veel gesproken over religie. ‘Religie’ lijkt daarbij in veel gevallen een vanzelfsprekende term die een realiteit beschrijft, maar is dat absoluut niet. De keuze van machthebbers om een stroming te bestempelen als ‘religie’ of als ‘sekte’, ‘cultus’ of ‘ketterij’ heeft in het verleden bijvoorbeeld zeer grote gevolgen gehad, bijvoorbeeld in de vorm van censuur, vervolging en marteling. Hetzelfde zien we gebeuren in hedendaagse populistische retoriek over de islam, in Nederland maar ook in andere ‘westerse’ landen. Zoals uit een in

---

<sup>3</sup> Onder andere Talal Asad, Russell McCutcheon en Moojan Momen, zien het concept ‘religie’ als een westers, protestant-christelijk construct. In het eerste hoofdstuk van deze scriptie wordt deze gedachtegang uitgebreid uiteengezet. Deze personen ageren overigens niet voor de afschaffing van religiewetenschappen op zich.

deze scriptie aangehaald voorbeeld zal blijken, speelt daarbij de veronderstelde en moeilijk te overbruggen kloof tussen enerzijds ‘religie’ en anderzijds ‘ideologie’ een belangrijke rol. In zowel een academische als maatschappelijke context is de vraag ‘Wat is religie?’ dus uitermate relevant. Ik hoop in deze scriptie een blik te bieden op het debat dat over deze vraag wordt gevoerd en zal uiteindelijk ook mijn eigen visie profileren.

## **Wat is definiëren?**

Voordat wordt ingegaan op de definieerbaarheid van religie, is het nuttig eerst stil te staan bij de vraag wat definiëren zelf inhoudt. Deze paragraaf behandelt verschillende bespiegelingen over definiëren en de relatie tussen definitie, taal, het te beschrijven fenomeen en de context en de opsteller van de definitie.

Een definitie of begripsbepaling betekent volgens het Grote Van Dale-woordenboek een ‘samenvattende omschrijving van de kenmerken van een begrip, zodat het niet met een ander verward kan worden’.<sup>4</sup> Definiëren bestaat volgens het woordenboek dus uit zowel het omschrijven (‘een samenvattende omschrijving van de kenmerken van een begrip’) als het categoriseren (‘zodat het niet met een ander verward kan worden’) van ‘een begrip’. Deze dubbele functie van definities is zichtbaar in verschillende religiedefinities die in deze scriptie worden besproken.

De betekenis die het woordenboek geeft aan het begrip ‘definitie’, duidt op een idee waarin een definitie een objectieve beschrijving is van een al bestaand en helder onderscheidbaar fenomeen of object. Definities zijn immers een ‘samenvattende omschrijving van de kenmerken van een begrip’. Deze betekenis is duidelijk en eenvoudig: een definitie geeft de kenmerkende eigenschappen van een object of fenomeen. In feite herhaalt een definitie wat al bekend is en geeft een definitie dus geen oordeel over het begrip dat zij beschrijft. Ook het tweede component in de betekenis van het woord definitie, ‘zodat het niet met een ander verward kan worden’, gaat uit van een dergelijke ongecompliceerde duidelijkheid. Een definitie beschrijft, door een samenvatting te geven van al bekende kenmerken, meteen de grenzen van het begrip. De definitie bouwt deze grenzen niet zelf maar *beschrijft* deze slechts. De genoemde kenmerken beschrijven samen het gedefinieerde ‘begrip’, dat volgens deze woordenboekdefinitie een vaste kern of essentie lijkt te hebben.

Als een simpel, alledaags object wordt beschreven, lijkt dit type definitie zeer passend en probleemloos te zijn. Door essentiële kenmerken van een object te noemen, wordt dit

---

<sup>4</sup> ‘Definitie’. (2005). In: *Van Dale groot woordenboek van de Nederlandse taal*. Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie. a-i, p. 739.

object gedefinieerd. Maar zelfs in heel ‘simpele’ definities is meer aan de hand, stelt McCutcheon. In zijn boek *Studying Religion* stelt hij onder meer de vraag wat het betekent om iets als iets te definiëren.<sup>5</sup> Verwijst een definitie naar een object of fenomeen buiten de mens of juist naar een intern idee, ‘something deep inside the human heart’?<sup>6</sup> Volgens McCutcheon verschaffen definities eerder informatie over de visie van de definitieopsteller dan neutrale informatie over hetgeen wordt gedefinieerd:

[D]espite the commonsense assumption that the names we give to things reflect, capture or correspond to some key of the things being named [...], the names we give to things may, instead, tell us more about the namer than they do about the thing being named.<sup>7</sup>

Namen, vervolgt McCutcheon, zijn producten van sociale werelden die veranderlijk en tijdelijk zijn. Benamingen zijn geen neutrale en objectieve etiketten die op zaken worden geplaatst.<sup>8</sup> Definiëren, classificeren en benoemen vinden plaats binnen bepaalde kaders. In deze processen spelen belangen, (verborgen) agenda’s en implicaties een grote rol.<sup>9</sup>

Een definitie verwijst dus niet noodzakelijkerwijs naar een bepaalde vaste eigenschap of essentie. Ter illustratie hiervan noemt McCutcheon de centrale rol van het Londense district Greenwich in de benoeming van tijd en locatie overal ter wereld. Elk tijdstip wordt aangeduid ten opzichte van de Greenwich Mean Time (GMT), waarbij de tijd in Greenwich als uitgangspunt wordt gebruikt. Bovendien fungeert de plaats als nulmeridiaan, zodat elke locatie op aarde wordt bepaald ten opzichte van Greenwich. Deze centrale functie van het district kan op drie manieren worden geïnterpreteerd: 1) als een natuurlijk gegeven; 2) als een neutrale en arbitraire keuze, aangezien nu eenmaal een ijkpunt moest worden gekozen en 3) als overblijfsel van Brits kolonialisme, en daarmee als een teken van de honderden jaren durende Britse overheersing over grote delen van de wereld.<sup>10</sup> Een simpele definitie van locatie en tijd geeft dus aanleiding tot verschillende interpretaties en daarmee verschillende emotionele en normatieve ladingen. Definities verwijzen dus niet naar een ‘eenvoudige

---

<sup>5</sup> McCutcheon, R.T. (2007). *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox. p. 8.

<sup>6</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 8.

<sup>7</sup> McCutcheon, R.T. (2007). pp. 9-10.

<sup>8</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 10.

<sup>9</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 11.

<sup>10</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 12.

essentie'. Classificeren en definiëren zijn niet natuurlijk, neutraal of onschuldig.<sup>11</sup> Ook de implicaties van een definitie zijn niet eenduidig.

Uit de verschillende betekenissen van de centrale rol van Greenwich blijkt dat de context waarin een betekenis wordt gegeven van groot belang is. Een bepaald object of bepaalde situatie kan in verschillende contexten namelijk een heel andere betekenis en daarmee een andere definitie krijgen. De Britse antropoloog Mary Douglas (1921-2007) schreef in 1966 in haar beroemd geworden boek *Purity and Danger* dat de benoeming van iets als 'vies' afhangt van de context waarin het iets zich bevindt: iets is alleen 'vies' als het ergens is waar het niet hoort.<sup>12</sup> Deze visie op 'dirt' als 'matter out of place' impliceert twee condities: ten eerste is er sprake van een verzameling van geaccepteerde en geordende relaties en ten tweede vindt een overtreding van deze orde plaats. 'Dirt then', stelt Douglas, 'is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements.'<sup>13</sup> Iets is dus vies, schrijft Douglas, als het zich niet in zijn normale, geordende systeem bevindt. Schoenen op zichzelf zijn niet vies, maar het is vies ze op de eettafel te plaatsen. Voedsel op zichzelf is niet vies, maar voedselvlekken op kleding zijn wel vies. Met andere woorden: als een object of idee niet past binnen vaste interpretatiekaders, is er iets mis en is dit object of idee 'vies'. De kaders scheppen orde en als objecten buiten kaders vallen, kan chaos ontstaan. Of iets buiten de interpretatiekaders valt, hangt uiteraard in grote mate af van degene die classificeert en interpreteert, van zijn classificatiesysteem en van hetgeen geclassificeerd wordt.<sup>14</sup> Deze systematische ordening is een sociale aangelegenheid, wat inhoudt dat de gekozen classificaties relevant zijn voor de groep waarbinnen de definitie wordt gebruikt.

Voor McCutcheon en Douglas zijn definities dus niet neutraal of natuurlijk en geven definities geen essenties weer. De relatie tussen definitie en het gedefinieerde is arbitrair. Definities maken volgens McCutcheon meer duidelijk over de houding van de definitieopsteller dan over hetgeen wordt gedefinieerd. Volgens Douglas ontstaan definities in een

---

<sup>11</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 12.

<sup>12</sup> Douglas, M. (1984 [1966]). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London en New York: Routledge. p. 36. De uitspraak dat 'dirt' 'matter out of place' is, komt van de Amerikaanse psycholoog en filosoof William James (1842-1910): 'Here we have the interesting notion fairly and squarely presented to us, of there being elements of the universe which may make no rational whole in conjunction with the other elements, and which, from the point of view of any system which those other elements make up, can only be considered so much irrelevance and accident – so much "dirt," as it were, and matter out of place.' (James, W. (2008 [1902]). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Rockville: Arc Manor. p. 104.)

<sup>13</sup> Douglas, M. (1984 [1966]). p. 36.

<sup>14</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 66.

complex systeem van sociale normen en interpretatiekaders. Er is dus sprake van een wisselwerking tussen de opsteller van de definitie, hetgeen wordt gedefinieerd en de context van het definiëren, de opsteller en het object.<sup>15</sup>

Ook in het definiëren van religie kan deze dynamiek worden herkend. Religiedefinities geven een concreet antwoord op vragen die spelen voor de opstellers van de definities, wordt gesteld in hoofdstuk een. Het kan dus worden gezegd dat religiedefinities in bepaalde interpretatiekaders ontstaan en gehoor geven aan de verlangens van degenen die deze kaders hanteren. Een religiedefinitie zou dan dus meer zeggen over degene die definieert dan over 'religie', wat dat dan ook moge zijn, zelf. In deze scriptie wordt betoogd dat religiedefinities geen eenduidig, waarde vrij en universeel beeld schetsen van 'religie' maar juist dat religiedefinities een concreet antwoord geven op de vragen die in een specifieke context spelen.

---

<sup>15</sup> Ook de rol van de 'ontvanger' van de definitie is belangrijk. Zoals bleek uit het Greenwich-voorbeeld, kan dezelfde definitie voor verschillende personen zeer uiteenlopende betekenissen en connotaties hebben: de een zal deze tijdsaanduiding als vanzelfsprekend en probleemloos zien, terwijl een ander erdoor zal worden herinnerd aan eeuwen van imperialistisch onrecht. De implicaties van een definitie hangen dus ook af van degene die de definitie waarneemt of 'ontvangt'. In deze scriptie richt ik mij voornamelijk op de religiedefinities en hun opstellers zelf. De mensen die de religiedefinities 'ontvangen' kunnen religieuze mensen zijn, maar ook academici die ervoor kiezen met een bepaalde definitie te werken. Zij gebruiken definities naar eigen inzicht en hun uitspraken of de uitkomsten van hun onderzoek zullen in grote mate afhangen van hun eigen visie op religiedefinities.

## 1. Religie definities bekritisieren

Wat is ‘religie’? Antwoorden op deze vraag kunnen zeer uiteenlopen. Afhankelijk van de context waarin de vraag wordt gesteld en de achtergrond van degenen die de vraag beantwoorden, zullen verschillende reacties worden gegeven. Zo schreef Karl Marx in 1844 de inmiddels beroemd geworden woorden ‘Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.’<sup>16</sup> Marx’ definitie benadrukt een veronderstelde functie van religie: religie is de opium van het volk. Religie is ‘het *illusoire* geluk van het volk’, vervolgt hij, en de afschaffing van religie zou hun ‘*echte* geluk’ inluiden.<sup>17</sup> In deze definitie is de functie van het opiaat ‘religie’ het verschaffen van een ingebeeld geluk en het verblinden voor de mogelijkheid op werkelijk geluk. Een heel andere definitie wordt gegeven door de hebraïst Stanley Cook in *Encyclopaedia of Religion and Ethics* uit 1918. Omdat hij stelt dat mensen pas op een bepaald moment in hun leven zinvolle en onderbouwde ideeën over religie kunnen ontwikkelen, is voor hem het onderscheid tussen wat wel en niet religie is zeer belangrijk:

Only in the course of his mental or psychical growth does a man acquire the conception and come to distinguish between what is and what is not religion; and this development – which is of the greatest *personal* significance for the individual – finds an analogy in the history of the race, where the distinctions which we draw (*e.g.*, between religion and law or ethics) are not found among rudimentary or backward peoples.<sup>18</sup>

Volgens Cook kan religie dus alleen worden onderscheiden door mensen die een persoonlijke psychische of mentale ontwikkeling hebben doorgemaakt. Daarnaast ziet Cook deze ontwikkeling weerspiegeld in de geschiedenis van rassen, omdat de verschillen die ‘wij’, het publiek van Amerikaanse en Europeaanse hoogopgeleiden dat hij aanspreekt, zien tussen bijvoorbeeld religie en wetten of religie en ethiek niet worden herkend door mensen die volgens hem ‘achterlijk’ en ‘rudimentair’ zijn. Dergelijke religie definities leiden tot een

---

<sup>16</sup> Marx, K.H. (1844). ‘Zur Kritik der Hegel’schen Rechts-Philosophie. Einleitung’. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Parijs: Bureau der Jahrbücher. pp. 71-72. Dit essay is laatst geraadpleegd op 23 september 2014 via [http://de.wikisource.org/wiki/Zur\\_Kritik\\_der\\_Hegel%E2%80%99schen\\_Rechtsphilosophie](http://de.wikisource.org/wiki/Zur_Kritik_der_Hegel%E2%80%99schen_Rechtsphilosophie).

<sup>17</sup> Marx, K.H. (1844). p. 72.

<sup>18</sup> Cook, S.A. (1918). ‘Religion’. In: Hastings, J. (ed.) (1918). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edingburgh: T&T Clark. Vol. X. pp. 662-663.

classificering van ‘hogere’ en ‘lagere’ ontwikkelingen op religieus gebied. Uit bovenstaand citaat blijkt dat Cook religie een persoonlijke aangelegenheid vindt die in verband staat met wetten en ethiek en dat religie niet voor iedereen op de wereld is weggelegd. Bovendien bevat zijn theorie elementen die tegenwoordig als racistisch kunnen worden aangezien: ‘achterlijke’ of ‘rudimentaire’ volken kunnen geen kennis hebben van het begrip ‘religie’ omdat zij niet in staat zijn tot het onderscheiden van religie. In paragraaf 1.2 wordt deze theorie verder behandeld. Dat de visie van Marx tot een heel ander idee over religie leidt dan die van Cook, zou geen verrassing moeten zijn.

Men kan een onderscheid maken tussen wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke religiedefinities. Cooks definitie is bedoeld voor een wetenschappelijk publiek, de doelgroep van de encyclopedie. De definitie van Marx kan worden gebruikt in wetenschappelijke en niet-wetenschappelijke contexten en heeft ingang gevonden in het alledaagse spreken van veel mensen. Een duidelijk voorbeeld van een niet-wetenschappelijke definitie van religie kan worden gevonden in het *Van Dale groot woordenboek van de Nederlandse taal*, dat religie als ‘godsdienst’ en als ‘bepaald systeem van godsdienst’ definieert.<sup>19</sup> Een dergelijke definitie verplaatst echter in feite het probleem ‘wat is religie?’ naar ‘wat is godsdienst?’. Zijn ‘godsdienst’ en ‘religie’ bovendien probleemloos aan elkaar gelijk te stellen? Een wetenschappelijke definitie van religie probeert deze onduidelijkheden te voorkomen door uitgebreider en nauwkeuriger te zijn en zoveel mogelijk uit te leggen. Een bekend voorbeeld van een wetenschappelijke definitie van religie is die van Clifford Geertz:

[A] religion is: (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.<sup>20</sup>

Dergelijke definities worden opgesteld om te worden gebruikt in wetenschappelijk onderzoek naar religie. Deze scriptie richt zich op wetenschappelijke definities en definities ten behoeve van wetenschappelijk onderzoek naar religie. Geertz’ religiedefinitie speelt daarbij een belangrijke rol.

---

<sup>19</sup> ‘Religie’. (2005). In: *Van Dale groot woordenboek van de Nederlandse taal*. Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie. p. 2923.

<sup>20</sup> Geertz, C. (1973). ‘Religion as a Cultural System’. In: Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc., Publishers. pp. 90-91. Geertz formuleerde deze definitie het eerst in 1966.

Talal Asad formuleerde in zijn boek *Genealogies of Religion* (1993) een groot kritiekpunt op algemene definities van religie. In dit hoofdstuk wordt zijn kritiek uiteengezet. Daartoe wordt eerst een aantal algemene typen religiedefinities kort beschreven. Vervolgens wordt Asads kritiek op algemene religiedefinities uitgebreid aan de hand van zijn argumentatielijnen. Eerst worden religiedefinities en de praktijk van het definiëren van religie zelf in een historisch perspectief geplaatst. Vervolgens wordt Asads analyse van twee punten in de religiedefinitie van Geertz behandeld: Geertz' gebruik van de concepten 'symbool' en 'symboolsysteem' en zijn normatieve uitgangspositie. Ten slotte worden verschillende implicaties van het gebruik van verondersteld algemeen geldende essentialistische religiedefinities genoemd.

### 1.1 Verschillende definities van religie

Het definiëren van 'religie' is lastig, schrijft Moojan Momen in zijn boek *Understanding Religion*. Gezien het grote aantal religieuze systemen in de wereld kan het zoeken naar een gemeenschappelijke kern een onmogelijke opgave zijn. In het boek onderscheidt Momen drie aspecten van religie in een poging het fenomeen inzichtelijker te maken.<sup>21</sup> Het eerste aspect dat hij noemt is het individuele niveau, waarop religieuze ervaringen van 'het heilige' plaatsvinden. Dit aspect van religie is persoonlijk. Het conceptuele vlak is het tweede dat Momen onderscheidt. In dit aspect bevinden zich belangrijke religieuze concepten, zoals het idee dat er een bepaalde 'Uitme Realiteit' is en dat mensen een relatie met deze Realiteit moeten nastreven en behouden. Doctrinaire en conceptuele aspecten van religie komen naar voren in dit vlak. Het derde vlak dat Momen noemt is het sociale vlak. Religie vervult een functie in de samenleving door sociale cohesie te realiseren en individuen deel uit te laten maken van een groter geheel. Onder dit vlak vallen sociale, institutionaliserende en ethische aspecten van religie.

Momen onderscheidt drie soorten religiedefinities, respectievelijk corresponderend met de drie aspecten: substantieve of metafysische definities, symbolistische definities en functionalistische definities.<sup>22</sup> Elk definitietype benadrukt een bepaald facet van religie en in meer of mindere mate zijn de drie vlakken terug te zien in de verschillende religiedefinities. Substantieve of metafysische religiedefinities proberen religie te beschrijven met gebruik van woorden en concepten uit religie zelf, door op religieuze ervaringen te focussen. Zo worden

---

<sup>21</sup> Momen, M. (2009[1999]). *Understanding Religion. A Thematic Approach*. Oxford: Oneworld Publications. p. 27.

<sup>22</sup> Momen, M. (2009 [1999]). pp. 27-28.



bepaalde concepten die in (een) ‘religie’ belangrijk zijn, overgenomen in de definitie. In het volgende voorbeeld, dat door Momen wordt gegeven, wordt deze uitgangspositie goed duidelijk:

Religion is that human activity that acknowledges the existence of another reality transcendent to or immanent within this physical world and that seeks to describe and put human being into a correct relationship with that reality, in ways that may involve correct knowledge, beliefs and values, correct personal and social activity, correct ethics, correct law, or participation in correct social institutions.<sup>23</sup>

In deze definitie wordt de focus op ‘another reality’ als kenmerkend voor ‘religie’ gezien en gaat men ervan uit dat met deze realiteit een relatie moet worden onderhouden.

Nadelig aan substantieve of metafysische religiedefinities is volgens Momen dat religieuze woorden en concepten die door alle religieuze personen worden geaccepteerd moeilijk te vinden zijn. Mensen kunnen immers verschillende ideeën hebben over religieuze ervaringen en over het al dan niet onderhouden van een relatie met een transcendente of immanente ‘andere realiteit’. Het gebruik van een concept uit een religie zelf om daarmee vervolgens het concept ‘religie’ te definiëren is echter problematisch. Daarnaast veronderstelt de eis dat ‘alle religieuze personen’ de definitie moeten accepteren dat al een religiedefinitie bestaat, die bepaalt welke personen religieus zijn en welke niet. Momens uitleg van een substantieve religiedefinitie lijkt dus kenmerken van een cirkelredenering te vertonen.

Symbolistische religiedefinities benadrukken de rol van religie in het creëren van een symbolisch wereldbeeld of universum dat gelovigen zien als realiteit. Dit definitietype focust dan ook op conceptuele aspecten van religie. De volgende definitie van religie is een voorbeeld van een symbolistische religiedefinitie: ‘A religion is a system of symbols that creates a universal order that is so cohesive, coherent and compelling that it becomes ‘reality’ for the social group that adopts that religion.’<sup>24</sup>

In een functionalistische definitie van religie ligt de focus op wat religie *doet*. Religie wordt geconceptualiseerd aan de hand van de rol die religie vervult in de samenleving en in het omgaan met de behoeftes van mensen. Een functionalistische definitie van religie kan zijn: ‘Religion is that which provides humanity with a worldview which unifies society,

---

<sup>23</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 27.

<sup>24</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 28.

which provides a moral code, and within which human beings can orient their lives.<sup>25</sup> Ook Marx' eerder genoemde opvatting over religie, namelijk dat religie de opium van het volk is, kan worden gezien als een functionalistische religiedefinitie. Hoewel dit type definitie een religie kan beschrijven, zou de omschrijving ook accuraat zijn voor bepaalde politieke ideologieën zoals marxisme en nationalisme. Toch zijn de meeste mensen van mening dat religies niet gelijk zijn aan deze ideologieën.<sup>26</sup> Dit is dan ook een nadeel van dit definitietype: het onderscheid tussen ideologieën en religie kan soms moeilijk worden gemaakt.

Deze kleine schets van drie definitietypen en de grote verschillen tussen de typen – zo kan men zich focussen op de functie van religie in een sociale groep of op de religieuze beleving van een individu – tonen aan hoe divers over religie kan worden gedacht. Toch worden religiedefinities vaak toegepast als een eenduidige, vanzelfsprekende en waardevrije omschrijving van het concept religie. Momen stelt in een reflectie voorafgaand aan het noemen van deze drie definitiecategorieën dat hetgeen mensen verstaan als de kern of inhoud van religie wordt bepaald door de context waarin deze mensen zich bevinden. Met deze opmerking, die in feite een groot deel van het argument dat in deze scriptie wordt gemaakt weergeeft, volgt Momen in grote lijnen de kritiek van Asad op religiedefinities.

## 1.2 Talal Asad over religiedefinities

Asad gaat in tegen veronderstelde vanzelfsprekendheid en universaliteit van religiedefinities. In zijn boek *Genealogies of Religion* stelt hij dat een universele definitie van religie niet kan bestaan: '[T]here cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes.'<sup>27</sup> Zowel de elementen in een definitie als de definitie zelf zijn historisch en cultureel bepaald. Asad plaatst religiedefinities in een historisch perspectief en deconstrueert daarbij religiedefinities die claimen universeel geldig te zijn. Door de ontstaansgeschiedenis van definities te bestuderen, kunnen in sommige gevallen verkapte ideologische structuren in definities worden onderscheiden. In deze paragraaf wordt Asads stelling uitgebreid toegelicht en onderbouwd.

Aangezien Asad een groot deel van zijn betoog baseert op een analyse van de hierboven reeds geciteerde religiedefinitie van Geertz, zal deze definitie ook in deze scriptie als voorbeeld worden gebruikt. Asads analyse gaat uiteraard in op de specifieke elementen die

<sup>25</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 28.

<sup>26</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 28.

<sup>27</sup> Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 29.

de definitie bevat. Het centrale punt van zijn betoog, dat een universele definitie van religie niet kan bestaan, baseert Asad echter niet alleen op zijn analyse van Geertz' definitie. Met behulp van zijn analyse toont hij aan dat componenten van een definitie en het definiëren zelf noodzakelijkerwijs en altijd worden gekleurd door de context waarbinnen een definitie ontstaat. Deze historische en culturele bepaaldheid is zichtbaar in elke definitie, stelt Asad. De lezer zou de analyse van Geertz' religiedefinitie dus meer moeten zien als een ondersteunend voorbeeld dan als het hoofdargument. Ontdaan van de unieke elementen die de analyse van Geertz' definitie met zich meebrengt, gelden de conclusies van de deconstructie volgens Asad dus voor alle religiedefinities.

### 1.2.1 Religiedefinities in een historisch perspectief

Een vroege poging om religie te beschrijven in algemene termen werd in de zeventiende eeuw gedaan door Edward Herbert (1583-1648) in zijn werk *De Veritate*. Hij richtte zich niet specifiek op één religie maar ging ervan uit dat religies gemeenschappelijke eigenschappen hebben. Het benoemen van deze gemeenschappelijkheden zou volgens Herbert een vreedzaam effect hebben op conflicten.<sup>28</sup> Elke vorm van religie zou bestaan uit drie componenten: geloofsovertuigingen, praktijken en ethische inzichten. Herberts visie op religie vormde de basis van 'natuurlijke religie' ('Natural Religion'), een substantieve opvatting over religie die stelt dat een natuurlijke religie bestaat, die vindbaar is bij alle volken en dus niet beperkt is tot bijvoorbeeld het christendom.

De benadrukking van een geloofsovertuiging in Herberts benadering laat volgens Asad het idee zien dat 'religion could be conceived as a set of propositions to which believers gave assent, and which could therefore be judged and compared as between different religions and as against natural science'.<sup>29</sup> Het idee ontstaat dus dat religie toetsbaar is aan de hand van een aantal vastgestelde kenmerken, waarbij cognitieve geloofsuitspraken een zeer belangrijke rol spelen. Het hebben van een heilige schrift is in Herberts benadering geen vereiste voor religie. Dit komt grotendeels doordat, ten koste van heilige boeken, de natuur in toenemende mate werd gezien als 'the real space of divine writing'.<sup>30</sup> De vorming van het concept natuurlijke religie is volgens Asad een cruciale stap in de ontwikkeling van de moderne opvatting over religieus geloof, religieuze ervaring en religieuze praktijk.<sup>31</sup> De ontwikkeling moet worden

---

<sup>28</sup> Willey, B. (1934). *The Seventeenth-Century Background*. London: Chatto and Windus. p. 114. Geciteerd in: Asad, T. (1993). p. 40.

<sup>29</sup> Asad, T. (1993). p. 41.

<sup>30</sup> Asad, T. (1993). p. 41.

<sup>31</sup> Asad, T. (1993). p. 42.

gezien in het licht van de opkomende natuurwetenschappen, ‘in response to problems specific to Christian theology at a particular historical juncture’.<sup>32</sup> Elementen die in natuurlijke religie worden benadrukt, bieden dus een antwoord op zaken die tijdens de opkomst van natuurlijke religie speelden.

Geheel in lijn met het natuurlijke religie-idee formuleerde Immanuel Kant in 1795 de volgende visie op religie. ‘There may certainly be different historical *confessions* [...]. But there can only be *one religion* which is valid for all men and at all times. Thus the different confessions can scarcely be more than the vehicles of religion’.<sup>33</sup> Religie heeft in Kants ogen dus een vaste essentie, die wordt geuit door (variërende) verschijningsvormen. Deze visie leidde tot het idee dat er ‘hogere’ en ‘lagere’ confessies bestaan, afhankelijk van de mate waarin de essentie van religie is benaderd. De classificering van religieuze overtuigingen als ‘hoger’ en ‘lager’ was erg populair in de negentiende en twintigste eeuw.

De religiedefinitie van Stanley Cook, die eerder in dit hoofdstuk is genoemd, is een voorbeeld van deze hiërarchische indeling van religies of ‘confessies’ en de beleving daarvan. Het hebben van een ‘religie’ is volgens Cook voorbehouden aan mensen die een persoonlijke mentale ontwikkeling hebben doorgemaakt. Religie wordt in dit geval dus als een hoogstaande gedachtestaat gezien die bovendien niet kan worden gevonden onder ‘rudimentary or backward peoples’.<sup>34</sup> Cooks hiërarchische benadering van de prevalentie van religie heeft dus ook een racistisch component. Daarnaast benadrukt Cook de individuele en persoonlijke beleving van religie. Deze focus op individualiteit is ook een van de kenmerken die werd gesteld aan ‘religie’ en die in zijn historische context kan worden gezien, zoals in het vervolg van deze tekst wordt uiteengezet. Dergelijke ideeën over religie kunnen veel gevolgen hebben voor de manier waarop religie wordt gezien en kan de vorming van religie beïnvloeden of bepalen.<sup>35</sup>

Door de groeiende populariteit van de evolutietheorie werd religie in de negentiende eeuw in toenemende mate afgeschilderd als een ‘primitieve en dus gedateerde verschijningsvorm’ van instituties zoals wet, politiek en wetenschap, die in de moderne tijd zichtbaar zouden zijn geworden in hun werkelijke gedaante.<sup>36</sup> De evolutietheorie liet religie immers haar grip verliezen op een vlak dat tot dan toe een domein van religie was geweest:

---

<sup>32</sup> Asad, T. (1993). p. 42.

<sup>33</sup> Kant, I. (2006 [1795]). ‘Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch’. (David L. Colclasure, vert.). In: Kleingeld, P. (ed.) (2006). *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press. pp. 92-93.

<sup>34</sup> Cook, S.A. (1918). pp. 662-663.

<sup>35</sup> In paragraaf 1.3 worden verschillende implicaties uiteengezet aan de hand van de religiedefinitie van W.C. Smith.

<sup>36</sup> Asad, T. (1993). p. 27.

het verklaren van het ontstaan van de wereld en van de mensheid. Uitspraken die binnen religie werden gedaan over dergelijke kwesties verloren hun geloofwaardigheid, waardoor ook de geloofwaardigheid van religie als geheel werd aangetast.

Dit beeld van religie als een archaische vorm van (on)wetenschappelijk denken werd in het begin van de twintigste eeuw bijgesteld: religie zou ‘a distinctive space of human practice and belief which cannot be reduced to any other’ zijn.<sup>37</sup> Religie zou een unieke essentie hebben die anders is dan de essentie van bijvoorbeeld politiek. Hoewel de twee gebieden (politiek en religie) elkaar op plekken kunnen overlappen, zouden zij zowel praktisch als conceptueel in essentie twee verschillende fenomenen zijn.<sup>38</sup> Deze aanname, die volgens Asad incorrect is, wordt gebruikt om een historische en geconstrueerde scheiding tussen religie en politiek aan te houden. Een gevolg van dit onderscheid is dat religie wordt gescheiden van macht, waardoor een religieus discours in een politieke context kan worden gezien als verborgen politieke macht. Verbanden tussen religie, politiek en macht komen in het vervolg van dit hoofdstuk uitgebreider ter sprake.

Waar religie dus eerst was verweven met alle aspecten van het menselijk leven en de samenleving werd religie in toenemende mate een apart en uniek domein dat persoonlijk wordt beleefd. Hierin is Herberts natuurlijke religie terug te zien. In lijn met deze visie definieerden twintigste-eeuwse antropologen religie als een op zichzelf staand fenomeen met een unieke essentie dat losstaat van politiek en macht.<sup>39</sup> De benadrukking dat religie een specifieke autonome essentie heeft, kan gemakkelijk leiden tot het idee dat religie een transhistorisch en transcultureel fenomeen is.<sup>40</sup> Een directe verbinding met geschiedenis en cultuur vervalt immers als religie wordt gezien als een op zichzelf staande entiteit. Religie heeft, stelt Asad, echter geen onveranderlijke, ahistorische en op zichzelf staande essentie. Zo verschillen middeleeuwse christelijke ideeën over en aannames van het concept ‘religie’ zeer van de ideeën over en aannames van religie in de huidige tijd.<sup>41</sup>

De specifieke visie op religie als een op zichzelf staand fenomeen met onveranderlijke essentie heeft zich echter alleen ontwikkeld in Europa en met betrekking tot Europees christendom en de opkomst van bepaalde wetenschapsvormen in het continent. In andere gebieden en aangaande andere religies heeft deze ontwikkeling volgens Asad niet

---

<sup>37</sup> Asad, T. (1993). p. 27.

<sup>38</sup> Asad, T. (1993). p. 28.

<sup>39</sup> Asad, T. (1993). p. 27.

<sup>40</sup> Asad, T. (1993). P. 28.

<sup>41</sup> Onder meer de verdeling van religieuze macht, de manier waarop deze macht wordt gecreëerd en de werkwijze en werking van deze macht zijn nu totaal anders dan in de middeleeuwen (Asad, T. (1993). p. 29.).

plaatsgevonden.<sup>42</sup> Toch wordt, geheel in lijn met de inhoud van het concept, het concept toegepast op allerlei situaties en religies die zich in een heel andere context bevinden.

Deze historische analyse van het concept ‘religie’ toont aan dat bepaalde vanzelfsprekend en tijdloos lijkende elementen moeten worden geplaatst in de historische context waarin zij zijn opgekomen. De aannames dat religie in essentie symbolische betekenissen verbindt aan ideeën over het bestaan, dat religie algemene functies en kenmerken heeft en dat religie niet gelijk is aan specifieke historische of culturele uitingsvormen van die bewuste religie hebben een specifieke Europese en christelijke achtergrond.<sup>43</sup> In dit historische proces is het concept religie abstracter en algemener geworden. Het definiëren van religie is dus een praktijk die ontstond als antwoord op door moderne natuurwetenschappen opgeroepen kritiek op visies binnen het christendom over onder meer het ontstaan van de wereld. Tegelijkertijd zijn de componenten binnen een definitie ook bepaald door de context waarin de definitie opkomt. Definities gaan in op specifieke problematiek die voor de opstellers van de definitie speelden. Een voorbeeld hiervan is de toenemende mate waarin religie als een domein apart van politiek werd afgeschilderd, om zo het bestaan van religie – of eigenlijk: het bestaan van protestants christendom – te kunnen blijven rechtvaardigen. Uit deze twee constatering volgt vanzelfsprekend dat in een andere context religiedefinities wellicht niet passend zijn. In het vervolg van deze paragraaf dient Geertz’ religiedefinitie als uitgangspunt om deze stellingen van Asad te illustreren.

### 1.2.2 Geertz’ religiedefinitie

Geertz ontwikkelde de hierboven reeds geciteerde definitie van religie:

[A] religion is: (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.<sup>44</sup>

Deze definitie bevat verschillende belangrijke elementen die volgens Geertz essentieel zijn in de beschrijving van religie: symbolen en rituelen, bepaalde levenshoudingen, ideeën over het

---

<sup>42</sup> Asad, T. (1993). p. 28.

<sup>43</sup> Asad, T. (1993). p. 42.

<sup>44</sup> Geertz, C. (1973). pp. 90-91.

bestaan en het hebben van een geloofsovertuiging. Hiermee lijkt de definitie veel belangrijke elementen van ‘religie’ te vatten. Bovendien doet Geertz geen uitspraak over ‘goede’ of ‘slechte’ religie omdat hij verschijningsvormen wil *beschrijven* en geen moreel oordeel wil vellen:

One of the main methodological problems in writing about religion scientifically is to put aside at once the tone of the village atheist and that of the village preacher, as well as their more sophisticated equivalents, so that the social and psychological implications of particular religious beliefs can emerge in a clear and neutral light.<sup>45</sup>

Als wetenschappers deze atheïstische dan wel predikende houdingen loslaten, kunnen zij volgens Geertz religie dus beschouwen in een ‘helder en neutraal licht’. Automatisch vervallen dan vragen zoals ‘is religie ‘goed’ of ‘slecht?’’. Wat overblijft, schrijft hij, zijn ‘particular evaluations, assessments, and diagnoses in particular cases’.<sup>46</sup> Met zijn definitie probeert Geertz dus een wetenschappelijk verantwoorde, neutrale positie in te brengen in antropologisch en religiewetenschappelijk onderzoek naar religie. Wellicht lijkt Geertz’ definitie op het eerste gezicht dan ook toepasbaar te zijn op verschillende religieuze verschijnselen in verschillende contexten, juist omdat Geertz diverse elementen een voor een benoemt op een beschrijvende wijze. Asad toont in *Genealogies of Religion* echter aan dat Geertz’ definitie juist moet worden gezien in de historische en culturele context waarbinnen deze definitie is ontstaan.

Asad analyseert verschillende componenten van de religiedefinitie. In deze scriptie worden twee van deze elementen uitgelicht: ‘system of symbols’ en ‘formulating conceptions of a general order of existence’. Beide zinsdelen illustreren de hierboven aan bod gekomen historiserende deconstructie van het concept ‘religie’ helder. In het vervolg van dit hoofdstuk worden deze twee componenten geanalyseerd en naar aanleiding van deze analyse worden twee kritiekpunten op Geertz’ religiedefinitie geformuleerd. Ten eerste maakt Geertz geen onderscheid tussen inducerende symbolen en interpreterende symbolen terwijl hij wel een onderscheid tussen religieus en seculier in stand houdt. Ten tweede neemt Geertz in zijn religiedefinitie een normatief standpunt in door te stellen dat in een religie ‘conceptions of a general order of existence’ moeten worden geformuleerd.

---

<sup>45</sup> Geertz, C. (1973). p. 123.

<sup>46</sup> Geertz, C. (1973). p. 123.

### 1.2.3 Symbolen, symboolsystemen en macht

Een religie is volgens Geertz een ‘symboolsysteem’. Asad bekritiseert zowel de betekenis van het concept ‘symbool’ in de religiedefinitie als de rol die symbolen spelen in de vorming van religie. Geertz gebruikt volgens Asad het concept ‘symbool’ op verschillende manieren: soms verwijst het woord naar een aspect van de realiteit en soms naar een representatie van een aspect van de realiteit.<sup>47</sup> Als Geertz bijvoorbeeld stelt dat de symbolische dimensie van bepaalde gebeurtenissen ‘theoretically abstractable’ is van de gebeurtenissen zelf, beargumenteert Asad dat alleen een theoretische scheiding niet voldoende is en dat Geertz’ uitspraak in feite betekent dat symbolen en empirie ‘merely “theoretically” separable’ zijn.<sup>48</sup> Iets verder in zijn hoofdstuk stelt Geertz echter dat symbolen en de empirische realiteit niet met elkaar verward mogen worden.<sup>49</sup> Deze twee stellingen spreken elkaar tegen volgens Asad: in Geertz’ werk is ‘symbool’ ‘sometimes an aspect of reality, sometimes of its representation’.<sup>50</sup> Een empirisch gegeven en de representatie van dit gegeven kunnen volgens Asad echter niet gelijk zijn aan elkaar. In navolging van de psycholoog Lev Vygotski geeft hij de volgende definitie van ‘symbool’:

[A] symbol is not an object or event that serves to carry a meaning but a set of relationships between objects or events uniquely brought together as complexes or as concepts, [...] having at once an intellectual, instrumental, and emotional significance.<sup>51</sup>

Een symbool is in deze definitie dus de relatie tussen verschillende objecten of gebeurtenissen en geen vastgestelde betekenis die is gekoppeld aan een bepaald object of een bepaalde gebeurtenis. Als een symbool wordt gezien als de relatie tussen verschillende elementen, is het goed denkbaar dat symbolen in grotere mate onderhevig zijn aan externe omstandigheden dan als een symbool ‘slechts’ een betekenis is die is gekoppeld aan één element.

In het ontstaan van symbolen speelt de sociale interactie tussen mensen een grote rol. Vygotski beargumenteert namelijk dat de cognitieve ontwikkeling van kinderen afhangt van

---

<sup>47</sup> Asad, T. (1993). p. 30.

<sup>48</sup> Geertz, C. (1973). p. 91; Asad, T. (1993). p. 30.

<sup>49</sup> Geertz, C. (1973). p. 92.

<sup>50</sup> Asad, T. (1993). p. 30. Hoewel deze conclusie kort door de bocht en wellicht voorbarig lijkt, laat de grootte van deze scriptie een verdere analyse niet toe. Geertz’ visie op symbolen en symboolsystemen en Asads reactie en ‘antwoord’ daarop zou een zeer interessant onderwerp vormen voor een vervolgonderzoek.

<sup>51</sup> Asad, T. (1993). p. 31. Asad verwijst naar: Vygotski, L.S. (1962 [1934]). *Thought and Language*. Cambridge: MIT Press.



de internalisering van zogeheten ‘social speech’, de communicatie met anderen.<sup>52</sup> In deze interactie is de betekenis van andere symbolen van cruciaal belang. Het ontstaan van bepaalde symbolen wordt beïnvloed door andere symbolen. Zo hangt de machthebbende status van een discours of representatie af van de ontwikkeling van andere discourses of representaties. Met andere woorden: macht ontstaat altijd in relatie tot een bepaalde context. De omstandigheden die leiden tot het ontstaan van symbolen of het toekennen van een bepaalde status aan symbolen zouden volgens Asad een grote plaats moeten hebben in antropologisch onderzoek.<sup>53</sup> Als Geertz stelt dat een symbool naar een empirische werkelijkheid verwijst, lijkt het dus dat symbolen verwijzen naar een vaststaand fenomeen terwijl volgens Asad symbolen juist ontstaan in een wisselwerking van betekenisgeving en wederzijdse beïnvloeding van verschillende factoren. Waar symbolen in Geertz’ visie een meer statisch en vaststaand karakter hebben, zijn symbolen voor Asad een continue herformulering van betekenissen door de context waarbinnen een symbool betekenis heeft.

Geertz’ visie op symbolen als een aspect en een representatie van de werkelijkheid is ook terug te zien in zijn uitleg van het concept ‘symboolsysteem’. Symboolsystemen zijn cultuurpatronen (‘culture patterns’) en hebben een dubbelzinnig karakter: zij vormen zowel modellen *van* de realiteit als modellen *voor* de realiteit.<sup>54</sup> Een symboolsysteem wordt gevormd door de realiteit terwijl het symboolsysteem tegelijkertijd de realiteit vormt.<sup>55</sup> Door deze intrinsieke dubbelzinnigheid kunnen cultuurpatronen betekenis – een ‘objectieve conceptuele vorm’ – geven aan een afzonderlijke sociale en psychologische realiteit, stelt Geertz. Deze scheiding tussen een cultureel en een sociaal-psychologisch niveau in het ontstaan en functioneren van symbolen is volgens Asad problematisch. Symbolen zijn dan namelijk ‘meaning-carrying objects external to social conditions and states of the self’ in plaats van ‘intrinsic to signifying and organizing practices’.<sup>56</sup> Anders gezegd ontkent Geertz de koppeling tussen enerzijds het individu en praktijken en anderzijds het symbool en zijn betekenis, terwijl volgens Asad dit verband juist essentieel is.

---

<sup>52</sup> Jones, P.E. (2009). ‘From ‘external speech’ to ‘inner speech’ in Vygotsky: A critical appraisal and fresh perspectives.’ In: *Language & Communication*, 29. p. 168. Jones bekritiseert Vygotski’s idee dat externe taal of spraak wordt geïnternaliseerd en als zodanig het taalsysteem van het individu beïnvloedt. Deze gedachte gaat immers uit van een ‘self-contained system which maintains its identity and integrity as between people and contexts’ (Jones, p. 166.). Deze kritiek is interessant met het oog op Asads stelling dat religiedefinities geen op zichzelf staande ‘waarheid’ behelzen. Jones bekritiseert Vygotski’s concept ‘social speech’ immers op eenzelfde wijze, terwijl Asad een deel van zijn argument baseert op dit concept van Vygotski.

<sup>53</sup> Asad, T. (1993). p. 31.

<sup>54</sup> Geertz onderscheidt modellen *van* de realiteit en modellen *voor* de realiteit. Een model *van* de realiteit geeft een heldere weergave van een empirisch gegeven. Een model *voor* de realiteit organiseert en interpreteert (complexe) symbolische relaties tussen verschillende empirische gegevens.

<sup>55</sup> Geertz, C. (1973). p. 93.

<sup>56</sup> Asad, T. (1993). p. 32.

Uit Geertz' religiedefinitie blijkt dat symbolen bepaalde kenmerkende disposities zouden bewerkstelligen aan de hand waarvan religie herkenbaar zou zijn. Ook hier worden symbolen losgekoppeld van de mentale staat van personen, schrijft Asad.<sup>57</sup> Want hoe kan worden voorspeld welke 'kenmerkende disposities' gelden in een bepaalde context? En kan worden gezegd welke disposities nodig zijn om iemand bijvoorbeeld een christen te noemen? In de beleving van religie zijn niet alleen gedragspatronen maar juist ook de sociale, politieke en economische context waarbinnen iemand leeft zeer bepalend. De realiteit van het beleven van religie en de rol die symbolen daarin spelen zijn volgens Asad dus complexer en veelzijdiger dan slechts een 'system of symbols', zoals door Geertz werd geformuleerd.

Symbolen en symboolsystemen die een religieuze dispositie induceren en de symbolen en symboolsystemen die deze disposities in een kosmisch kader plaatsen, zijn volgens Geertz gelijk aan elkaar omdat het religieuze symbolische interpretatiekader noodzakelijk is voor het zien van een symbool als religieus.<sup>58</sup> Om iets 'religieus' te kunnen noemen, is volgens Geertz deze wisselwerking tussen 'inducerende' en 'plaatsende' symbolen en symboolsystemen noodzakelijk:

If sacred symbols did not at one and the same time induce dispositions in human beings and formulate, however obliquely, inarticulately, or unsystematically, general ideas of order, then the empirical differentia of religious activity or religious experience would not exist.<sup>59</sup>

Zo is een ascetische levensstijl religieus als deze levenshouding een 'religieus doel' heeft, zoals het bereiken van het nirwana. Als men zich onthoudt van bepaalde geneugten met als doel het verliezen van gewicht, dan zou er volgens Geertz sprake van een 'seculiere' dispositie.

De eerder genoemde gelijkstelling tussen het symboolsysteem als model *voor* de realiteit en als model *van* de realiteit is hierin terug te zien. Ook de eerder behandelde dubbele betekenis van het concept 'symbool', namelijk tegelijkertijd als aspect *en* representatie van de werkelijkheid, hangt nauw samen met deze stelling dat dispositie inducerende systemen gelijk zijn aan dispositie interpreterende systemen. Het lijkt of Geertz een cirkelredenering creëert: een bepaalde handeling (zoals ascese) is religieus als deze handeling religieus wordt

---

<sup>57</sup> Asad, T. (1993). p. 33.

<sup>58</sup> Geertz, C. (1973). p. 98.

<sup>59</sup> Geertz, C. (1973). p. 98.

geïnterpreteerd in een kader dat dergelijke handelingen als religieus interpreteert. Blijkbaar moeten mensen weten of hun gedragingen wel of niet worden geclassificeerd als religieus.

Inducerende en interpreterende symbolen kunnen echter niet aan elkaar worden gelijkgesteld: '[d]iscourse involved in practice is not the same as that involved in speaking about practice. It is a modern idea that a practitioner cannot know how to live religiously without being able to articulate that knowledge.'<sup>60</sup> Asad stelt dat de gelijkstelling van het dispositie-inducerende systeem aan het dispositie-interpreterende systeem wordt veroorzaakt door het onderscheid dat Geertz probeert te maken tussen een religieus en seculier discoursief proces. Dit is onder meer zichtbaar in het fragment waarin Geertz deze gelijkstelling benoemt: de verbinding tussen dispositie-inducerende en de dispositie-interpreterende systemen is nodig omdat het anders geen zin heeft om disposities te bestempelen als 'religieus' of 'seculier'. Geertz lijkt het onderscheid tussen 'seculier' en 'religieus' erg belangrijk en bovendien vanzelfsprekend te vinden, blijkt onder meer uit het hierboven gegeven voorbeeld van een ascetische levenshouding. Blijkbaar, concludeert Asad, is het onderscheid tussen het seculiere en het religieuze voor Geertz belangrijker dan het onderscheid tussen interpreterende en inducerende symbolen. Afhankelijk van de context waarin zij voorkomen, zijn disposities seculier of religieus. De grote vraag daarbij is echter: welk autoriserende proces bepaalt wanneer sprake is van 'religie'?<sup>61</sup> Hoe komt het dat bepaalde symbolen en symboolsystemen worden gezien als 'religieus'?

Zowel inducerende als interpreterende symbolen en symboolsystemen worden geïnterpreteerd als 'religie' door machthebbende discoursen die voortdurend systematisch vormen wat religie is en wat niet religie is. Deze 'continue herdefiniëring' is volgens Asad van groot belang voor de geschiedenis van westerse samenlevingen.<sup>62</sup> In de vorming van religieuze waarheid speelt macht volgens Asad een grote rol: sommige religieuze discoursen en symbolen zijn in het verleden verboden door machthebbers terwijl andere juist werden toegestaan en gestimuleerd en op die manier onder 'religieuze waarheid' gingen vallen.<sup>63</sup> Zo hebben christelijke machtsdiscoursen in de Middeleeuwen paganistische praktijken geaccepteerd of verworpen en bepaalde denkbeelden aangenomen of verketterd. Het doel hiervan was volgens Asad niet het creëren van uniformiteit maar het onderwerpen van alle praktijken aan één autoriteit, de Kerk.<sup>64</sup> Deze legitimering van religieuze praktijken door

---

<sup>60</sup> Asad, T. (1993). p. 36 en p. 43.

<sup>61</sup> Asad, T. (1993). p. 37.

<sup>62</sup> Asad, T. (1993). p. 37.

<sup>63</sup> Asad, T. (1993). p. 35.

<sup>64</sup> Asad, T. (1993). p. 38.

religieuze doctrines is noodzakelijk omdat anders de religieuze macht wordt ondermijnd. Dit machtseffect lijkt in Geertz' definitie niet aan bod te komen. De middeleeuwse kerk maakte volgens Asad onderscheid tussen bijvoorbeeld het heilige en het profane en tussen 'ware' en 'onware' kennis. Niet de overtuiging van de gelovigen maar de formele autoriteit van de Kerk was hierbij de doorslaggevende factor.<sup>65</sup> Na de Middeleeuwen en door de opkomst van moderne wetenschap werd de autoriteit van de Kerk kleiner maar bleef zij – zij het nu op de kleinere schaal van de persoonlijke overtuiging van de gelovige – onderscheid maken tussen religieus en seculier.<sup>66</sup>

De betekenis en rol die Geertz aan symbolen en symboolsystemen toekent is dus problematisch. Asad legt een onderscheid tussen het religieuze en het seculiere bloot, dat door Geertz wordt opgeroepen en in stand gehouden door inducerende en interpreterende symboolsystemen aan elkaar gelijk te stellen. In de historiserende deconstructie van religiedefinities, die eerder aan bod is gekomen in dit hoofdstuk, werd gesteld dat religie in de negentiende eeuw in toenemende mate werd gedefinieerd als een domein dat losstaat van politiek, politieke macht en wetenschap, om zo het bestaan van religie te rechtvaardigen. Deze tendens is, zo toont Asad aan met zijn bekritisering van het component 'system of symbols', ook in Geertz' religiedefinitie zichtbaar.

#### 1.2.4 Normativiteit in religiedefinities

Het tweede door Asad bekritiseerde element van Geertz' religiedefinitie is de woordgroep 'conceptions of a general order of existence'. De analyse van de ontwikkeling van religiedefinities, zoals is uiteengezet hierboven, en de daarbij horende historiserende deconstructie leiden tot een kritische beschouwing van dit zinsdeel. Het lijkt namelijk dat Geertz een normatief standpunt inneemt. Hij benadrukt volgens Asad 'the primacy of meaning without regard to the processes by which meanings are constructed'.<sup>67</sup> Zo stelt Geertz dat religies altijd, hoe dan ook, 'iets moeten bevestigen' over bijvoorbeeld de fundamentele aard van de natuur en bepaalde transcendente waarheden moeten formuleren.<sup>68</sup> Dit uitgangspunt lijkt wellicht onschuldig maar het idee dat religie 'iets moet bevestigen' is, in lijn met de hierboven beschreven historische analyse, kenmerkend voor Europees

---

<sup>65</sup> 'The medieval Church was always clear about why there was a continuous need to distinguish knowledge from falsehood (religion from what sought to subvert it), as well as the sacred from the profane (religion from what was outside it), distinctions for which the authoritative discourses, the teachings and practices of the Church, not the convictions of the practitioner, were the final test.' Asad, T. (1993). p. 39.

<sup>66</sup> Zie voor de verschuiving naar 'persoonlijk geloof' als (enige) domein waarop religie werkt Asad, T. (1993). pp. 45-46.

<sup>67</sup> Asad, T. (1993). p. 43.

<sup>68</sup> Geertz, C. (1973). p. 98; Asad, T. (1993). p. 43.

christendom en niet per se voor andere religies. In contact met andere religies gebruikten Europese missionarissen in de negentiende en twintigste eeuw deze aanname om de religies te beoordelen en weg te zetten als ondergeschikt aan het christendom.

In Geertz' definitie is deze benadrukking van geloofsuitspraken over 'de aard van de wereld' goed zichtbaar: hij stelt dat men in een religie 'conceptions of a general order of existence' moet formuleren. Hierdoor wordt dit 'cognitieve' aspect van religie extreem benadrukt terwijl niet in alle religies de focus op dogmata prominent aanwezig hoeft te zijn. Zo kunnen rituele, legalistische of verhalende aspecten van een religie veel belangrijker zijn dan de dogmatische. De meeste mensen in 'het westen' hebben ideeën over religie die zijn gekleurd door de christelijke culturele achtergrond waarin zij zich bevinden, stelt Momen.<sup>69</sup> Dit hoeft niet te betekenen dat zij het christendom aanhangen maar dat hun ideeën over wat een religie is of moet zijn, zijn gevormd in een christelijke context. Algemeen geldende en waardevrije uitspraken over wat religie is, zijn dan dus niet mogelijk. Ieders blik wordt gekleurd door bepaalde 'in-built cultural biases'.<sup>70</sup>

Uitgaande van het bestaan van een dergelijk impliciet normatief interpretatiekader betogen verschillende wetenschappers dan ook dat het concept 'religie' een (impliciet) theologisch uitgangspunt kent.<sup>71</sup> De specifieke elementen in de religiedefinities zijn bepaald en opgesteld door personen die zich veelal in een context van christelijke theologie bevinden. Ook als religiedefinities niet door christelijke theologen worden opgesteld of als specifieke theologische elementen niet voorkomen in een definitie, kan een normatieve theologische basis voorkomen in religiedefinities. De praktijk van het definiëren is immers ontstaan in de context van protestants-christelijke theologie.

De religiedefinitie van Geertz is dus problematisch omdat hij het discours van inducerende symbolen en dat van interpreterende symbolen aan elkaar gelijkstelt en omdat hij impliciet een normatief uitgangspunt hanteert, dat volgens sommigen als theologisch kan worden aangemerkt. Hij maakt een scheiding tussen 'het religieuze' en 'het seculiere', waarbij de rol van macht in religie wordt verduisterd. Asad stelt dat religiedefinities zijn

<sup>69</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 21.

<sup>70</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 21.

<sup>71</sup> Specifiek over Geertz: Asad, T. (1993). pp. 43-48 en, met betrekking tot Geertz' boek *Islam Observed* (1968): Anjum, O. (2007). 'Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors.' In: *Comparative Studies of South Asia, Frica and the Middle East*, 27 (3). pp. 657-658 en El-Zein, A.H. (1977). 'Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam'. In: *Annual Review of Anthropology*, 6. p. 232.

Over theologische interpretatiekaders in religiedefinities algemeen: Drees, W.B. (2008). "'Religion" in Public Debates. Who Defines, for What Purposes?'. In: Vries, H. de. (ed.) (2008). *Religion. Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press. p. 465, Fitzgerald, T. (1997). 'A Critique of "Religion" as a Cross-cultural Category'. In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 9 (2). pp. 91-93 en McCutcheon, R.T. (2007). *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox. pp. 36-37.

gekleurd door de historische en culturele context waarbinnen ze zijn opgekomen. De definities geven een antwoord op specifieke problemen die speelden toen de definitie werd opgesteld. Geen enkele religiedefinitie kan een universele en essentialistische uitspraak doen over religie.

### 1.3 Implicaties van een essentialistische religiedefinitie

Het gebruik van een religiedefinitie kan invloed uitoefenen op religie. Zoals we eerder hebben gezien is een definitie naast een omschrijving namelijk ook een categorisering. In deze laatste hoedanigheid hebben definities gevolgen voor de fenomenen die zij omschrijven. Om deze gevolgen inzichtelijk te maken onderscheid ik twee verschillende soorten gevolgen, die, hoewel zij veel overeenkomsten lijken te vertonen, conceptueel van elkaar te scheiden zijn. Ten eerste oefenen religiedefinities macht uit op verschijnselen door het predicaat ‘religie’ wel of niet te verlenen, waardoor de verschijnselen die worden beschreven op een specifieke wijze worden gevormd. Ten tweede (her)vormen religies zichzelf naar aanleiding van religiedefinities. Religiedefinities hebben dus een performatief effect. Verschillende implicaties van de specifieke invulling van het concept ‘religie’ worden uiteengezet en geïllustreerd aan de hand van verschillende voorbeelden, waaronder ‘het hindoeïsme’, het concept ‘wereldreligies’ en specifieke retoriek in een politieke context. Deze paragraaf behandelt de twee gevolgtypen en gaat daarbij in op gevolgen op religiewetenschappelijk vlak en politiek-maatschappelijk vlak. Hoewel de focus van deze scriptie ligt op wetenschappelijk gebruik van religiedefinities, bestaat namelijk een nauw verband tussen deze twee vlakken als het gaat over de gevolgen van het toepassen van bepaalde definities.<sup>72</sup> Zo kunnen wetenschappelijke visies een grote invloed uitoefenen op de publieke opinie en op besluitvorming. Daarnaast gaan met het definiëren van religie verscheidene belangen gepaard die politieke of maatschappelijke relevantie kunnen hebben.

In deze paragraaf worden de implicaties van essentialistische religiedefinities behandeld: het soort definitie dat voordoet universeel, transhistorisch en transcultureel te zijn. Mijn uitgangspunt is Russell McCutcheons definitie van een essentialistische benadering van religie: het is ‘the approach that assumes an enduring identity, core, substance, or, simply put, essence lurks deep within objects, making them what we say they are’.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Drees, W.B. (2008). p. 465.

<sup>73</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 21.

### 1.3.1 Religie-definities als machtsinstrument

Definities oefenen macht uit op religies. Zij bepalen, door het benoemen of weglaten van bepaalde eigenschappen, of een verschijnsel wel of niet wordt bestempeld als ‘religie’ en spelen hierdoor een grote rol in de positie die een bepaald verschijnsel krijgt in de samenleving. Het ontvangen van de stempel ‘religie’ kan immers de toegang tot bepaalde voordelen en privileges betekenen. De effecten van definities zijn merkbaar op verschillende niveaus: zo kan zowel de publieke opinie als geheel als het leven van individuele personen worden beïnvloed.<sup>74</sup> Het onderscheid dat door mensen kan worden gemaakt tussen de begrippen ‘sekte’ en ‘religie’ is hiervan een helder voorbeeld. De keuze om een beweging als ‘sekte’ te bestempelen kan veel gevolgen hebben. Daarnaast bepaalt de inhoud van religie-definities in grote lijnen het vakgebied van de academische discipline religiewetenschappen. Religie-definities en macht hangen dus nauw samen.<sup>75</sup> In deze sectie worden verschillende implicaties van religie-definities besproken, aan de hand van verschillende auteurs en enkele concrete voorbeelden. Centraal staat de macht die definities uitoefenen op het object dat zij beschrijven.

Religie-definities hebben een impliciet normatief en wellicht theologisch uitgangspunt, is betoogd in de voorgaande paragraaf. In het werk van Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) is een theologisch kader onderscheidbaar. Volgens Asad is hij de eerste die een historische schets maakte van het concept ‘religie’ zelf.<sup>76</sup> McCutcheon ziet Smith als de eerste religiewetenschapper die het gebruik en de toepasbaarheid van de term ‘religie’ in twijfel trok.<sup>77</sup> Niemand is het immers eens over wat ‘religie’ betekent en Smith verwachtte niet dat ooit een adequaat antwoord zou kunnen worden gegeven op de vraag wat religie is.<sup>78</sup> Voor hem betekent dit echter niet dat men de term moet afschaffen: ‘a failure to agree on definitions of religion may well stem from the quality of the material’.<sup>79</sup> Smith vervolgt:

For what a man thinks about religion is central to what he thinks about life and the universe as a whole. The meaning that one ascribes to the term is a key to the meaning

---

<sup>74</sup> Beckford, J.A. (1999). ‘The politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-For-Granted Institution to a Contested Resource’. In: Platvoet, J.G. en A.L. Molendijk (eds.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*. Leiden: Brill. p. 23.

<sup>75</sup> Beckford, J.A. (1999). p. 23.

<sup>76</sup> Asad, T. (2011). ‘Thinking about religion, belief, and politics.’ In: Orsi, R.A. (2011). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 37.

<sup>77</sup> McCutcheon, R.T. (2007). p. 177.

<sup>78</sup> Smith, W.C. (1963). *The Meaning and End of Religion A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: The Macmillan Company. p. 17.

<sup>79</sup> Smith, W.C. (1963). p. 18.

that one finds in existence. To hope to reach any agreement, then, is perhaps to look for a consensus on ultimate questions of man, truth, and destiny.<sup>80</sup>

De betekenis van ‘religie’ kan volgens Smith dus worden gevonden door te bestuderen hoe mensen levensvragen benaderen en beantwoorden en hoe mensen denken over het bestaan. Deze vragen spelen immers voor iedereen en de antwoorden erop induceren bepaald ‘religieus gedrag’, dat ook zonder dat de uitvoerder daarvan de term ‘religie’ kent, als zodanig kan worden gekwalificeerd.<sup>81</sup> Deze mensen *zijn* religieus zonder dat zij de specifieke term en de intellectuele analyse die gepaard gaat met deze term kennen. Volgens Smith is het misschien zelfs makkelijker om religieus te zijn zonder het concept ‘religie’ te kennen: ‘the notion of religion can become an enemy to piety. One might almost say that the concern of the religious man is with God; the concern of the observer is with religion’.<sup>82</sup>

Smiths visie op religie is essentialistisch: hij vindt dat elke religie altijd antwoorden op levensvragen en visies op het bestaan moet bevatten. Daarnaast heeft God een grote en centrale rol. Deze eigenschappen vormen voor Smith de onbetwiste kern van religie. Hiermee projecteert hij zijn persoonlijke visie op religie – namelijk ‘religie moet iets zeggen over het leven en het bestaan draait om God’ – op alle religieuze tradities ter wereld, ook als in de context van bepaalde tradities een equivalent van de term ‘religie’ niet aanwezig is. Bovendien stelt hij dat mensen religieus kunnen zijn zonder dat zelf te weten. Kan echter worden gezegd dat iemand religieus is, als de persoon in kwestie de woorden ‘religie’ en ‘religieus’ niet kent? Door deze vraag met ‘ja’ te beantwoorden, zoals Smith doet, gaat men er ten eerste van uit dat religie een *a priori* bestaand concept is en ten tweede dat religiewetenschappers de bevoegdheid hebben om te besluiten of bepaalde gedragingen of bepaalde mensen religieus zijn. Smiths visie op religie bevat dus een assumptie over superieure kennis van religie én een bevoegdheid om deze assumptie toe te passen op wat dan ook. Deze visie op religie is een duidelijk voorbeeld van Timothy Fitzgeralds constatering dat religie wordt gepresenteerd als authentiek en *sui generis*, als een kennisobject dat culturele grenzen overschrijdt en overstijgt.<sup>83</sup> Ook McCutcheon onderschrijft deze visie, als hij stelt dat

---

<sup>80</sup> Smith, W.C. (1963). p. 18.

<sup>81</sup> Smith, W.C. (1963). pp. 18-19.

<sup>82</sup> Smith, W.C. (1963). p. 19.

<sup>83</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 98. Cursivering van Fitzgerald.



‘sui generis religion is [...] an ideological construct whose authority is based on its supposedly autonomous existence’.<sup>84</sup>

Religie als een op zichzelf staand fenomeen zou hebben geleid tot de uitvinding van categorieën als ‘het hindoeïsme’. Deze religie is volgens Momen bedacht door koloniale Europeanen die in India aankwamen en de activiteiten van de bevolking duiden als ‘religieus’. Daarbij gebruikten zij hun eigen ideeën over religie, hoewel deze niet aansloten bij de Indiase situatie.

What the West called Hinduism and identified as being ‘religious activity’ (prayers, sacrifices and so on) was, for most Indians, a natural part of their daily activities [...]. These ‘religious activities’ were not linked in the minds of Indians to any particular creed or set of beliefs.<sup>85</sup>

In de geschiedenis van het kolonialisme hebben christelijke missionarissen andere religies dan ook vaak weggezet als inferieur aan het christendom: de geloofsuitspraken van andere religies waren bij lange na niet zo weldoordacht en systematisch als die van het christendom. Hiermee ‘bewezen’ de missionarissen de superioriteit van het christendom.<sup>86</sup>

De ideeën binnen religiewetenschappen over wat religie is of zou moeten zijn, zijn niet universeel, transhistorisch en transcultureel maar een product van de context waarin deze ideeën opkwamen, is in paragraaf 1.2 gesteld. De contextuele ‘taal’ van een concept sluit niet (meer) aan bij die van hetgeen wordt onderzocht. Deze incompatibiliteit kan problematische situaties veroorzaken. Door een vooraf vastgesteld interpretatiekader kunnen fenomenen die worden bestempeld als ‘religie’ vertekend raken. Omdat definiëren een keuze is, is normativiteit inherent aan alle definities. Specifieke interpretatiekaders kunnen dus worden gebruikt in religiedefinities terwijl deze definities worden afgeschilderd als neutraal of universeel. Volgens sommige wetenschappers, onder wie Fitzgerald, hebben religiedefinities zelfs ideologisch-theologische uitgangspunten. De religiewetenschappelijke discipline is volgens Fitzgerald dan ook ‘an ideological assertion which strives to recreate the Other in its own image’.<sup>87</sup> Dergelijke constatering zijn ook bij anderen te zien. Zo spreekt Daniel

---

<sup>84</sup> McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press. p. 5.

<sup>85</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 22.

<sup>86</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 24.

<sup>87</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 98.

Dubuisson van 'The Mirror of the West'.<sup>88</sup> 'Westers' onderzoek naar 'niet-westerse' religies is dan dus een weergave van de theologische visies en resultaten van dit onderzoek zijn dus een (theologisch) construct. De veronderstelling dat religie in verschillende culturen bestaat maakt het concept volgens Fitzgerald niet aannemelijker. De assumptie zelf zou een studieobject moeten zijn, vindt hij, en kan worden gezien als een vorm van cognitieve hegemonie.<sup>89</sup>

Als bepaalde aannames over de universaliteit van religie en van specifieke karakteristieken van verschillende religies toonaangevend zijn, worden religies hierdoor beïnvloed. Het dominante discours kan een autoriserende werking hebben door bepaalde bewegingen wel of niet de naam 'religie' te geven. Zo hebben we gezien dat Smith verschillende soorten religieuze mensen onderscheidt met een paternalistisch aandoende uitspraak over vroomheid en het al dan niet kennen van het woord 'religie'. Dergelijke categorisering en oefenen macht uit op de mensen die worden beschreven. Visies op religie kunnen veel invloed hebben op de religiewetenschappelijke discipline doordat andere wetenschappers de ideeën kunnen overnemen. Zoals naar voren kwam in Asads analyse van religiedefinities, zijn ideeën over een onveranderlijke en unieke essentie van religie en de centraliteit van cognitieve elementen, zoals die ook in Smiths benadering terugkomen, toonaangevend in de meeste religiedefinities.

Ook op een niet-wetenschappelijk vlak kunnen definities van religie veel implicaties hebben, bijvoorbeeld door het wel of niet verlenen van het predicaat 'religie' en het bewust uitsluiten van bepaalde individuen, groepen of bewegingen van de categorie 'religie'. Uit het volgende voorbeeld blijkt dat met de benoeming van iets als 'religie' – wat uitgaat van een bepaalde, soms impliciete, definitie van wat religie zou moeten zijn – macht gaat gepaard en invloed wordt uitgeoefend op onder meer de publieke opinie en de politiek.

De Tweede Kamer hield op 6 september 2007 een vergadering naar aanleiding van het rapport *Dynamiek in islamitisch activisme*, dat eerder dat jaar verscheen. Het debat was aangevraagd door de Partij Voor de Vrijheid (PVV) en de inhoud van de toespraak van fractievoorzitter Geert Wilders is een helder voorbeeld van gevolgen van het definiëren van religie in een politiek-maatschappelijke context. Wilders stelde dat de islam niet alleen een religie maar vooral ook een politieke ideologie is:

---

<sup>88</sup> Dubuisson, D. (2003). *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: John Hopkins University Press. p. 9.

<sup>89</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 99.

De islam wil haar imperialistische agenda met geweld wereldwijd afdwingen [...]. Naast verovering, voorzitter, is de islam ook uit op het installeren van een totaal andere maatschappelijke orde en rechtssysteem, de Sharia. Daarmee is de islam behalve een religie voor honderden miljoenen moslims vooral ook een politieke ideologie [...] die geen respect heeft voor anderen, niet voor christenen, niet voor joden, niet voor ongelovigen en niet voor afvalligen. De islam wil overheersen, onderwerpen, doden en oorlog voeren.<sup>90</sup>

Opvallend in dit fragment van de toespraak is het duidelijke onderscheid dat Wilders aanbrengt tussen ‘religie’ en ‘politieke ideologie’. Als het aankomt op de uitoefening van politieke macht, is religie blijkbaar niet voldoende maar moet de islam een ‘politieke ideologie’ worden genoemd. ‘Religie’ is in Wilders’ ogen blijkbaar volledig gescheiden van politiek, anders zou het niet nodig zijn islam als een politieke ideologie te kenmerken. Religie is niet echt gevaarlijk, een politieke ideologie kan dat wel zijn. De kwalijke eigenschappen die Wilders de islam toeschrijft, noemt hij namelijk allemaal in de context van islam als ‘politieke ideologie’. Ook in andere delen van de speech is duidelijk dat Wilders de islam als een ideologie beschouwt: hij noemt de Koran de ‘islamitische *Mein Kampf*’, en stelt dat 1400 jaar geleden ‘ons’ de oorlog is verklaard, ‘[d]oor een ideologie van haat en geweld die toen ontstond’.<sup>91</sup> Door de islam als ideologie te bestempelen, worden de woorden ‘gevaar’ en ‘islam’ aan elkaar gelijkgesteld. In *Genealogies of Religion* schrijft Asad een fragment over discours over islam, politiek en religie:

The attempt to understand Muslim traditions by insisting that in them religion and politics (two essences modern society tries to keep conceptually and practically apart) are coupled must, in my view, lead to failure. At its most dubious, such attempts encourage us to take up an a priori position in which religious discourse in the political arena is seen as a disguise for political power.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Wilders, G. (2007). ‘Debat islamitisch activism – Spreektekst’. Bron: <http://www.pvv.nl/index.php/component/content/article.html?id=484:inbreng-wilders-tijdens-debat-islamitisch-activisme>. Laatst geraadpleegd op 22 september 2014. Deze tekst is uitgesproken op 6 september 2007, als deel van het debat ten aanzien van het rapport ‘Dynamiek in islamitisch activisme’ van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Het volledige debat is te lezen in: Tweede Kamer der Staten-Generaal (2007). *30800 VI nr. 115*. 's-Gravenhage: Sdu Uitgevers.

<sup>91</sup> Wilders, G. (2007).

<sup>92</sup> Asad, T. (1993). pp. 28-29.

De overeenkomsten tussen dit fragment en Wilders' toespraak zijn treffend. De PVV-leider doet immers exact wat Asad beschrijft door te stellen dat in 'de islam' politiek en religie nauw verbonden zijn en daardoor islam wordt afgeschilderd als een strijd om wereldoverheersing. Een religieus discours wordt gezien als de vermomming van een strijd om politieke macht. Wilders 'ontmaskert' de islam als een politieke ideologie. Islam wordt door de PVV-leider 'uitgesloten' van de benaming religie, wat in dit geval de beeldvorming over de islam negatief beïnvloedt. Zo kan het definiëren van religie en, onlosmakelijk daaraan verbonden, het definiëren van een object als *niet* een religie een inclusieverende en een exclusieverende werking hebben.

In het geval van Wilders' retoriek over de islam wordt de positie van een minderheidsreligie besproken. Er kan echter ook sprake zijn van het toepassen van bepaalde ideeën over religie op situaties of in landen waarin deze ideeën niet toonaangevend zijn. De aura van algemene toepasbaarheid en universaliteit, waarmee religiedefinities volgens Asad worden omgeven, kan resulteren in problematische situaties als de definitie wordt toegepast op een religieuze beweging waarin de voor de definitie essentiële concepten niet centraal staan. De definitie kan de betreffende religie beïnvloeden, zowel binnen de kaders van de religiewetenschappelijke discipline als daarbuiten. Bepaalde ideeën over religie kunnen invloed hebben op religies op politiek-maatschappelijk vlak.

Westerse ideeën over religie en secularisme hangen nauw samen, betoogt Wendy Brown in een artikel dat verschillende assumpties over westers secularisme analyseert en betwist.<sup>93</sup> Een van deze aannames is dat secularisme religieuze neutraliteit bewerkstelligt doordat het kerk en staat en politieke en kerkelijke macht strikt gescheiden zou houden.<sup>94</sup> In een bepaalde visie op secularisme zou religiebeleving moeten plaatsvinden in het privédomen van gelovige mensen en dus niet worden meegenomen in het publieke domein. Deze visie zou zijn gegrond in een protestants-christelijk religieconcept, dat religie poogt neer te zetten als een op zichzelf staand fenomeen dat niet in verband mag worden gebracht met politieke macht.<sup>95</sup> Westers secularisme is dus niet neutraal, betoogt Brown, maar een (protestants) christelijk project.<sup>96</sup> Als het secularisme-ideaal wordt toegepast op situaties waarin protestants christendom niet de toonaangevende religie is, kan er dus sprake zijn van incompatibiliteit

---

<sup>93</sup> Brown, W. (2012). 'Civilizational Delusions. Secularism, Tolerance, Equality'. In: *Theory and Event*, 15 (2). pp. 1-2.

<sup>94</sup> Brown, W. (2012). p. 1.

<sup>95</sup> Een dergelijke notie van religie is eerder in dit hoofdstuk uitgebreid aan bod gekomen aan de hand van Asads boek *Genealogies of Religion*. Religie zou gedepolitiseerd moeten zijn en een fundamenteel ander vlak beslaan dan de zaken waarop bijvoorbeeld politiek zich richt.

<sup>96</sup> Brown, W. (2012). p. 2.

tussen enerzijds de ideeën over secularisme en religie en de werkelijke religieuze en politieke situatie. Dit kan veel effect hebben op de religie in kwestie.

### 1.3.2 Religies vormen zichzelf

Inherent aan een definitie is dat bepaalde eisen worden gesteld aan het beschreven fenomeen: er is sprake van religie als bepaalde componenten aanwezig zijn. Het is goed denkbaar dat religieuze mensen bewust of onbewust proberen aan deze voorwaarden te voldoen. Zo vormt een religie zichzelf of vormen religieuze personen hun eigen traditie om te kunnen beantwoorden aan de eisen die een prominente definitie stelt. De vorming van een religie naar aanleiding van een definitie betekent dat de opsteller van de definitie in een machthebbende positie staat. Als een prominent definitietype bijvoorbeeld stelt dat cognitieve elementen in een religie belangrijk zijn, kan het zijn dat in religies deze elementen naar voren worden geschoven en in toenemende mate worden benadrukt.<sup>97</sup>

Een dergelijk proces is volgens Fitzgerald te zien met betrekking tot het concept ‘wereldreligies’ en hindoeïsme.<sup>98</sup> De term ‘wereldreligies’, een negentiende-eeuws construct, is geen neutrale en wetenschappelijke benadering van grote religies op de wereld maar heeft in feite een christelijke theologische invalshoek, betoogt hij.<sup>99</sup> Liberale christelijke zendelingen in de negentiende eeuw verkondigden de boodschap dat iedereen gered kon worden, ongeacht huidskleur, klasse of ras. Deze gelovigen kwamen echter in contact met andere ideeën, die ook dergelijke universalistische claims hadden of ontwikkelden. Liberale christelijke theologie werd daardoor genoodzaakt om de eigen exclusieve uitspraken te nuanceren en in ‘dialogue’ te gaan met de equivalenten die werden geboden in andere tradities. De ‘reddingssystemen’ werden zeer nauwgezet bestudeerd en binnen deze ontwikkeling ontstond het concept ‘wereldreligies’. Fitzgerald vat het als volgt samen: ‘particular theological claims of universality became transformed into World Religions, objects that can be studied scientifically’.<sup>100</sup> ‘Wereldreligie’ is dus een theologisch concept ‘which has been

<sup>97</sup> Asad beschrijft deze ‘cognitivistische notie’ in *Genealogies of Religion* met betrekking tot Geertz’ religie-definitie: Asad, T. (1993). pp. 48-52.

<sup>98</sup> Fitzgerald, T. (1990). ‘Hinduism and the ‘World Religion’ fallacy’. In: *Religion*, 20 (2). pp. 101-118.

<sup>99</sup> Fitzgerald, T. (1990). p. 104. Ook Tomoko Masuzawa stelt dat het concept ‘wereldreligies’ bepaalde ideologische uitgangspunten heeft die zijn gegrond in de negentiende-eeuwse veronderstelde universaliteit van het christendom. Hoewel deze ideeën inmiddels niet meer worden geventileerd, liggen zij nog steeds ten grondslag aan ‘wereldreligies’ en is de ‘logic of European hegemony’ volgens Masuzawa ‘neither displaced nor disabled’. (Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press. p. xiv.)

<sup>100</sup> Fitzgerald, T. (1990). p. 104.

uncritically employed as though it was a scientific category that describes a class of real objects in the world'.<sup>101</sup>

In veel religiewetenschappelijke studieboeken wordt het concept 'wereldreligie' probleemloos overgenomen en gebruikt, bijvoorbeeld in het boek *World's Religions* van Ninian Smart.<sup>102</sup> Hij bespreekt verschillende religieuze tradities aan de hand van zeven dimensies van religie die samen een 'balanced description' kunnen geven van religies.<sup>103</sup> Dit is kenmerkend voor de 'wereldreligiebenadering': alle religies worden gezien als soorten binnen de genus 'religie' en beschreven aan de hand van een algemeen toepasbare lijst van kenmerken. Fitzgerald bekritiseert deze taxonomische houding binnen religiewetenschappen door te stellen dat deze benadering voor het hindoeïsme niet opgaat. Het hindoeïsme zou het voorbeeld bij uitstek zijn dat de gebreken van een wereldreligiebenadering aantoont, omdat de gangbare en klassieke bestudering van hindoeïsme focust op hindoeïstische filosofie terwijl onderwerpen als het kastestelsel veel minder aandacht krijgen, ondanks hun centrale positie in het hindoeïsme.<sup>104</sup> Deze focusverlegging zou plaatsvinden om het hindoeïsme niet zozeer over etniciteit en geografische bepaaldheid te laten gaan, maar om een 'wereldreligie' uit te vinden. Fitzgerald beargumenteert echter dat deze visie incorrect is en pleit voor de bestudering van hindoeïsme vanuit een sociologisch perspectief en niet vanuit een religiewetenschappelijk perspectief.<sup>105</sup>

In negentiende-eeuws hindoeïsme zijn bepaalde ontwikkelingen te zien die veroorzaakt zouden kunnen zijn door een religiewetenschappelijke of theologische benadering van de religie. Denk bijvoorbeeld aan het ontstaan van de neo-Vedanta, met kopstukken als Vivekananda (1836-1902) en Mahatma Gandhi (1869-1948) en de daarbij horende 'modernisering' van het hindoeïsme. Men zou kunnen stellen dat 'het hindoeïsme' zich in deze periode is gaan vormen naar de verwachtingspatronen die werden gecreëerd door constructen als 'wereldreligies'. Dogmata werden geformuleerd en gsystematiseerd. 'Such representations are not a natural product [...] but rather something imposed from the West in

---

<sup>101</sup> Fitzgerald, T. (1990). p. 115.

<sup>102</sup> Smart behandelt in dit boek de 'grote religies' van de wereld aan de hand van zeven dimensies: de doctrinaire, praktische/rituele, emotionele, narratieve/mythische, ethische/legalistische, sociale/institutionele en materiële dimensie. Smart, N. (1998 [1989]). *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 11-21.

<sup>103</sup> Smart, N. (1998 [1989]). p. 21.

<sup>104</sup> Fitzgerald doet deze constatering naar aanleiding van het boek *Hinduism* (1972) van John Hinnells en Eric Sharpe. Zij erkennen dat het kastestelsel het belangrijkste kenmerk van hindoeïsme is om vervolgens relatief weinig aandacht aan dit onderwerp te besteden. Volgens Fitzgerald doen zij dit omdat zij zoeken naar een 'soteriologisch geloofssysteem' in het hindoeïsme om zo het hindoeïsme een 'wereldreligie' te maken. (Fitzgerald, T. (1990). p. 111.)

<sup>105</sup> Fitzgerald, T. (1990). pp. 106-107.

modern times', stelt Momen. '[I]t is partly a response to and partly a defence against what has been termed 'Western cultural imperialism'.<sup>106</sup>

Een ander voorbeeld kan worden gevonden in de Japanse Meijiperiode, waarin voor het eerst werd gesproken over shinto en boeddhisme als afzonderlijke religies.<sup>107</sup> Shinto-priesters verzetten zich echter tegen de betiteling van shinto als 'religie', omdat zij de term religie zagen als een synoniem van het door hen ongewaardeerde christendom.<sup>108</sup> Intellectuelen vonden shinto ook geen religie, omdat zij in shinto geen doctrines en ethische stellingen konden vinden.<sup>109</sup> Na de Tweede Wereldoorlog kreeg Japan een nieuwe grondwet naar Amerikaans voorbeeld, waarin ook het recht 'vrijheid van religie' werd opgenomen. Naar dit westerse voorbeeld werden toen in Japan 'religies' uitgevonden, waaronder shinto.<sup>110</sup> Voor deze tijd bestond in Japan de notie dat shinto een aparte religie was niet. Aan deze negentiende-eeuwse definitiekwestie zijn twee zaken opvallend: ten eerste dat de term 'religie' door negentiende-eeuwse Japanse priesters wordt gelijkgesteld aan 'christendom' en ten tweede dat de term 'religie' door negentiende-eeuwse Japanse intellectuelen wordt gelijkgesteld aan 'doctrines' en 'ethiek'. In beide gevallen zien we een duidelijk de invloed van westerse, protestants-christelijke ideeën over religie, die Asad in zijn analyse blootlegt.

Als ontwikkelingen zoals de modernisering van hindoeïsme en de vorming van shinto worden gezien in het licht van het wereldreligie-project, zou de voorzichtige conclusie kunnen worden getrokken dat religies en tradities zich vormen naar de 'eisen' die worden gepresenteerd in 'moderne religiedefinities'. Deze eisen kennen, zoals hierboven gesteld, een theologische grondslag. Religies vormen zich dan dus naar de projectie van de theologische wensen van andersgelovigen, in dit geval negentiende-eeuwse liberale christelijke missionarissen.

Religiedefinities hebben dus veel invloed op het object dat ze beschrijven. De definities hebben een performatief effect, zoals we hebben gezien in het voorbeeld van de Meijiperiode in Japan. Het te beschrijven object wordt beïnvloed door de definitie en tegelijkertijd worden religiedefinities gevormd door religie zelf, zoals het geval is bij plaatsing van (impliciete) theologische protestants-christelijke assumpties van definitieopstellers.

---

<sup>106</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 24.

<sup>107</sup> Hardacre, H. (1988). 'The Shintō priesthood in early Meiji Japan: Preliminary Inquiries.' In: *History of Religions*, 27(3). p. 294.

<sup>108</sup> Hardacre, H. (1988). p. 318.

<sup>109</sup> Hardacre, H. (1988). p. 318.

<sup>110</sup> Fitzgerald, T. (1990). p. 99.

In deze paragraaf werd onderscheid gemaakt tussen twee effectsoorten: religies worden gevormd door definities en religies vormen zichzelf naar aanleiding van definities. De implicaties zijn zichtbaar op zowel religiewetenschappelijk als politiek-maatschappelijk vlak. Ik heb dan ook verschillende concrete voorbeelden genoemd van effecten van religiedefinities in verschillende (historische) contexten. Daarbij moet echter wel een kleine aantekening worden geplaatst: het ‘worden gevormd’ en het ‘zichzelf vormen’ van religies kan gelijktijdig bestaan en plaatsvinden. Het is dan ook ingewikkeld de twee bewegingen te zien als volledig los van elkaar en om deze bewegingen uit elkaar te houden. De kunstmatige dichotomie die wordt gecreëerd in deze scriptie - een religie wordt beïnvloed óf handelt zelf naar aanleiding van de eisen van een definitie – moet dan ook worden gezien als analytisch instrument om deze gevolgen inzichtelijk te maken. De binaire oppositie tussen actief en passief die hierin zichtbaar is moet absoluut worden gerelativeerd. Ook de tegenstelling tussen religiewetenschappelijk en politiek-maatschappelijk die ik in deze paragraaf benoem, moet kritisch worden beschouwd. In de praktijk zullen verschillende vormen van beïnvloeding en vorming door elkaar lopen en zullen effecten op zowel politiek-maatschappelijk als religiewetenschappelijk vlak significant zijn. Veel wetenschappelijke publicaties over dit onderwerp maken deze gelaagdheid duidelijk: zo schrijft Fitzgerald tegelijkertijd dat religies zich vormen naar ‘westers’ voorbeeld en dat de discipline religiewetenschappen een ideologisch project is dat ‘de Ander naar zijn eigen beeld’ wil creëren.<sup>111</sup> De eerste uitspraak duidt op de *agency* van religies zelf, de tweede op de macht die religiedefinities uitoefenen op het object dat zij benoemen. Deze twee effecten spreken elkaar niet tegen en sluiten elkaar niet uit: stellen dat religiewetenschappen een ideologisch ‘karakter’ hebben, betekent niet dat de *agency* van religieuze tradities wordt ontkend. De scheidingen die in deze paragraaf zijn aangebracht, dienen dan ook om verschillende gevolgtypen inzichtelijk te maken.

## 1.4 Conclusie

In dit hoofdstuk is uitgebreid aandacht besteed aan Asads kritiek op religiedefinities, toegespitst op de religiedefinitie van Geertz. Centraal staat de stelling dat religiedefinities niet universeel toepasbaar zijn en geen unieke essentie kunnen hebben, omdat definities reacties vormen op specifieke contextuele zaken die speelden tijdens de opstelling van de definitie. Zowel de elementen van een definitie als de praktijk van het definiëren zelf zijn historisch bepaald. Twee elementen van Geertz’ vijfdelige definitie zijn expliciet behandeld: de

---

<sup>111</sup> Respectievelijk Fitzgerald, T. (1997). p. 99 en Fitzgerald, T. (1997). p. 98.



stellingen dat religie een 'system of symbols is en dat in een religie 'conceptions of a general order of existence' moeten worden geformuleerd. Deze twee elementen zijn gekozen omdat zij zeer inzichtelijk maken wat in te brengen kan zijn tegen essentialistische religiedefinities. Feitelijk zijn twee grote perspectieven aangenomen in de bespreking van Asads kritiek: het perspectief 'religie definiëren in het westen' en 'de context van religiedefinities'. De eerste focust zich vooral op de 'westerse' achtergrond van het definiëren van religie en de tweede op de specifieke inhoud van een definitie, die antwoord geeft op de vragen die de tijd stelde aan de religiedefinitie, toen deze werd opgesteld.

Het gebruik van religiedefinities die universeel toepasbaar, transhistorisch en transcultureel schijnen te zijn, kan verschillende implicaties hebben. In dit hoofdstuk werd onderscheid gemaakt tussen de macht die religiedefinities kunnen uitoefenen op het fenomeen dat zij beschrijven, namelijk (een) religie, en de mogelijkheid dat bewegingen ('religies') zich gaan vormen naar de eisen die in een bepaalde definitie aan religie worden gesteld. Deze twee soorten gevolgen zijn analytisch te onderscheiden maar vertonen in de praktijk veel overlapping.

## 2. Reacties op religiedefinitiekritiek

In het eerste hoofdstuk van deze scriptie is gesteld dat religiedefinities niet waarde vrij, ‘neutraal’ en universeel toepasbaar zijn. Het definiëren van religie kent een specifieke geschiedenis en in het licht van deze geschiedenis moeten de religiedefinities worden beschouwd, stelde Talal Asad. Een historiserende en deconstruerende analyse van Clifford Geertz’ religiedefinitie bracht Asad tot de conclusie dat een universele definitie van religie niet kan bestaan, omdat de elementen in de definitie, en de relaties tussen deze elementen, historisch zijn bepaald maar ook doordat de definitie zelf en het definiëren op zich producten zijn van discursieve processen.<sup>112</sup> Uit deze argumentatie van Asad volgt dat het benoemen van een ‘essentie’ van religie niet mogelijk is. Wat wordt gezien als een essentie van religie, is in deze visie niet meer dan een beantwoording op de eisen die een specifieke tijd of situatie aan religie stelt. ‘Religie’ is dan geen neutrale term maar een machtsinstrument dat kan worden ingezet om religies op verschillende wijzen te vormen en te beïnvloeden.

Een gevolg van deze problematisering van religiedefinities is de vraag hoe ‘religie’, het onderwerp van religiewetenschappelijke en veel antropologische studies, dan moet worden benoemd. Welk object wordt bestudeerd door een religiewetenschapper als ‘religie’ ondefinieerbaar is? Moet de discipline religiewetenschappen worden opgedoekt naar aanleiding van de door Asad genoemde problemen, of kan dit worden omzeild?

In de afgelopen twee decennia hebben veel religiewetenschappers en antropologen zich over deze problematiek gebogen. Niet iedereen is het eens met Asads deconstructie van het concept ‘religie’. Sommige auteurs gaan in bepaalde mate mee met Asads problematisering maar trekken vervolgens hun eigen conclusies. Anderen zetten zich fel af tegen Asads deconstructivisme en stellen bijvoorbeeld dat essentialistische definities van religie wel degelijk mogelijk, en wellicht zelfs noodzakelijk, zijn. Caroline Schaffalitzky de Muckadell hangt deze laatste visie aan. Zij verdedigt essentialistische definities van religie door verschillende bezwaren tegen essentialisme te weerleggen. Bovendien stelt zij dat aan kritiek op religiedefinities vaak impliciete essentialistische ideeën over religie ten grondslag liggen.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 29.

<sup>113</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). ‘On Essentialism and Real Definitions of Religion’. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2). pp. 512-513.

Ook Martin Riesebrodt wijst kritiek van Asad en talrijke door hem beïnvloede wetenschappers op religiedefinities af, omdat hij vindt dat aanhangers van deze kritiek te eenzijdig focussen op een hegemonisch discours waarin religie zou worden gedefinieerd. Het definiëren van religie is een referentieel proces dat plaatsvindt tussen religies, religieuze personen en ‘derden’, stelt Riesebrodt, omdat religies elkaar herkennen en worden herkend op grond van overeenkomstige eigenschappen. Het gebruik van de categorie ‘religie’ kan volgens Riesebrodt worden gelegitimeerd door religie te zien als een ‘referentieel concept’, en niet als een discursief machtsmiddel.<sup>114</sup>

Op de deconstructivistische houding ten aanzien van religiedefinities kunnen dus verschillende punten van kritiek worden geformuleerd. In dit hoofdstuk worden veelvoorkomende punten behandeld en besproken aan de hand van twee in de bezwaren terugkerende kernthema’s. Het eerste thema is *essentialisme*. Asad stelt dat religiedefinities essentialistische uitspaken doen terwijl religie geen vaste essentie heeft. Anderen pleiten juist voor het bestaan van een essentie in religie(s) en vinden dat in religiedefinities een essentie mag worden genoemd. Ook kan worden gesteld dat het vormen van (impliciete) essenties inherent is aan het formuleren van een definitie. Het tweede onderwerp is *imperialisme*. Hoewel deze term in het eerste hoofdstuk slechts eenmaal is gevallen, is spelen ideeën over en beschuldigingen van imperialisme een belangrijke rol in kritiek op religiedefinities. Het achterliggende idee is dat ‘religie’ een westers construct is dan niet zomaar kan worden toegepast op andere situaties. Als ‘religie’ een lokale term is, schrijft Russell McCutcheon, is het toepassen van de term alsof het een ‘universele betekenis’ heeft dan een vorm van cultureel imperialisme?<sup>115</sup> Ook Moojan Momen geeft aan dat hij een verband ziet tussen religiedefinities en ‘westers cultureel imperialisme’.<sup>116</sup> De toepassing van bepaalde ‘westerse’ ideeën over religie op situaties die daarmee niet compatibel zijn, kan verschillende effecten hebben op de situatie die wordt beschreven. Ideeën over wat de essentie van religie zou moeten zijn kunnen worden geïmplementeerd, naar aanleiding waarvan religieuze personen religies (her)vormen. Een dergelijke gebeurtenis kan worden geïnterpreteerd als een vorm van imperialisme, dat in deze gedachtegang gericht is vanuit westerse, academische, christelijke en theologische instellingen op niet-westerse religies.

Voor deze tweedeling is gekozen omdat ideeën over verondersteld essentialisme in religiedefinities de inhoud van de definities raakt, terwijl kritiek op verondersteld

<sup>114</sup> Riesebrodt, M. (2003). “‘Religion’: Just Another Modern Western Construction?”. p. 2.

<sup>115</sup> McCutcheon, R.T. (2007). *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox. p. 19.

<sup>116</sup> Momen, M. (2009 [1999]). *Understanding Religion. A Thematic Approach*. Oxford: Oneworld Publications. p. 24.

imperialisme in religiedefinities voornamelijk de implicaties van de definities behandelt. Deze twee ‘-ismen’ raken en overlappen elkaar uiteraard, maar om de materie inzichtelijker te maken is het nuttig inhoud en implicaties te scheiden in deze bespreking. Essentialisme en imperialisme vormen de structuur van dit hoofdstuk. Aan de hand van beide onderwerpen komen academici aan bod die een ander licht op de problematiek omtrent religiedefinities laten schijnen dan wetenschappers als Asad en McCutcheon. In dit hoofdstuk worden geen oplossingen voor het probleem gepresenteerd maar wel reacties op de veelgehoorde kritiekpunten en analyses van deze reacties. Vermeende oplossingen voor de kwestie worden geopperd in hoofdstuk drie.

## 2.1 Essentialisme

In religiewetenschappen bestaat het idee dat definities van religie een transhistorische en transculturele essentie hebben, stelt Asad.<sup>117</sup> In een historiserende deconstructie van religiedefinities beargumenteert hij dat een universele definitie van religie niet kan bestaan omdat de definitie elementen en relaties bevat die specifiek zijn voor een bepaalde tijd en omdat de definitie zelf het historische product is van discursieve processen.<sup>118</sup> De definities suggereren dus dat religie een vaste, onveranderlijke en unieke essentie heeft, terwijl dit idee in feite ontstond onder invloed van negentiende-eeuwse ontwikkelingen in het protestants-christelijke West-Europa en Noord-Amerika. Asads stelling bestaat uit twee componenten: ten eerste dat religiedefinities een essentie van religie beogen te beschrijven en ten tweede dat dit essentialisme ongewenst is. Deze kritische visie op de inhoud van religiedefinities is niet geheel onomstreden. In deze paragraaf staan dan ook (indirecte) reacties op Asads stelling centraal. De volgende paragraaf behandelt implicaties van deze verondersteld essentialistische inhoud en de machtsstructuren die volgens onder andere Asad, McCutcheon en Timothy Fitzgerald daarmee verbonden zijn.

De kritiek op de inhoud van religiedefinities zou dus bestaan uit de volgende tweeledige stelling: religiedefinities 1) zijn essentialistisch zijn en 2) dit essentialisme in religiedefinities is slecht. Op deze stelling zijn twee ontkennende reacties te bedenken: men kan beargumenteren dat religiedefinities geen essentie van religie beschrijven of men kan stellen dat de definities inderdaad een essentie benoemen, maar dat dit geen kwalijke zaak is. Omdat in de literatuur meer voorbeelden te vinden zijn van auteurs die essentialisme in

---

<sup>117</sup> Asad, T. (1993). p. 29. Deze stelling is gebaseerd op het gebruik van religiedefinities tot en het begin van de jaren negentig van de twintigste eeuw.

<sup>118</sup> Zoals uitgebreid is beschreven in het eerste hoofdstuk van deze scriptie.

religiedefinities verdedigen dan van auteurs die stellen dat in definities überhaupt geen essentie wordt gegeven, ga ik hoofdzakelijk in op deze tweede reactie.

### 2.1.1 Twee veelvoorkomende bezwaren tegen essentialisme

Schaffalitzky de Muckadell verdedigt essentialisme in religiedefinities en stelt daarbij dat een essentialistische definitie van religie wenselijk, noodzakelijk en onvermijdelijk is. Kritiek op essentialistische religiedefinities richt zich vooral op de veronderstelde aanname dat een kern bestaat die alle religies delen. Daarnaast kan het tegelijkertijd beschrijvende en afbakenende karakter van essentialistische definities vragen oproepen.<sup>119</sup> De meeste critici stellen functionalistische of stipulatieve religiedefinities voor, omdat deze de aan essentialisme inherente problemen zouden ontwijken. Het concept ‘religie’ zou in een stipulatieve definitie worden ‘hervormd’ of van een nieuwe betekenis worden voorzien. Stipulatieve religiedefinities ‘determine the way in which a term such as religion is applied within a specific context’.<sup>120</sup> Aan zowel functionalistische als stipulatieve definitietypen liggen volgens Schaffalitzky de Muckadell echter essentialistische opvattingen over religie ten grondslag.<sup>121</sup>

Functionalistische religiedefinities en substantieve essentialistische religiedefinities worden vaak gezien als afzonderlijke definitietypen. Dit onderscheid wordt gemaakt door onder andere Momen en McCutcheon.<sup>122</sup> Klassieke functionalistische religiedefinities focussen op wat religie *doet* in plaats van op wat religie *is* en besteden aandacht aan bijvoorbeeld de machtsverhoudingen die religie kan creëren of aan de rol die religie in een samenleving kan hebben, zoals het creëren van sociale cohesie. Schaffalitzky de Muckadell stelt dat aanhangers van dergelijk functionalisme twee belangrijke zaken over het hoofd zien. Ten eerste is een functionalistische religiedefinitie in feite een essentialistische religiedefinitie. Als Marx religie definieert als ‘opium van het volk’, bijvoorbeeld, stelt hij dat de essentie van religie is dat het fungeert als opium van het volk.<sup>123</sup> Ten tweede is een functionalistische religiedefinitie onbevredigend omdat deze voornamelijk een beschrijving of een uitleg van (een deel van) religie is, en geen ‘classificatiecriterium’.<sup>124</sup> Een

<sup>119</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 497.

<sup>120</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 499.

<sup>121</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 497.

<sup>122</sup> Momen onderscheidt functionalistische, substantieve en symbolistische religiedefinities in zijn boek *Understanding Religion* (2009 [1999]). McCutcheon besteedt in *Studying Religion* (2007) twee hoofdstukken aan respectievelijk een essentialistische benadering en een functionalistische benadering van religie.

<sup>123</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 498.

<sup>124</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 498.

functionalistische religiedefinitie kan dan ook volgens Schaffalitzky de Muckadell geen alternatief zijn voor een essentialistische religiedefinitie, die wel kan classificeren.

Ook stipulatieve religiedefinities hebben tekortkomingen, stelt Schaffalitzky de Muckadell. Onder ‘stipulatief definiëren’ verstaat zij het bepalen van de manier waarop een term als religie wordt gebruikt binnen de specifieke context van de religiewetenschappelijke discipline. Het gebruik van een term bepaalt dan dus de betekenis en inhoud van de betreffende term. Als echter een stipulatieve religiedefinitie wordt gegeven waarin religiewetenschappers zich niet kunnen vinden, zullen zij zich volgens Schaffalitzky de Muckadell waarschijnlijk geroepen voelen de definitie te wijzigen. Het idee dat een stipulatieve definitie niet klopt en de rechtvaardiging van de wijziging gaan beiden uit van een essentialistische visie op religie, stelt zij.<sup>125</sup> Het idee bestaat dan immers dat een *betere* beschrijving van religie mogelijk is, en dus dat er een bepaalde kern kan worden benaderd. Een stipulatieve religiedefinitie zou dus zijn gebaseerd op essentialistische opvattingen over religie.

In het vervolg van haar artikel betoogt Schaffalitzky de Muckadell onder meer dat een prototypische benadering van religie, waarbij veronderstelde verwantschap tussen religies wordt bestudeerd, ook het gebruik en de noodzaak van een essentialistische religiedefinitie niet uitsluit.<sup>126</sup> Essentialisme zou in de beschrijving en bestudering van religie dus noodzakelijk en nuttig zijn. Toch wordt essentialisme veel bekritiseerd. Voordat zij een eigen essentialistische religiedefinitie oppert, behandelt Schaffalitzky de Muckadell de volgende drie veelvoorkomende bezwaren tegen essentialisme. Ten eerste gaat een essentialistische benadering voorbij aan de veranderlijkheid en onbepaaldheid van religie. Ten tweede zijn religiedefinities nooit neutraal maar worden zij gemotiveerd door politieke, morele en religieuze conflicten. Ten derde zijn religies sociale constructen, terwijl een essentialistische religiedefinitie een metafysische realiteit suggereert. Omdat het tweede bezwaar voornamelijk ingaat op veronderstelde implicaties van een (essentialistische) religiedefinitie, wordt dit bezwaar behandeld in paragraaf 2.2. De reactie van Schaffalitzky de Muckadell op het eerste en het derde bezwaar worden in deze paragraaf uiteengezet.

Een essentialistische religiedefinitie zou voorbijgaan aan de veranderlijkheid en onbepaaldheid van religie, luidt het eerste bezwaar. Religies veranderen continu doordat onder meer rituelen en interpretaties continu veranderen. Bovendien worden verschillende tradities met elkaar gecombineerd door aanhangers. Religies zijn dus niet statisch en hebben

---

<sup>125</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 499.

<sup>126</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 502.

ook geen vastgestelde inhoud.<sup>127</sup> Religies zijn daarentegen veranderlijk en aanhangers passen hun tradities aan de omstandigheden waarin zij leven aan. De zestiende-eeuwse protestantse Reformatie en het ontstaan van tradities als sikhisme en baha'i zijn hiervan heldere voorbeelden. Hoe kan dan een essentie van religie worden benoemd?<sup>128</sup> Volgens Schaffalitzky de Muckadell worden in dit bezwaar twee verschillende categorieën met elkaar verward. Het gegeven dat religieuze tradities (de eerste categorie) veranderen, hoeft niet te betekenen dat ook de categorie 'religie' (de tweede categorie) verandert.<sup>129</sup> Het probleem met het definiëren van religie is, zo stelt Schaffalitzky de Muckadell, niet het concept religie zelf, maar de wens van definitie-opstellers om een heldere en eenduidige definitie op te stellen. Vage ideeën en concepten horen binnen een definitie van religie, omdat religie zelf vele grensgevallen en grijze gebieden kent. Men moet, volgens Schaffalitzky de Muckadell, af van het idee dat 'a vague concept is always replaceable by a clear-cut concept with a simple, clear-cut definition'.<sup>130</sup>

Het tweede bezwaar waarop in deze paragraaf wordt ingegaan, luidt dat een essentialistische religiedefinitie metafysisch realisme impliceert, terwijl in feite religie een sociaal construct is.<sup>131</sup> Metafysisch realisme met betrekking tot religie houdt in dat men ervan uitgaat dat religie kan worden ontdekt en niet wordt uitgevonden. Het zou dan dus mogelijk kunnen zijn dat iemand religieus is zonder dat zelf te weten. Een constructivistische houding daarentegen ziet religie niet als een op zichzelf bestaand en onafhankelijk object maar als de optelsom van verschillende conceptualiseringen. Volgens Schaffalitzky de Muckadell sluit een constructivistische visie op religie een essentialistische religiedefinitie echter niet uit.<sup>132</sup> Ter illustratie van deze stelling geeft zij het voorbeeld van onkruid. Onkruid kan worden gedefinieerd als begroeiing die ergens groeit waar zij niet hoort te groeien. De bestempeling van een plant als 'onkruid' hangt dus af van de plek waar deze plant groeit. Of een bepaalde plek 'geschikt' is voor een bepaalde plant, is een menselijke keuze die afhankelijk is van allerlei factoren. Hierdoor lijkt de definitie van onkruid bij uitstek een voorbeeld van constructivisme. Toch kan, met behulp van deze constructivistische definitie, een essentie van onkruid worden benoemd: onkruid groeit op een plek waar het niet hoort. Dat het woord 'hoort' een menselijke keuze inhoudt, tast deze essentie niet aan. In feite zijn constructivisme

---

<sup>127</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 502.

<sup>128</sup> Volgens Schaffalitzky de Muckadell is dit idee impliciet aanwezig in Asads kritiek op religiedefinities.

<sup>129</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 503.

<sup>130</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 504.

<sup>131</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). pp. 505-506.

<sup>132</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 506.

en essentialisme dus twee verschillende zaken die elkaar niet uitsluiten, stelt Schaffalitzky de Muckadell.

## **2.2 Imperialisme**

Essentialistische religiedefinities kunnen nauw kunnen samenhangen met de uitoefening van macht, is gesteld in het eerste hoofdstuk. Deze machtsuitoefening kan zich op twee wijzen manifesteren. Definities zelf kunnen invloed uitoefenen op hetgeen zij beschrijven door als een normatief doel te fungeren. Religies vormen zichzelf naar aanleiding van de in de definities genoemde criteria. Ter illustratie kunnen negentiende-eeuwse hindoeïstische hervormingen worden beschouwd. Tegelijkertijd heeft de keuze om een verschijnsel wel of niet te bestempelen als een religie veel gevolgen voor de positie van dit verschijnsel in de samenleving, zo blijkt uit het in paragraaf 1.3 genoemde voorbeeld van de retoriek van de PVV.

Deze specifieke visie op religiedefinities en de daaraan verwante gevolgen is, net als de kritiek op een essentialistische inhoud van religiedefinities, niet onomstreden. In deze paragraaf worden dan ook andere visies op deze veronderstelde effecten van religiedefinities besproken. Daartoe ga ik in op twee verschillende stellingen die de boventoon voeren in de veronderstelde gevolgen van religiedefinities: ten eerste dat religiedefinities een eenzijdig machtsdiscours zijn en ten tweede dat zij worden gebruikt als politieke machtsinstrumenten. Hoewel deze twee onderwerpen grote overeenkomsten lijken te vertonen – beide onderwerpen bespreken de macht die religiedefinities hebben – verschillen ze in bepaalde mate van elkaar. Iemand die religiedefinities beschouwt als machtsdiscours, hoeft niet automatisch in religiedefinities een politiek machtsmiddel te zien. Daarnaast bespreekt het eerste onderwerp de effecten die religiedefinities zelf kunnen hebben op religie terwijl het tweede ingaat op de manier waarop mensen religiedefinities zouden kunnen inzetten voor hun eigen doeleinden. Uiteraard kunnen ‘religiedefinities als machtsdiscour’ en ‘religiedefinities als politiek machtsinstrument’ elkaar overlappen.

### **2.2.1 Cognitief imperialisme en cultureel imperialisme**

Essentialistische of substantieve religiedefinities hebben, in de ogen van sommigen, een imperialistische uitwerking. Zo schrijft Momen dat niet-christelijke religies in de twintigste eeuw zich hebben gevormd naar een ‘verwachtingspatroon’ dat in religiedefinities en opvattingen over religie werd gepresenteerd en dat was gebaseerd op christelijke



uitgangspunten. De hervormingen waren, zo schrijft hij, geen ‘natural product of these religions themselves but rather something imposed from the West in modern times’.<sup>133</sup> De hervormingen die werden ingevoerd vormden tegelijkertijd zowel een verdediging tegen als een reactie op ‘what has been termed ‘Western cultural imperialism’’.<sup>134</sup> Momen spreekt dus van een ‘cultureel imperialisme’ als het gaat om de implicaties van zogenaamd waardevrije en essentialistische religiedefinities. Impliciet geldt dit ook voor Asad aangezien hij stelt dat religiedefinities niet transhistorisch en transcultureel zijn omdat definities worden opgesteld binnen een specifieke culturele en historische context.<sup>135</sup> Als personen het tegendeel beweren, en dus stellen dat religiedefinities weldegelijk een transculturele en transhistorische essentie hebben, ontkennen zij de culturele bepaaldheid van de definities en daardoor ook de invloeden die de definities als producten van een specifieke culturele context kunnen hebben op (andere) culturen.

Omdat twintigste-eeuwse westerse religiedefinities zich in zijn ogen veelal richten op cognitieve aspecten van religie, spreekt Asad echter niet van een ‘cultureel imperialisme’, zoals Momen dat wel doet, maar van de nadruk op een cognitief religiebegrip in religiedefinities. Geertz heeft een cognitieve notie van religie, stelt Asad, omdat Geertz uitgaat van het bestaan van een cognitief verband als link tussen religieuze theorie en praktijk. Zinsdelen als ‘formulating conceptions of a general order of existence’ geven, zoals in hoofdstuk één is beargumenteerd, een grote benadrukking van cognitiviteit, eventueel ten koste van andere elementen in een religie. Volgens Asad is er echter sprake van een verband dat bestaat uit een continue bemiddeling tussen en interventie van definiërende discoursen, interpreteren en uitsluiten.<sup>136</sup> Hij noemt expliciet dat dit geen cognitief verband is dat zich afspeelt ‘in the mind’, maar een zich ‘in the world’ bevindend proces.<sup>137</sup>

Fitzgerald gaat een stap verder dan Asad als hij stelt dat religiedefinities een vorm zijn van ‘cognitieve hegemonie’.<sup>138</sup> Religiewetenschappen en theologie zouden twee verschillende ‘levels of intellectual activity’ moeten zijn maar worden volgens hem momenteel op conceptueel en institutioneel niveau religiewetenschappen gedomineerd door theologie.<sup>139</sup> Daardoor is de westerse religiewetenschappelijke discipline gebaseerd op ideologisch en theologische standpunten die cognitieve overtuigingen in religie veronderstellen, benadrukken

<sup>133</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 24. Voorbeelden van dergelijke hervormingen zijn genoemd in paragraaf 1.3.

<sup>134</sup> Momen, M. (2009 [1999]). p. 24.

<sup>135</sup> Asad, T. (1993). pp. 28-29.

<sup>136</sup> Asad, T. (1993). p. 44.

<sup>137</sup> Asad, T. (1993). p. 44.

<sup>138</sup> Fitzgerald, T. (1997). ‘A Critique of “Religion” as a Cross-cultural Category’. In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 9 (2). p. 99.

<sup>139</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 97.

en bevoordelen. Religie-definities en daaruit voortkomend onderzoek zijn in Fitzgeralds ogen een vorm van cognitieve machtsuitoefening en een ideologisch project: '[T]he concept of religion and religions as genuine objects of knowledge in the world, and religious studies as a distinct set of methodologies, is an ideological assertion which strives to recreate the Other in its own image.'<sup>140</sup>

Twee 'imperialismesoorten' kunnen dus worden onderscheiden als de invloed van essentialistische religie-definities wordt besproken: cultureel imperialisme en cognitief imperialisme. In beide gevallen staat een ongelijke machtsverhouding centraal tussen enerzijds religiewetenschappen en religie-definities en anderzijds de religie of religieuze beweging die wordt bestudeerd. Cultureel imperialisme zoals hierboven uitgelegd lijkt zich vooral te richten op de effecten van een essentialistische definitie op de religie die wordt beschreven.<sup>141</sup> Deze effecten hoeven geen 'eenrichtingsverkeer' te zijn: religies kunnen ook van binnenuit vormen of hervormen naar aanleiding van religie-definities. Uiteraard kunnen religie-definities op hun beurt ook worden beïnvloed door (niet-christelijke) religies.<sup>142</sup> In de bespreking van cognitief imperialisme worden voornamelijk de visie van de opsteller van de definitie en de inhoud van de definitie een centrale rol gegeven.

Ondanks verschillen tussen cognitief imperialisme en cultureel imperialisme bestaat een nauw verband tussen de twee termen. Beide vormen vullen elkaar aan: cognitief imperialisme focust op de inhoud van de definitie, cultureel imperialisme op de uitwerking van de inhoud op hetgeen wordt beschreven én op de omgang van religieuze mensen met religie-definities. Het is niet zo dat cognitief imperialisme stopt waar cultureel imperialisme begint. In mijn ogen hangt de keuze voor het gebruik van een van beide termen in grote mate af van iemands algemene wereldbeeld. Hebben mensen vrije wil of *agency* of worden zij volledig bepaald door andere factoren buiten hun bereik om? Als een wetenschapper ervan is overtuigd dat mensen een bepaalde *agency* hebben waardoor zij zelf actief reageren op de eisen die religie-definities aan hun religie stellen en zo in staat zijn in wisselwerking te staan met religie-definities, zal de term 'cultureel imperialisme' passender zijn. Als de wetenschapper in kwestie daarentegen van mening is dat er vooral sprake is van een eenzijdige beïnvloeding van religie door religie-definities omdat de definities zich voornamelijk richten op cognitieve aspecten in religie, zal eerder worden gesproken van 'cognitief imperialisme'. De wisselwerking waarvan in Asads en Momens beschrijving van

---

<sup>140</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 98.

<sup>141</sup> Zie voor een uitgebreide verhandeling over implicaties van essentialistische religie-definities paragraaf 1.3.

<sup>142</sup> Dit onderwerp wordt in deze scriptie verder niet uitgediept.

culturele invloeden van religiedefinities sprake lijkt te zijn, lijkt in Fitzgeralds idee van cognitieve hegemonie niet te bestaan. De termen cultureel imperialisme en cognitief imperialisme kunnen allebei worden gebruikt, afhankelijk van de uitgangspunten van de betreffende betoer. De woordkeuze van een wetenschapper is veelzeggend.

### 2.2.2 Religiedefinities zijn geen eenzijdig machtsdiscours

Ondanks dit verschil delen de termen ‘cognitief imperialisme’ en ‘cultureel imperialisme’ een belangrijk uitgangspunt: met behulp van religiedefinities wordt macht uitgeoefend op de verschijnselen die worden beschreven. Deze positie is echter ver van onomstreden. Zo stelt Riesebrodt dat het concept ‘religie’ niet per se een modern westers concept is dat te pas en te onpas wordt toegepast op niet-westerse of niet-moderne culturen.<sup>143</sup> ‘I reject the postmodern critique of a universal concept of religion’, schrijft hij. ‘In all ages people have distinguished interaction with superhuman powers from other forms of action.’<sup>144</sup> Naar aanleiding van Asads kritiek op religiedefinities is volgens Riesebrodt een urgent probleem ontstaan voor religiewetenschappers. Zij staan voor de volgende vraag: ‘[W]hat is the object of study for the sociology of religion or the history of religion if “religion” cannot be used universally, or when the term refers to endlessly changing phenomena?’<sup>145</sup> Academici kunnen twee mogelijke posities aannemen ten aanzien van deze kwestie. Ten eerste zou men het concept ‘religie’ volledig kunnen afschaffen en vervangen door andere, wellicht beter passende concepten (zoals ‘cultuur’ of ‘filosofie’). Ten tweede zou men op zoek kunnen gaan naar een rechtvaardiging van het concept ‘religie’, waarin de kritische aantekeningen een plek hebben zonder dat het concept meteen moet worden afgeschaft.<sup>146</sup> De eerste optie is volgens Riesebrodt gedoemd te mislukken en daarom poogt hij een legitimering te geven voor het gebruik van het concept ‘religie’: ‘I propose to counter the discursive deconstruction of religion as a universal concept with its “referential” legitimation.’<sup>147</sup> De term ‘religie’ en het gebruik daarvan representeren in zijn ogen geen eenzijdig machtsdiscours, maar ontleen hun bestaansrecht aan een ‘referentiële legitimering’:

I suggest that actors and institutions usually referred to as “religious” by academic disciplines actually tend to recognize each other and are recognized by third parties as

<sup>143</sup> Riesebrodt, M. (2010). *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press. p. xii en Riesebrodt, M. (2003). “Religion: Just Another Western Construction?” p. 15.

<sup>144</sup> Riesebrodt, M. (2010). p. xii.

<sup>145</sup> Riesebrodt, M. (2003). pp. 1-2.

<sup>146</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 2.

<sup>147</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 2.

being similar across historical and cultural boundaries, and express this perceived similarity in the ways they relate to each other.<sup>148</sup>

Riesebrodt verzet zich tegen de ‘discursieve deconstructie’ van religie zoals door Asad wordt uitgevoerd.<sup>149</sup> Afwijkend van deze zienswijze, waarin religie wordt neergezet als een modern westers concept, hanteert Riesebrodt een naar eigen zeggen ‘perspectivistische benadering’.<sup>150</sup> Centraal in deze benadering staat het uitgaan van een pluraliteit van stemmen en uitdrukkingsvormen. In de discursieve benadering van religie wordt een ‘hegemonische status’ toegeschreven aan linguïstische constructies van religie. Riesebrodt vindt dat daarin voorbij wordt gegaan aan de meerstemmigheid van de ‘religieuze constellatie’, dat bestaat uit ‘a plurality of perspectives on “religion” conditioned by typical locations in a social structure’.<sup>151</sup> Met andere woorden: door alleen te richten op een eenzijdig machtsdiscours gaat men voorbij aan de veelzijdigheid van religie en aan de verschillende houdingen en acties van mensen binnen een religie. De meerstemmigheid bestaat uit onder meer de verschillende sociale groepen waartoe mensen behoren en de verschillende historische, geografische en culturele contexten waarbinnen mensen hun religie beleven. Mensen zullen, zo schrijft Riesebrodt, altijd de aspecten benadrukken die voor hen zelf het meest relevant zijn. Deze verschillende facetten leveren uiteenlopende perspectieven op ‘religie’ op. Als al deze perspectieven een plaats krijgen in het onderzoek naar het concept ‘religie’ en het gebruik daarvan, vormen zij volgens Riesebrodt ‘the foundation of a rather broad and diffuse notion of “religion” that refers to religious institutions, actors, and practices in their complexity’.<sup>152</sup>

Verschillende instituten en actoren die worden bestempeld als ‘religieus’ herkennen elkaar vaak als zodanig, ook als zij niet eerder in contact waren met elkaar. Ook derden herkennen ‘religieuze’ fenomenen. Blijkbaar bestaan tussen de fenomenen bepaalde overeenkomsten. Religies ontstaan en bestaan in een wederzijdse interactie, die vorm krijgt in bijvoorbeeld polemieken, syncretisme en wederzijdse inspiratie. Riesebrodt illustreert zijn stelling met voorbeelden veelal uit een premoderne en niet-westerse context, want: ‘[b]ecause critics have claimed that religion is a modern western concept, I will choose examples primarily from pre-modern and non-western societies’.<sup>153</sup>

---

<sup>148</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 2.

<sup>149</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 1.

<sup>150</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 3.

<sup>151</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 3.

<sup>152</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 3.

<sup>153</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 3.

Elke religie heeft polemieken contrasten en verschillen nodig om zichzelf helder te kunnen definiëren.<sup>154</sup> In polemieken kunnen mensen zich in intrareligieuze context afzetten tegen andere religies. ‘Vage ideeën’ worden in een polemische situatie omgevormd tot een religie, stelt Riesebrodt bijvoorbeeld over de ontstaansgeschiedenis van de islam. Deze religie verhiel zich tot het jodendom en het christendom als volgt: enerzijds werden de twee oudere religies gezien als Religies van het Boek, anderzijds als polytheïsten. In deze polemische relatie werd islam gedefinieerd. Zo worden christenen en joden opgeroepen uit te komen voor ‘waarheid’ in soera 3:64-65:

Zeg: “Mensen van het boek! Komt tot een uitspraak die voor jullie en voor ons gezamenlijk juist is. Dat wij alleen God dienen, dat wij niets aan Hem als metgezel toevoegen en dat wij elkaar niet tot heren naast God nemen.” Als zij zich echter afkeren, zeg dan: “Getuigt dat wij [aan God] onderworpenen zijn.” Mensen van het boek! Waarom twisten jullie over Ibrahiem. De Taura en de Indjiel waren toch pas na hem neergezonden! Hebben jullie dan geen verstand?<sup>155</sup>

Joden en christenen worden gewezen op de grond die zij met elkaar en met moslims delen, namelijk Ibrahiem/Abraham. In het citaat is duidelijk dat een bepaalde verwantschap tussen enerzijds moslims en anderzijds joden en christenen wordt aangenomen. Ook een polemische inhoud is duidelijk: er zijn meningsverschillen en de aangesprokenen worden uitgedaagd zich uit te laten over waar ze nu echt voor staan. In vers 66 wordt bovendien gesteld dat de mensen van het boek ‘geen kennis’ hebben. Toch worden zij herkend als religieuze personen. Uit bepaalde polemieken blijkt dat het jodendom en het christendom werden herkend en erkend als religies.<sup>156</sup>

Men kan zich afvragen in hoeverre Riesebrodt meent dat door deze polemieken de vorming van *de islam* plaatsvond. Hoewel hij pleit voor een veelzijdig begrip van religie, waarbij ruimte is voor meerstemmigheid en verschillende perspectieven, en lijkt hij in dit voorbeeld zeer te focussen op dogmatiek - namelijk ‘Religies van het Boek’ en ‘polytheïsme’ – en zonder ook aandacht te besteden aan verschillende praktijken, ervaringen en opvattingen binnen islamitische tradities. De eenzijdige visie die hij Asad en de zijnen verwijt, lijkt Riesebrodt hier dus zelf ook te hebben. Daarnaast lijkt de focus die Riesebrodt in dit voorbeeld legt op dogmatiek en geloofsovertuigingen een goed voorbeeld te zijn van wat

<sup>154</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 4.

<sup>155</sup> Soera 3:64-65 in Leemhuis, F. (vertaler) (2007 [1989]). *De Koran*. Houten: Uitgeverij Unieboek BV.

<sup>156</sup> Riesebrodt stelt dit aan de hand van teksten van Ali Tabari (negende eeuw C.E.).

volgens Asad de westerse protestant-christelijke religiewetenschappelijke focus behelst. Enerzijds is Riesebrodts aandacht voor dogmatiek in dit specifieke geval begrijpelijk, gezien de dogmatische aard van de polemieken die als bronnen dienen. Anderzijds vereist zijn perspectivistische benadering dat hij erkent dat de waarde die mensen toekennen aan dogma's per persoon of groep zeer kan verschillen. Voorzichtigheid is dus geboden bij uitspraken over *de* vorming van *de* islam door polemieken (of door wat dan ook).

Ook binnen niet-abrahamitische religies vindt Riesebrodt diverse voorbeelden van een referentieel religieconcept. Het volgende voorbeeld spreekt van religieus syncretisme en wederzijds 'lenen' van ideeën. De relatie tussen boeddhisme, taoïsme en confucianisme is vaak polemisch geweest maar regelmatig ook syncretisch.<sup>157</sup> Zo ontstond in het taoïsme een leer waarin werd gesteld dat het boeddhisme en het taoïsme dezelfde oorsprong hebben, naar aanleiding van de introductie van boeddhisme in China.<sup>158</sup> In de veertiende eeuw benadrukte de Chinese Ming-keizer Taizu (1368-1398) dat confucianisme, boeddhisme en taoïsme compatibel waren. In Japan brachten pragmatische keizers een synthese teweeg tussen shinto, dat de keizerlijke macht legitimeerde, en boeddhisme, dat machtscentralisatie kon bewerkstelligen. Uit deze voorbeelden blijkt, ook als zij zijn gemotiveerd door politieke of economische belangen, dat de personen in kwestie de verschillende 'religies' daadwerkelijk herkenden als religies.<sup>159</sup> Bovendien bevestigen de voorbeelden dat de verschillende religies elkaar waarnamen als 'soortgenoten'.

In al deze gevallen is geen sprake van de vorming van religie doordat westerse, moderne religie-definities werden toegepast. Deze religies herkenden elkaar en werden herkend als religie. 'Without belittling the impact of Western colonialism,' schrijft Riesebrodt, 'I find suggestions that the West "invented" Hinduism, Confucianism, or Buddhism quite exaggerated and inappropriate.'<sup>160</sup>

Het concept 'religie' is volgens Riesebrodt dus geen eenzijdig machtsdiscours maar een referentieel concept dat moet worden benaderd vanuit een perspectivistische houding. In deze perspectivistische visie worden heel andere implicaties aan het concept 'religie' verbonden dan in een discursieve en deconstructieve benadering van het concept. Een aanhanger van het 'referentiële concept' zal zich bijvoorbeeld niet kunnen vinden in de in het eerste hoofdstuk beschreven implicaties van religie-definities. Omdat Riesebrodts verzet tegen

---

<sup>157</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 9.

<sup>158</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 9. Riesebrodt verwijst naar Ch'en, K. (1973). *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>159</sup> Maatregelen die worden getroffen door heersers zijn een uiting van een 'underlying system of classification that is quite compatible with the concept of "religion"'. (Riesebrodt, M. (2003). p. 14.)

<sup>160</sup> Riesebrodt, M. (2003). p. 16.

de visie op het concept religie als een hegemonisch discours vooral gevolgen heeft voor de veronderstelde implicaties van religiedefinities, wordt zijn stelling in deze paragraaf behandeld.

Riesebrodt probeert het idee te weerleggen dat een westers religieconcept niet-westerse ‘religies’ vormt en heeft gevormd door macht uit te oefenen. Daarmee staat hij in een traditie van verdediging van het concept ‘religie’ als geldige categorie door te stellen dat religie overal een bepaalde betekenis heeft of dat overal mensen ‘religie’ herkennen.<sup>161</sup> Riesebrodt haalt talloze voorbeelden aan om zijn stelling te onderbouwen. Deze werkwijze is anders dan die van Asad (en met Asad andere ‘discursieve deconstructivisten’), die een overkoepelende analyse van het concept ‘religie’ uitvoert. Waarschijnlijk zal Asad niet ontkennen dat bijvoorbeeld het boeddhisme is beïnvloed door het hindoeïsme, maar dat doet niets af aan zijn stelling dat religies worden gevormd door ideeën over religie en dat bepaalde dominante ideeën over religie zijn gekleurd door typisch westers denken. Bovendien lijkt Riesebrodt de op meerstemmigheid en veelzijdigheid binnen religieuze tradities gerichte perspectivistische benadering die hij voorstaat te vergeten als hij in verschillende voorbeelden zich voornamelijk focust op dogmatische aspecten van religie. Met deze focus lijkt hij de traditie van bevoordeling van het verstand en dogmatiek voort te zetten.

Riesebrodts theorie verschaft waardevolle inzichten over de veelheid van ‘religieuze’ fenomenen of verschijnselen en de manieren waarop mensen kunnen omgaan daarmee. Ook zijn afwijzing van een ‘eenzijdige’ machtsuitoefening van ‘westerse religiedefinities’ op allerlei ‘niet-westerse’ situaties is zeer nuttig omdat hij op die manier *agency* teruggeeft aan mensen, fenomenen en situaties die deze in een zeer ‘strikt’ discursief deconstructivisme wellicht kwijt raken. Tegelijkertijd zijn deze stellingnames niet voldoende om de invulling en werking van het concept ‘religie’ zoals Asad deze heeft blootgelegd te weerleggen.

### **2.2.3 Religiedefinities zijn geen politieke machtsinstrumenten**

Een ander bezwaar tegen de verondersteld imperialistische uitwerking van essentialistische religiedefinities wordt gegeven door Schaffalitzky de Muckadell. In de vorige paragraaf is haar weerlegging van twee veelvoorkomende bezwaren die zich voornamelijk richtten op de inhoud van essentialistische definitie behandeld. Een derde objectie die door Schaffalitzky de Muckadell wordt weerlegd, gaat in op de veronderstelde implicaties van essentialisme in religiedefinities. Dit bezwaar wordt dan ook in deze paragraaf behandeld.

---

<sup>161</sup> Bergunder, M. (2014). ‘What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies’. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, 26. p. 252.

Centraal in dit bezwaar staat de gesuggereerde onmogelijkheid van religie-definities om neutraal of een objectieve afbakening te zijn. Religies benoemen geen unieke, onveranderlijke essentie maar zijn in plaats daarvan instrumenten voor de uitoefening van politieke en sociale macht. De argumentatielijn van Asad is hierin helder terug te zien: definities worden opgesteld in specifieke contexten en bieden daarom een antwoord op de vragen die in die contexten spelen in plaats van een algemeen geldende beschrijving van religie te geven. Schaffalitzky de Muckadell vat de houding als volgt samen: ‘[Definitions of religion] are motivated by political, moral, or religious conflicts over access to, for instance, public recognition as well as the legal and economic advantages, which in many countries accompany an official recognition as religion’.<sup>162</sup>

Als het klopt dat religie-definities instrumenten zijn om politieke of sociale macht mee uit te oefenen, zouden alle wetenschappers die zich bezighouden met religie en religie-definities deel uitmaken van dit machtsspel, ‘the politics of defining religion’.<sup>163</sup> Alle wetenschappers hebben een plaats in dit proces en zouden dat volgens Massimo Introvigne moeten inzien: ‘Scholars should [...] be able to perceive themselves as social actors, and their findings as culturally conditioned, at least by their interest in protecting their own field from amateurs and in claiming their social relevance.’<sup>164</sup> Daarmee valt het klassieke onderscheid tussen *insiders* en *outsiders* in de religiewetenschappen weg. Elke wetenschapper is dan een ‘academische *insider*’ wiens definities worden zeer gekleurd door persoonlijke, politieke, niet-wetenschappelijke invloeden. Essentialistische religie-definities die worden opgesteld door deze academici zijn dan dus instrumenten in dit machtsspel en geen neutrale beschrijvingen van religie.

Schaffalitzky de Muckadell is er daarentegen van overtuigd dat wetenschappers wel degelijk beschikken over ‘general informed opinions on what religion is and is not’.<sup>165</sup> Daarnaast kunnen religiewetenschappers onderbouwd advies geven aan onder andere politici, bijvoorbeeld om het gebruik van ‘gebrekkige’ definities te voorkomen die bijvoorbeeld nieuwe vormen van religiositeit uitsluiten.<sup>166</sup> Wetenschappers zouden, stelt zij, goed in staat

<sup>162</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 504.

<sup>163</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 504. De term ‘the politics of defining religion’ is afkomstig van James Beckford: Beckford, J.A. (1999). ‘The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-For-Granted Institution to a Contested Resource’. In: Platvoet, J.G. en A.L. Molendijk (eds.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*. Leiden: Brill. pp. 23-40.

<sup>164</sup> Introvigne, M. (1999). ‘Religion as Claim. Social and Legal Controversies.’ In: Platvoet, J.G. en A.L.

Molendijk (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. p. 69.

<sup>165</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 505.

<sup>166</sup> Zij gaat verder niet in op welke definities dit zouden kunnen zijn, maar vroegtijdigste-eeuwse religie-definities, zoals de in hoofdstuk één genoemde definitie van Stanley Cook, zouden hiervan in mijn ogen een goed voorbeeld kunnen zijn.



zijn om uitspraken over religie te doen zonder dat daarbij politieke motieven of machtsmotieven een rol hoeven te spelen. Sterker nog, Schaffalitzky de Muckadell meent dat politieke implicaties van een definitie de definitie zelf geen politiek machtsmiddel maken: ‘I suggest that the “politics of defining religion” is not really about differing views on the definition of religion. Instead, the political controversies stem primarily from disagreements over which organizations should receive certain benefits.’<sup>167</sup>

De afkeer van essentialisme onder constructivistische religiewetenschappers is volgens Schaffalitzky de Muckadell veroorzaakt door de wens religiewetenschappen te scheiden van apologetische theologie. Zo betoogt Asad dat Geertz’ religiedefinitie eisen stelt aan religie die kenmerkend zijn voor Europees christendom en stellen ook Fitzgerald en McCutcheon dat veel religiedefinities impliciet theologische interpretatiekaders hebben.<sup>168</sup> In het verleden zijn essentialistische religiedefinities opgesteld die theologische achtergronden of agenda’s hadden, erkent Schaffalitzky de Muckadell. Dergelijke definities kunnen inderdaad ook worden gezien als machtsinstrumenten. Dat betekent echter niet dat alle essentialistische religiedefinities moeten worden afgeschaft:

[S]eparate issues should be kept separate: if theological views of the essential features of religion are wrong and if proponents of such views tailor definitions to their political purposes, then this is the matter that should be addressed. Inadequate definitions should be replaced with better definitions, not with the abolition of real definitions all together.<sup>169</sup>

### 2.3 Conclusie

Essentialisme in religiedefinities wordt vaak bestreden omdat de aanname dat alle religies een (tijdloze) kerneigenschap delen onmogelijk is. Zo stelt Asad dat een universele kern van religie niet bestaat. Ook het tegelijkertijd beschrijvende en afbakende karakter van deze definities is omstreden. In plaats van essentialistische religiedefinities stellen wetenschappers volgens Schaffalitzky de Muckadell stipulatieve of functionalistische religiedefinities voor. Zij beargumenteert echter dat deze definitietypen een essentialistische grondslag kennen of impliciet uitgaan van een essentialistische visie op religie.

---

<sup>167</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 505.

<sup>168</sup> Respectievelijk: Asad, T. (1993). pp. 43-48; Fitzgerald, T. (1997). pp. 91-93; McCutcheon, R.T. (2007). pp. 36-37. Zie ook het eerste hoofdstuk van deze scriptie.

<sup>169</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 505.

Twee veelvoorkomende bezwaren tegen essentialisme zijn dat essentialisme ten onrechte voorbijgaat aan de veranderlijkheid van religieuze tradities en dat essentialisme uitgaat van een metafysisch realisme, terwijl ‘religie’ eigenlijk een sociaal construct is. Schaffalitzky de Muckadell weerlegt het eerste bezwaar door te stellen dat de veranderlijkheid van afzonderlijke religies niet betekent dat ook de categorie ‘religie’ moet veranderen. Bovendien zijn vage ideeën en concepten binnen een religiedefinitie niet verkeerd, vindt zij. ‘Religie’ kent nu eenmaal grijze gebieden en onduidelijke grenzen en grensgevallen. Met betrekking tot het tweede bezwaar stelt Schaffalitzky de Muckadell dat constructivisme en essentialisme elkaar niet hoeven uit te sluiten.

Deze twee tegenargumenten bieden nieuwe perspectieven over de problematiek maar zijn niet overtuigend. Zo vraag ik mij af hoe essentialisme in de praktijk te rijmen valt met vage concepten, grensgevallen en grijze gebieden. Als in een religiedefinitie een essentie van religie wordt benoemd, en dat is wat een ‘essentialistische religiedefinitie’ doet, lijkt mij dat er maar tot beperkte hoogte ruimte is voor vage, grijze grenzen. Te stellen dat essentialisme wenselijk en noodzakelijk is in religiedefinities en tegelijkertijd te zeggen dat men af moet van het idee dat een eenduidige definitie mogelijk is, klinkt paradoxaal. Als een bepaald definitietype een eenduidig beeld van ‘religie’ zou moeten scheppen, zou het een essentialistische religiedefinitie zijn. In dit definitietype wordt immers gepoogd onveranderlijke en onmisbare eigenschappen van religie te benoemen.

De implicaties van essentialistische religiedefinities die werden geschetst in hoofdstuk één zijn niet onomstreden. In deze paragraaf zijn verschillende bezwaren tegen de aanname dat essentialistische religiedefinities onwenselijke effecten kunnen hebben op ‘religie’ gegeven. Daartoe werden cultureel imperialisme en cognitief imperialisme van elkaar gescheiden, waarbij – ongenueanceerd gesteld – in cultureel imperialisme plek is voor *agency*, terwijl cognitief imperialisme deze ruimte veel minder biedt. Twee stellingen die met betrekking tot verondersteld imperialistische uitwerkingen van essentialistische religiedefinities worden geformuleerd zijn ten eerste dat religiedefinities een eenzijdig machtsdiscours vormen en ten tweede dat definities als politieke machtsinstrumenten worden gebruikt.

Riesebrodt wil het concept ‘religie’ legitimeren, omdat de kritieken van Asad een onhoudbare situatie hebben bewerkstelligd. Religie is geen eenzijdig machtsdiscours, betoogt hij, maar ontleent haar bestaansrecht aan een ‘referentiële legitimering’. Tegenover Asads ‘discursieve deconstructie’, waarin linguïstische constructies van religie een machthebbende status krijgen toegekend, stelt hij zijn ‘perspectivistische benadering’, waarin ruimte zou zijn

voor de bestudering van pluraliteit en meerstemmigheid in religieuze tradities. Verschillende mensen en instituten geven verschillende antwoorden op de vraag 'wat is religie?'. Toch zullen zij elkaar wederzijds herkennen als religieus, ook als hun antwoorden uiteenlopen. Deze wederzijdse herkenning legitimeert volgens Riesebrodt het gebruik van het concept 'religie'. Door premoderne en niet-westerse voorbeelden aan te boren, wil Riesebrodt stellen dat de veronderstelde enorme invloed van westerse religieconcepten op niet-westerse religiedefinities overschat en zelfs niet van toepassing is. In de voorbeelden herkennen religies elkaar als 'religie' en vormen religies zich naar aanleiding van polemisch, vriendschappelijk of syncretisch contact met andere religies.

Riesebrodt geeft allerlei voorbeelden terwijl Asad een overkoepelende analyse van de categorie 'religie' uitvoert. Riesebrodts perspectief biedt wellicht meer ruimte aan *agency* binnen verschijnselen die worden beschreven met behulp van het concept 'religie'. Tegelijkertijd is zijn aanpak zo anders dan die van Asad dat de twee perspectieven moeilijk met elkaar in dialoog te brengen zijn. De kleine voorbeelden, die waarschijnlijk door Asad en andere denkers niet zullen worden afgekeurd, zijn niet voldoende om Asads stellingen te verwerpen of überhaupt te doen wankelen. Daarnaast blijft het de vraag of herkenning van een concept 'religie' voldoende grond vormt voor een academische aanname en gebruik van dat concept.

Een ander groot bezwaar tegen essentialistische religiedefinities is dat de definities niet neutraal en objectief kunnen zijn en daardoor kunnen fungeren als politieke machtsinstrumenten. Definities zijn altijd gevormd door de specifieke context waarin ze ontstonden en ook de persoon die de definitie hanteert heeft bepaalde ideeën en belangen. Schaffalitzky de Muckadell stelt echter dat religiewetenschappers weldegelijk kunnen weten wat wel en niet religie is, zonder meteen een politiek machtsspel te spelen. Daarnaast beargumenteert zij dat het gegeven dat sommige definities worden gebruikt in een autoritaire politieke context niet hoeft te betekenen dat 1) alle definities deze machtsdimensie hebben en 2) dan ook essentialistische religiedefinities volledig moeten worden afgeschaft.

### 3. Drie visies op religiedefinities

Na kritiek op religiedefinities en reacties op of weerleggingen van deze kritiek te hebben behandeld, worden in dit hoofdstuk drie verschillende benaderingen van het concept ‘religie’ gepresenteerd en kritisch geanalyseerd: het verdedigen van essentialistische religiedefinities, het afschaffen van religiedefinities en het creëren van een ander type religiedefinitie. Oplossingen die worden geopperd in het debat over religiedefinities kunnen grofweg in een van deze categorieën worden ingedeeld.

In de eerste categorie verdedigt men essentialisme in religiedefinities en wordt gestreefd naar het behoud van essentialistische religiedefinities. Hoewel deze houding klassiek essentialisme, zoals in negentiende-eeuwse religiedefinities, kan behelzen, worden in deze paragraaf alleen ‘nieuwe’ oplossingen belicht. Zo stelt Caroline Schaffalitzky de Muckadell een nieuwe visie op essentialisme in religiedefinities voor. De tweede categorie bepleit een totale afschaffing van het concept ‘religie’ en eventueel ook daartoe behorend van de religiewetenschappelijke discipline. De theologische en ideologische achtergronden van ‘religie’ zijn volgens aanhangers, onder wie Timothy Fitzgerald, zo groot dat het concept niet meer kan worden gebruikt. Hij stelt dan ook voor zaken die nu als ‘religie’ worden bestudeerd, onder de noemer ‘cultuur’ te gaan onderzoeken. In de derde categorie worden nieuwe visies op religiedefinities gepresenteerd, zoals een combinatie tussen verschillende definitietypen of de introductie van een nieuw soort religiedefinitie. Ook wordt beargumenteert dat de normatieve beschrijving van ‘religie’ in liberale wetgeving niet gelijk is aan een volledige empirische beschrijving van het begrip. Deze laatste categorie lijkt een restgroep omdat de opties die worden genoemd zeer uiteen kunnen lopen. Toch zijn de opties bij elkaar in een groep geplaatst, omdat ze als ‘nieuwe opties’ zich afzetten tegen enerzijds een eenzijdig behoud van essentialisme en anderzijds een totale en rigoureuze afschaffing van alle religiedefinities.

#### 3.1 Verdediging van essentialistische religiedefinities

Schaffalitzky de Muckadell weerlegt in een artikel met de naam ‘On Essentialism and Real Definitions of Religion’ drie veelvoorkomende bezwaren tegen essentialisme in religiedefinities. Op het bezwaar dat essentialistische definities het veranderlijke en onbepaalde karakter van religie niet erkennen, reageert zij door te stellen dat de veranderlijkheid van religieuze tradities niet betekent dat ook de categorie ‘religie’

veranderlijk is. Het tweede bezwaar luidt dat religies sociale constructen zijn terwijl essentialistische religiedefinities een metafysisch realisme schetsen. Schaffalitzky de Muckadell stelt dat ook aan constructivistische benaderingen essentialistische opvattingen ten grondslag kunnen liggen. Ten slotte is een veelgehoord bezwaar dat essentialistische religiedefinities politieke machtsinstrumenten zijn. Als dit het geval zou zijn, stelt zij, zouden wetenschappers altijd handelen volgens een (politieke) agenda en zou enig professioneel inzicht, los van deze belangen, onmogelijk zijn. Schaffalitzky de Muckadell stelt dat religiewetenschappers deze afstand weldegelijk kunnen bewaren en anderen – zoals politici – kunnen informeren over de juiste omgang met religie, zonder dat de academici onmiddellijk zelf ook deel uitmaken van een machtsbeweging.<sup>170</sup>

Essentialisme is noodzakelijk voor religiedefinities, stelt Schaffalitzky de Muckadell. Voor gebruik in een wetenschappelijke context kan een essentialistische religiedefinitie dienen als instrument om theorieën te evalueren. Zo veronderstellen ‘fundamental theories about the origin and characteristics of religion’ een substantieve of essentialistische religiedefinitie.<sup>171</sup> Daarnaast zal een duidelijke essentialistische definitie wetenschappelijke taal verhelderen, waardoor ambiguïteit en vaagheid verminderen.<sup>172</sup> Omdat met religiedefinities ook rechten en privileges van organisaties zijn gemoeid, is ook op politiek vlak een essentialistische definitie van religie nuttig volgens Schaffalitzky de Muckadell.<sup>173</sup> De toekenning van de naam ‘religie’ kan namelijk gevolgen hebben voor het verkrijgen van bepaalde subsidies en een bepaald aanzien. Zij sluit haar betoog dan ook door een richting voor het opstellen van een essentialistische definitie te schetsen.<sup>174</sup> Het definitietype dat zij voorstelt zou neutraal staan tegenover vragen omtrent de waarde en (on)waarheid van religies. Bovendien biedt de definitie ruimte aan grensgevallen en grijze gebieden en is de definitie falsificeerbaar.<sup>175</sup>

In haar schets van een religiedefinitie maakt Schaffalitzky de Muckadell onderscheid tussen noodzakelijke elementen, die in ieder geval aanwezig zijn in ‘religie’; typische elementen, die niet noodzakelijk zijn maar wel vaak voorkomen in ‘religie’; en stereotypische elementen, die worden geassocieerd met ‘religie’ maar niet essentieel of kenmerkend zijn. De noodzakelijke elementen kunnen worden onderverdeeld in twee categorieën: 1) normatieve en

<sup>170</sup> De weerleggingen van deze bezwaren zijn in het tweede hoofdstuk uitgebreid aan bod gekomen. Zie ook: Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). ‘On Essentialism and Real Definitions of Religion’. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2). pp. 502-508.

<sup>171</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 510.

<sup>172</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 511.

<sup>173</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 511.

<sup>174</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). pp. 507-510.

<sup>175</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 507.

praktische elementen en 2) cognitieve elementen. Onder de eerste categorie vallen bijvoorbeeld acties, keuzes en waarden die worden geassocieerd met het systeem van ‘geloofsovertuigingen en praktijken’, zonder dat aan de vorm van deze normatieve en praktische uitingen bepaalde eisen worden gesteld.<sup>176</sup> De tweede categorie omvat onder meer processen als denken, geloven en verlangen. Deze begrippen hoeven geen zeer intellectuele invulling te hebben of te reflecteren over veel kennis. Wel moeten zij voldoen aan twee voorwaarden: ten eerste moet de inhoud een bovennatuurlijk component met relatief grote reikwijdte en normatieve implicaties bevatten en ten tweede moet het cognitieve element een significant belang hebben en moet dit element zijn geïnternaliseerd.<sup>177</sup> Hoewel een zeer intellectuele invulling dus niet noodzakelijk is volgens Schaffalitzky de Muckadell, is inherent aan een ‘cognitief element’ dat toch enige intellectuele reflectie plaatsvindt. Verschillende processen die zij schaarst onder dit element, zoals denken en geloven, getuigen van vooropstelling van cognitiviteit. De lijn met de kritiek van Talal Asad op de vooropstelling van cognitieve elementen in religiedefinities is dan ook snel getrokken.

Hoewel in een religiedefinitie de focus ligt op noodzakelijke elementen, moet volgens Schaffalitzky de Muckadell ook aan niet-noodzakelijke kenmerken van religie aandacht worden besteed. Deze elementen kunnen namelijk nuance aanbrengen in het beeld dat een definitie schetst en kunnen doorslaggevende informatie verschaffen in grensgevallen.<sup>178</sup> Schaffalitzky de Muckadell sluit haar betoog af met de volgende woorden, die haar houding jegens religiedefinities helder weergeven:

Scholars sometimes deny that a real definition of religion can be provided while at the same time displaying strong opinions on what does and does not count as religion. I suggest that this is because they actually conceptualize religion along essentialist lines, even if they explicitly deny this, when theorizing on the matter. Fortunately, essentialist definitions are not to be feared. For the reasons provided in the present discussions, they are rather to be encouraged.<sup>179</sup>

### **3.2 Afschaffing van het concept ‘religie’**

Een heel andere reactie op problematiek omtrent religiedefinities is het voorstel het concept ‘religie’ volledig af te schaffen. Een voorstander van deze oplossing is Fitzgerald, die stelt dat

---

<sup>176</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 508.

<sup>177</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 509.

<sup>178</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 509.

<sup>179</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 513.

‘religie’ een inadequaat concept is en dat de verwarring die het gebruik van het woord veroorzaakt binnen de religiewetenschappelijke discipline, niet moet worden geïnterpreteerd als een ‘category mistake’ maar als een ‘form of mystification generated by its disguised ideological function’.<sup>180</sup> Met andere woorden: het concept ‘religie’ is niet zomaar een slecht passend woord, maar een ideologisch middel dat kan worden gebruikt om (impliciet) macht uit te oefenen. Zonder verder uitgebreid in te gaan op de implicaties die het concept ‘religie’, op deze wijze beschouwd, kan hebben – deze zijn immers in paragraaf 1.3 uitvoerig behandeld – zijn de implicaties te groot om het concept ‘religie’ te kunnen hervormen of op een andere wijze te gebruiken. Het is niet mogelijk het concept ‘religie’ middels kritisch denken te deconstrueren en vervolgens in een gereconstrueerde vorm die vrij is van de theologisch-historische complicaties opnieuw in gebruik te nemen, stelt Fitzgerald. Bij een dergelijk project zijn te veel belangen betrokken, waaronder (de uitoefening van) macht.<sup>181</sup>

‘Religie’ is volgens Fitzgerald geen universele en unieke categorie en daarom kan religie analytisch niet worden gescheiden van cultuur. Door uit te gaan van een *a priori* bestaande en unieke categorie ‘religie’, wordt de blik van een onderzoeker sterk beïnvloed en beperkt. Als voorbeeld noemt Fitzgerald Ambedkar-boeddhisme in de Indiase deelstaat Maharashtra. Verschillende elementen in deze vorm van boeddhisme kunnen niet worden losgezien van economische, politieke en rituele contexten waarin zij ontstonden en plaatsvinden.<sup>182</sup> Zo behoren vrijwel alle aanhangers tot de kasteloze *dalit*, de onaanraakbaren, en zijn zij zeer armlastig. Een onderzoeker kan deze beweging bestuderen met behulp van bepaalde *a priori* categorieën, zoals ‘geloof in bovennatuurlijke krachten’ of ‘nastreven van transcendentale soteriologische doelen’, maar, schrijft Fitzgerald:

[I]f the entire analysis was controlled by such *a priori* categories, it would tear one aspect of a complex cultural situation out of context. For it would be forced to ignore, under the dictates of its own self-imposed *a priori* approach, a whole spectrum of socio-political and ritual factors without which one cannot claim to understand Buddhism in Maharashtra.<sup>183</sup>

De categorie ‘religie’ is in dit geval dus geen precieze analytische categorie maar een theologische predispositie van de onderzoekers. Deze constatering van Fitzgerald bevindt zich

---

<sup>180</sup> Fitzgerald, T. (1997). ). ‘A Critique of “Religion” as a Cross-cultural Category’. In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 9 (2). p. 91.

<sup>181</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 99-100.

<sup>182</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 102.

<sup>183</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 103.

in lijn met gedachtegoed van Jonathan Z. Smith, die stelde dat ‘religie’ een creatie is van wetenschappers: ‘[Religion] is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no independent existence apart from the academy.’<sup>184</sup> Fitzgerald concludeert dan ook dat ‘religie’ niet analytisch kan worden gescheiden van ‘cultuur’, waardoor veel religiewetenschappers in feite cultuur bestuderen.<sup>185</sup>

Ook Russell McCutcheon kaart deze beperkende gevolgen van de categorie ‘religie’ aan. Veel academici gaan ervan uit dat religieuze ervaringen en religieuze expressie bovennatuurlijk en ahistorisch zijn, stelt hij.<sup>186</sup> Deze aanname is noodzakelijk om te staven dat de data van religiewetenschappelijk onderzoek, namelijk menselijke praktijken en geloofsovertuigingen, ook ahistorisch zijn. De wens om religie als ahistorisch af te schilderen, komt ook terug in Asads kritiek op religiedefinities. Door deze aanname gaan wetenschappers voorbij aan allerlei andere methoden en theorieën – zoals sociologische politieke, psychologische, feministische, en economische theorieën – die ook zouden kunnen worden gebruikt.<sup>187</sup> De focus ligt alleen op de mens als een ‘lichaamloze geest’, terwijl mensen zoveel meer zijn dan dat. Zij worden ook beïnvloed door onder meer klasse, gender, geografie en leeftijd. Deze aspecten moeten, naast de ‘geest’, ook onderzocht worden omdat daarmee diverse belangen gepaard gaan:

By overlooking the importance of these additional aspects of human existence, by decontextualizing human being in this manner, one avoids confronting the relations between material, cultural productions (e.g., a myth one studies) and the concrete political and economic conflicts and inequities of the people under study. By avoiding the study of such relations, scholars may not necessarily be promoting these imbalanced distributions of wealth or influence, but they certainly minimize the significance of such factors.<sup>188</sup>

Als Ambedkar-boeddhisme dus niet wordt behandeld in de context van sociale ongelijkheid en armoede, zal een significant deel van de beweging onderbelicht blijven. Een religiewetenschapper doet niet actief mee aan een marginalisering maar bevestigt impliciet,

---

<sup>184</sup> Smith, J.Z. (1982). *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press. p. xi.

<sup>185</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 101.

<sup>186</sup> McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press. p. 13.

<sup>187</sup> McCutcheon, R.T. (1997). p. 13.

<sup>188</sup> McCutcheon, R.T. (1997). p. 13.



door weinig of geen aandacht aan bepaalde conflictsituaties te bieden, de aanname dat deze omstandigheden van ondergeschikt belang zijn. Het gebruik van de categorie ‘religie’ met als uitgangspunten universele toepasbaarheid en ahistoriciteit kan de blik van een onderzoeker beperken. Onderzoekers doen dit niet bewust maar bevinden zich, door de vanzelfsprekendheid van het gebruik van het concept ‘religie’ en de disciplinaire grenzen die de discipline religiewetenschappen biedt, in een situatie die de benadrukking van bepaalde aspecten ten koste van andere aspecten vergemakkelijkt. Conclusies, eventueel onbewuste, die voortkomen uit dergelijk onderzoek kunnen politieke gevolgen hebben.

Het gebruik van de categorie ‘religie’ vertekent volgens McCutcheon het beeld van de werkelijkheid die wordt onderzocht, omdat een buitenissige nadruk wordt gelegd op bepaalde *a priori* uitgangspunten. De categorie heeft een theologische en ideologische ontstaansgeschiedenis en de implicaties van het gebruik van dit concept ‘religie’ zijn groot en moeten worden vermeden. Een reconstructie van de term is onmogelijk, wegens de grootte van de implicaties en het inherente theologische karakter van ‘religie’. Daarom pleit Fitzgerald voor de afschaffing van de categorie ‘religie’ en voor het zien van de bestudering van religie als de bestudering van cultuur: ‘My proposal is that when we talk of “religion” in a non-theological sense, we really mean “culture”, understood as the study of institutionalized values, and the interpretation of symbolic systems, including the ritualization of everyday life.’<sup>189</sup> Dit is een fundamenteel ander standpunt dan dat van Schaffalitzky de Muckadell, die stelt dat indien bepaalde theologische ideeën over essentiële eigenschappen van religie ‘verkeerd’ zijn, een vervanging van deze ideeën door andere definities moet plaatsvinden en geen afschaffing van religiedefinities op zich.<sup>190</sup>

### 3.3 Nieuwe blikken op religiedefinities

#### 3.3.1 Wat is religie niet?

Tussen enerzijds het volledig afschaffen van het concept ‘religie’ en anderzijds het willen behouden van een essentialistische invulling ervan, zijn andere houdingen mogelijk. Kevin Schilbrack wil de problematiek omtrent religiedefinitie op een andere wijze benaderen, namelijk door te onderzoeken wat religie *niet* is. Door elementen te benoemen die niet tot religie behoren, hoopt hij duidelijkheid te scheppen in de ‘sprawling, overly inclusive, and

---

<sup>189</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 96.

<sup>190</sup> Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 505. Dit fragment is ook geciteerd in paragraaf 2.2.3.

unwieldy' geworden categorie 'religie', die met zoveel verschillende en uiteenlopende definities wordt gedefinieerd.<sup>191</sup>

De vraag hoe religie het beste kan worden bestudeerd, wordt vaak vanuit een van de volgende twee contrasterende benaderingswijzen beantwoord. Enerzijds is er de functionalistische of pragmatische benadering anderzijds de substantieve benadering van religie. Omdat de substantieve benadering wordt geassocieerd met (cognitief) imperialisme, hangen volgens Schilbrack de meeste religiewetenschappers de functionalistische benadering aan.<sup>192</sup> Een functionalistische religiedefinitie zou een 'openheid voor religieuze diversiteit' veiligstellen en tegelijkertijd geen specifieke eisen stellen aan de aard of inhoud van de betreffende religie.

Is functionalisme dan een geschikt antwoord op deconstructivistische religiekritiek? Een (eventueel) dogmatische inhoud van religie wordt immers niet centraal gesteld en ook worden geen (impliciet protestant-christelijke) eisen aan deze inhoud gesteld. Desondanks vindt Schilbrack functionalisme niet de gewenste oplossing. Een substantieve benadering van religie is niet per definitie verkeerd. Bovendien kleven aan puur functionalisme verschillende nadelen. Zo kan de houding zo inclusief zijn dat een onderscheid tussen religie en cultuur niet meer kan worden gemaakt, waardoor de term 'religie' zijn analytische waarde verliest. Het voordeel van de substantieve houding is dat het 'religieuze' en het 'niet-religieuze' duidelijk van elkaar worden gescheiden en ook de ene religie kan worden onderscheiden van de andere op heldere gronden.<sup>193</sup> In deze bespreking van functionalisme en substantivisme ontbreekt echter een derde optie: een combinatie tussen de twee benaderingen. De twee definitiestrategieën worden geregeld gepresenteerd als tegengesteld en contrasterend maar in de realiteit vertonen zij een overlapping. In deze overlap bevinden zich culturele fenomenen die zowel volgens functionalistische als substantieve definities 'religies' zijn. Wegens deze dubbele functie noemt Schilbrack deze fenomenen *dithetisch*. Fenomenen die alleen binnen de functionalistische of substantieve benadering vallen, zijn *monotheïsch*.<sup>194</sup>

Augustinus definieerde religie als 'de aanbidding van God'.<sup>195</sup> In deze definitie komen een functionalistisch element ('aanbidding') en een substantief element ('God') samen, wat de

<sup>191</sup> Schilbrack, K. (2013). 'What Isn't Religion?'. In: *The Journal of Religion*, 93 (3). p. 291.

<sup>192</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 294. Het verband tussen (cognitief) imperialisme en substantieve of essentialistische religiedefinities is uiteengezet in de twee voorgaande hoofdstukken van deze scriptie.

<sup>193</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 295.

<sup>194</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 296.

<sup>195</sup> Dit voorbeeld wordt gebruikt zonder daarmee te willen zeggen dat Augustinus' definitie een 'goede definitie' is. De definitie dient te worden gezien en geplaatst in Augustinus' eigen context. Ik gebruik deze definitie hier (naar voorbeeld van Schilbrack) om aan te tonen hoe een functionalistisch en een substantief aspect in één definitie kunnen worden verenigd.

definitie volgens Schilbrack dithetisch maakt. In een monothetische definitie zouden de twee elementen ('God' en 'aanbidding') worden gescheiden om vast te stellen welk element het belangrijkste is. Schilbrack stelt echter dat beide elementen bij elkaar horen. Hij pleit dan ook voor een dithetische definitie van religie: 'The categories of substance and function should not be separated.'<sup>196</sup> Los van elkaar verliezen de twee componenten in Augustinus' definitie een deel van hun betekenis. Het functionalistische aspect van een definitie vertelt *waarom* mensen bepaalde ideeën hebben en praktijken uitvoeren. Het substantieve aspect laat zien *waarover* de ideeën en praktijken gaan en legitimeert daarmee de acties door naar een realiteit te verwijzen. 'God' is hetgeen waarover de aanbidding gaat. Het waarom wordt gegeven door 'de aanbidding', het gedrag dat religieuze mensen uiten gericht op bepaalde doelen. Zonder de ontologische rechtvaardiging die een substantief element biedt, betoogt Schilbrack, hebben praktijken en ideeën geen zin. Augustinus' definitie zou zonder de toevoeging van 'God' zinloos zijn. Schilbrack noemt dit 'normatief realisme': gedrag is gebaseerd op iets dat 'bestaat'.<sup>197</sup> Dit geldt ook voor religieuze gemeenschappen, stelt hij: 'religious communities make recommendations for how one should act in order to solve a problem in one's life, with the understanding that those recommendations accord with the nature of things'.<sup>198</sup> Religie kan dan ook gezien worden als 'normative practices that at least implicitly make ontological claims in terms of which the practical norms are authorized'.<sup>199</sup>

In deze definitie zijn het praktische aspect en het cognitieve aspect van religie van elkaar afhankelijk, schrijft Schilbrack. Dit is een opvallende uitspraak: hij koppelt 'normatieve praktijken' aan 'praktisch' en 'ontologische claims' aan 'cognitief'. Met andere woorden: een cognitieve verklaring (expliciet of impliciet) is *nodig* om bepaald gedrag te bestempelen als 'religieus'. Als deze verklaring niet aanwezig is, zijn praktijken en gedragingen gewoonweg niet religieus. Door dit te stellen, gaat Schilbrack mee in een traditie van het vooropstellen van cognitieve elementen als meest belangrijke binnen religies. Immers: de religieuze gedragingen hebben geen betekenis als 'religieus' als de ontologische en dus, volgens Schilbrack, cognitieve claims en elementen ontbreken of niet worden genoemd.

In deze vooropstelling van cognitieve aspecten in Schilbracks verhandeling over religiedefinities zien we duidelijk de eerder genoemde patronen van een typisch westerse focus op rede naar voren komen. Kritiek op dit aspect van religiedefinities kan dus ook op de door Schilbrack gepresenteerde benadering van religiedefinities worden toegepast. Bovendien

---

<sup>196</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 297.

<sup>197</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 304.

<sup>198</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 305.

<sup>199</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 306.

spreekt Schilbrack van de ‘autorisatie’ van normatieve praktijken door ontologische uitspraken. Deze uitspraak is interessant: blijkbaar zijn de ontologische claims noodzakelijk om over religie te kunnen spreken. Deze dynamiek impliceert een machtsdimensie in religie maar Schilbrack wijdt daarover niet verder uit. Wie bepaalt welke uitspraken de praktijken mogen autoriseren en hoe dit autorisatieproces verloopt, komt niet aan bod in het betoog. Dat is een gemiste kans, juist omdat Schilbrack eerder stelt dat zijn dithetische religieconcept een specifieke ‘westerse, Europese of christelijke’ historische achtergrond heeft.<sup>200</sup> Een zeer belangrijk onderdeel van de deconstructie van religiedefinities als westerse, Europese of christelijke constructen is de rol die macht speelt in het tot stand komen en handhaven van de definities. Dat Schilbrack geen aandacht besteedt aan macht is dus een tekortkoming.

Ondanks deconstructivistische betogen over de ‘invention of the concept of religion’, stelt Schilbrack dat het concept ‘religie’ weldegelijk kan verwijzen naar ‘certain kinds of social patterns that exist in the world’.<sup>201</sup> De wijze waarop deze sociale patronen worden geïnterpreteerd, is volgens hem een strategie of een deel van een strategie. Het antwoord op de vraag ‘Wat is religie?’ maakt dus in grote mate duidelijk wat de bedoelingen en ideeën zijn van degene die met die bewuste religiedefinitie werkt. De term religie is voor Schilbrack dus zowel een strategie of een middel om een doel te verwezenlijken als een verwijzing naar een bestaande sociale realiteit. Zonder uitgebreid op deze dubbele functie van het concept ‘religie’ in Schilbracks uitleg in te gaan, is een overeenkomst te zien tussen deze uitleg van ‘religie’ en Clifford Geertz’ gelijkstelling van inducerende symboolsystemen aan interpreterende symboolsystemen, zoals in het eerste hoofdstuk is behandeld. De stelling dat een religiedefinitie tegelijkertijd een strategie of middel en een representatie van een bestaande realiteit is, is problematisch. Deze twee uiteenlopende functies lijken mij zeer lastig te combineren en daardoor in de praktijk in elkaar over te lopen, waardoor het onmogelijk wordt een analytisch onderscheid tussen beide functies aan te brengen.

Het dualisme dat veelvuldig gebezigde woorden als ‘beyond’ en ‘transcendent’ suggereren, heeft volgens Schilbrack een groot effect op de bestudering van religie. In zijn ogen moet de discipline dan ook opnieuw worden ‘gematerialiseerd’.<sup>202</sup> Hij doet dit door onderscheid te maken tussen empirische, niet-empirische en bovenempirische realiteiten. Empirische realiteiten zijn zintuiglijk waarneembaar, dus alles dat zichtbaar, hoorbaar, voelbaar, ruikbaar of proefbaar is. Niet-empirische realiteiten, zoals principes, normen en

---

<sup>200</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 298.

<sup>201</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 292.

<sup>202</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 312.

waarden, zijn niet zintuiglijk waarneembaar, maar worden ervaren als mensen de aanwezigheid van deze realiteiten voelen. Gedrag wordt gebaseerd op deze niet-empirische realiteiten. In een niet-religieuze context wordt gesteld dat de niet-empirische werkelijkheden afhankelijk zijn van empirische bronnen. Zo kunnen niet-empirische nationalistische waarden zijn gebaseerd op een bepaalde gebeurtenis in de geschiedenis van een land. Omdat deze geschiedenis bijvoorbeeld hoorbaar en leesbaar is, is dit een zintuiglijke waarneming. Daarnaast kan een niet-empirisch idee praktisch worden gevonden, waardoor ook een referentie naar empirische werkelijkheid bestaat. Voor religieuze personen staan de niet-empirische realiteiten echter los van zintuiglijke waarnemingen. Schilbrack noemt deze werkelijkheden die in een religieuze context niet afhankelijk zijn van empirie ‘bovenempirisch’ (‘superempirical’).<sup>203</sup> Hij formuleert zijn religiedefinitie naar aanleiding van deze constatering als volgt:

[R]eligions are composed of those social practices authorized by reference to a superempirical reality, that is, a reference to the character of the Gods, the will of the Supreme Being, the metaphysical nature of things, or the like. [...] In short, I define religion as forms of life predicated upon the reality of the superempirical.<sup>204</sup>

Religies zijn dus opgesteld uit de sociale handelingen (een functionalistisch aspect) die worden geautoriseerd door een bovenempirische realiteit (een substantief aspect). De sociale handelingen zijn functionalistisch omdat ze een bepaald doel beogen. De bovenempirische realiteit kan een referentie naar een god zijn, maar ook naar metafysische natuur of nog iets anders. Daarom omvat deze religiedefinitie ook niet-transcendente en niet-theïstische religies. Hoewel het concept ‘religie’ protestants-christelijke connotaties heeft, opent Schilbrack de mogelijkheid voor allerlei bewegingen om ‘religie’ te worden genoemd. Bovendien, stelt hij, doordat deze definitie niet alleen focust op een bovenempirische realiteit maar ook op praktijken en gedrag, kan de definitie niet worden gezien als een kolonialistische of imperialistische poging om geloofsovertuigingen of uitspraken over hoe de werkelijkheid in elkaar steekt te bevoorrechten.<sup>205</sup>

Schilbrack slaat dus een nieuwe weg in door functionalistische en substantieve definities te combineren. Alleen op de functie of inhoud van religie richten vindt hij niet

---

<sup>203</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 313.

<sup>204</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 313.

<sup>205</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 315.

voldoende en geeft volgens hem geen volledig beeld over religie: ‘what is not religion is mere practice or mere belief. One must have both’.<sup>206</sup> Toch lijkt Schilbrack impliciet de cognitieve elementen in religie fundamenteler te vinden dan praktijken en gedragingen omdat hij stelt dat praktijken minimaal impliciete ontologische claims moeten doen. Daarmee lijkt hij te beantwoorden aan de – volgens Asad – onder religiewetenschappers bestaande bevoordeling van ideeën over een ‘general order of existence’.<sup>207</sup>

### 3.3.2 Religie als verzameling losse facetten

Een andere oplossing voor de definitieproblematiek wordt gegeven door Cécile Laborde, die stelt dat in de religiewetenschappen en ten aanzien van het concept ‘religie’ een disaggregerende benadering moet worden gebruikt.<sup>208</sup> Eerst constateert zij dat het concept religie geen vaststaand ‘gegeven’ is. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de verschillende betekenissen die het concept in verschillende contexten kan hebben: ‘religie’ betekent iets anders voor een theoloog dan voor een historicus. Als echter verschillende betekenissen van ‘religie’ bestaan, stelt Laborde, welke van de concepties is dan nodig voor de rechtvaardiging van liberale wetgeving over godsdienstvrijheid? In deze wetgeving wordt godsdienstvrijheid vaak weergegeven als ‘individueel geweten’ of ‘ideeën over het goede’. Zoals in hoofdstuk één is gesteld, is het idee dat religie zich op individueel vlak afspeelt en voornamelijk overtuigingen en ideeën behelst geen tijdloos en neutraal idee maar een visie die is bepaald door de (protestants-christelijke en westerse) context waarin zij opkwam. Door een dergelijke blik op religie als uitgangspunt voor wetgeving te nemen, zou het liberalisme zijn wortels verraden. De wetgeving van een liberale staat is echter te beperkt om een complex, veelomvattend en veelzijdig fenomeen als religie accuraat te beschrijven.<sup>209</sup>

Een fenomeen hoeft niet volledig te worden beschreven door een wet. Als een wet volledig zou moeten omschrijven wat religie is, zou de wet volgens Laborde totalitair zijn. De betreffende wet dient de dimensies te omschrijven die wettelijk moeten worden beschermd. Als de wet persoonlijke geloofsovertuigingen beschermt, betekent dit niet dat religie slechts uit persoonlijke geloofsovertuigingen bestaat. Empirisch onderzoek – naar wat religie is – wordt door definitiecritici verward met normatief onderzoek – naar wat de status van religie

<sup>206</sup> Schilbrack, K. (2013). p. 318.

<sup>207</sup> Zoals Asad beargumenteert over Geertz’ religiedefinitie. Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 43.

<sup>208</sup> Laborde, C. (5 februari 2014). ‘Beyond Critique: Three Approaches to the Study of Religion’. Geraadpleegd via <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>.

<sup>209</sup> Dit wordt gesteld door Winnifred Fallers Sullivan, geciteerd in Laborde, C. (5 februari 2014).

in de wet zou moeten zijn.<sup>210</sup> De normatieve omschrijving die een wet geeft is geen empirische beschrijving van religie.

Wellicht hebben liberale theoretici een normatief problematische of beperkte opvatting van religie tentoongespreid, waarbij een exclusieve focus op individueel geweten centraal stond. Andere dimensies van religie, zoals traditionele rituelen of het morele leven van religieuze personen, blijven daarin onderbelicht. Deze eenzijdige blik op religie moet volgens Laborde verschuiven naar een beeld waarin ‘religie’ niet als coherent wordt gezien maar als een los begrip dat is opgesplitst in verschillende facetten. Facetten kunnen variëren op disciplinair vlak, maar ook als het gaat om het leven en de religieuze belevingen van personen buiten een academische context. Deze benadering van religie zou noodzakelijk zijn om zo de beperkende normatieve monopolie van wetgeving op wat mensen scharen onder religie te kunnen pareren. Laborde noemt haar voorstel religie in haar veelheid van facetten te beschouwen een ‘disaggregerende benadering’ van religie.

Dit standpunt wordt geplaatst in een verhandeling over drie verschillende houdingen die in religiewetenschappen kunnen worden gebruikt ten aanzien van de categorie religie. Ten eerste onderscheidt Laborde de houding van het bekritisieren van religiedefinities omdat religiedefinities zouden zijn verbonden met de geschiedenis en uitvoering van westers imperialisme.<sup>211</sup> Deze houding wordt ten eerste gegrond op de aanname dat een onlosmakelijke connectie bestaat tussen het westerse concept van religie en de continuïteit van de christelijke verdediging van ‘ware religie’ in de negentiende-eeuwse constructie van ‘wereldreligies’. In nauw verband hiermee lag de kwalificatie in koloniale contexten van praktijken als ‘hogere’ of ‘lagere’ religie. Deze kwalificaties maken van religiedefinities een machtsinstrument: benoeming als ‘religie’ kan een depolitisierend effect hebben. Met hun universaliteitsclaim verborgen religiedefinities echter dit interne classificatiesysteem.<sup>212</sup> Er bestaat dus een verband tussen het concept ‘religie’ en (koloniale) macht. De tweede reden voor kritiek op religiedefinities is dat het concept religie noodzakelijk is om het westerse idee van het seculiere te vormen. Een binaire oppositie bestaat tussen ‘religieus’ en ‘seculier’, wat betekent dat voor de definitie van het ene begrip het andere begrip nodig is en vice versa. De concepten ‘religie’ en ‘seculier’ zijn met elkaar verweven: zo bepaalt de seculiere staat wat religie is. Dergelijke praktijken worden gebruikt om de ‘arbitraire macht’ van een staat in

---

<sup>210</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).

<sup>211</sup> Laborde, C. (5 februari 2014). Dit standpunt is in hoofdstuk één en hoofdstuk twee uitgebreid behandeld.

<sup>212</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).

stand te houden.<sup>213</sup> Daarnaast is volgens diverse academici de ‘seculiere moderniteit’ gebaseerd op protestantse theologie.<sup>214</sup> Voor sommigen onder hen, onder wie Fitzgerald, zijn deze bezwaren genoeg grond om het concept ‘religie’ af willen schaffen.

Ten tweede kan religiedefinitiekritiek worden benaderd vanuit de wens religiedefinities te behouden. Deze wens zou voornamelijk voortkomen uit de angst voor mogelijke gevolgen van de afschaffing van de categorie.<sup>215</sup> Laborde onderscheidt twee hoofdbezwaren tegen de kritiek op religiedefinities. Het eerste bezwaar is antropologisch van aard. Aanhangers stellen dat het incorrect is de term religie alleen te zien in het licht van zijn eventueel imperialistische of koloniale ontstaansgeschiedenis. Het is namelijk mogelijk dat het concept inmiddels zo veelvuldig en langdurig is gebruikt dat het inmiddels echt bestaat. Bovendien kan het concept zijn oorspronkelijke imperialistische discours zijn ontgroeid doordat het nu op een andere wijze wordt gebezigd. Ondanks eventuele onduidelijkheden die de categorie religie met zich meebrengt, zoals over de grenzen van het begrip en over het al dan niet bestaan van een ‘essentie van religie’, kan het begrip toch worden toegepast. Zo zou men verwantschapsdefinities kunnen gebruiken: het gegeven dat niet één kerneigenschap van religie kan worden benoemd, wil niet zeggen dat ‘religie’ een nutteloos concept is.<sup>216</sup> Adepten van deze antropologische invalshoek richten zich voornamelijk op het serieus nemen van religieuze ervaringen en de uitgebreide beschrijving van religieuze praktijken.

Daarnaast noemt Laborde een normatief bezwaar tegen religiedefinitiekritiek. Dit bezwaar wordt gevormd door de zorg dat radicale kritiek en eventueel afschaffing van het concept religie het liberale recht op vrijheid van religie in gevaar kan brengen. Bovendien raken liberale producten van secularisme, zoals de ‘scheiding tussen kerk en staat’ en de ‘niet-theocratische constitutionele democratie’, wellicht in problemen als secularisme alleen wordt gezien ‘as a tool of colonial and imperial domination’.<sup>217</sup> Blijven deze waarden bestaan als het concept religie wordt afgeschaft?

Ten derde oppert Laborde de visie die haar voorkeur heeft: een disaggregerende benadering van religie. Deze benadering zou recht doen aan zowel de kritische zorgen over religiedefinities als de realiteit van religieuze ervaringen en overtuigingen als de wens normatieve idealen te beschermen die de wettelijke vrijheid van religie bepalen, door te

---

<sup>213</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).

<sup>214</sup> Asad is een van de aanhangers van deze stelling. Zijn betoog over de connectie tussen seculariteit en protestante theologische ideeën is uitgebreid behandeld in paragraaf 1.2.

<sup>215</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).

<sup>216</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).

<sup>217</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).



richten op veelzijdigheid en religie niet te zien als een begrip dat in een enkele definitie (zoals een definitie in een wet) volledig kan worden beschreven.

Hoewel deze disaggregerende benadering van religie weloverwogen en plausibel lijkt, vraag ik mij af hoe de houding in de praktijk werkt. Laborde schrijft:

Religion should be disaggregated into a number of different values which relate to the law of the liberal state in different ways. We pick out, from the complex notion of “religion” that we have inherited, distinct elements and values that democratic law has good reason to protect.<sup>218</sup>

Uit de ‘complexe notie van religie’ zouden dus elementen moeten worden gekozen die vervolgens door de wet moeten worden beschermd. Welke elementen in aanmerking kunnen voor deze bescherming is niet duidelijk. En welke ‘good reason’ is nodig om een element in de wet te beschermen? Waarschijnlijk spelen bepaalde ideeën over wat belangrijk is in religie en dus wat wenselijk is om te beschermen een grote rol. Dit impliceert bepaalde normatieve en wellicht ook essentialistische opvattingen over religie. Doordat bepaalde elementen moeten worden gekozen, wordt een normatief en wellicht arbitrair element toegevoegd waarmee macht kan worden uitgeoefend. Daarnaast vraag ik mij af of de in mijn ogen verhelderende constatering dat de beschrijving van religie in een wet niet een volledige en sluitende weergave is van religie daadwerkelijk leidt tot een breder begrip van religie waardoor implicaties van het gebruik van bepaalde definities verminderen of niet meer voorkomen. Ten slotte lijkt een disaggregerende benadering van religie, juist door zoveel verschillende elementen te includeren, niet een helder instrument om te gebruiken in religiewetenschappen. Tegen deze laatste stelling zou kunnen worden ingebracht dat een religiedefinitie niet helder hoeft te zijn: het concept ‘religie’ mag grijze gebieden en grensgevallen bevatten.<sup>219</sup>

### 3.4 Conclusie

Hoe moet binnen religiewetenschappen dus worden omgegaan met de problematische status van het concept ‘religie’? Zeer uiteenlopende mogelijkheden zijn geopperd in dit hoofdstuk. Schaffalitzky de Muckadell pleit voor het behoud van de categorie religie. Aan alle definities, uitspraken en theorieën liggen volgens haar essentialistische gedachten ten grondslag. Bovendien kan een essentialistische religiedefinitie zowel in de wetenschappelijke als in de

<sup>218</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).

<sup>219</sup> Dit standpunt is in hoofdstuk twee naar voren gebracht. (Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). p. 504.)

politiek-maatschappelijke wereld ambiguïteit tegengaan en helderheid scheppen. Zowel McCutcheon als Fitzgerald gaat in tegen deze verdediging van essentialisme door een zeer kritische houding jegens de categorie ‘religie’ te ventileren. Opties die voortvloeien uit deze houdingen lopen uiteen van het goed reflecteren op het gebruik van het woord ‘religie’ tot de totale afschaffing van het begrip, zoals Fitzgerald voorstaat. De term is volgens hem onlosmakelijk verbonden met zijn theologische en ideologische ontstaansgeschiedenis en kan worden gebruikt als machtsinstrument in een hegemonisch discours. De bestudering van ‘religie’ is feitelijk niets anders dan die van ‘cultuur’, stelt hij. Een andere optie is de presentatie van een geheel andere visie op religie, zoals Schilbarck, Laborde en in het tweede hoofdstuk ook Martin Riesebrodt doen.<sup>220</sup> Schilbrack stelt voor een functionalistische en een substantieve benadering van religie te combineren in een religiedefinitie die verwijst naar een ‘bovenempirische realiteit’. Riesebrodt oppert een perspectivistische benadering van religie, waarin religie wordt gezien als een referentieel concept en aandacht is voor meerstemmigheid binnen een religie. Laborde stelt dat liberaal gedachtegoed, waaronder wetten over religievrijheid, een beperkende werking op de inhoud van het concept religie hebben gehad en dat een normatieve beschrijving van religie in de wet niet gelijk mag worden gesteld aan een empirische beschrijving van wat religie inhoudt. Zij pleit dan ook voor een benadering waarin religie in haar veelzijdigheid, complexiteit en pluraliteit wordt gezien, waarbij religie niet wordt gereduceerd tot ‘individueel geweten’.

Zowel Riesebrodt als Laborde, hoewel op heel verschillende wijzen, benadrukt de diversiteit en breedte van ‘religie’ en stelt dat elementen binnen religie niet met één definitie te vangen zijn. Op een bepaalde manier sluit ook Schaffalitzky de Muckadell aan bij deze zienswijze met haar uitspraak dat een ‘smalle’ en eenduidige definitie van religie niet zou moeten worden gezocht omdat ‘religie’ een vaag begrip is. Deze houding ten opzichte van definities van religie en het concept religie zijn kenmerkend voor aanhangers van het ‘kamp’ dat deconstructivistische historiserende kritiek op religiedefinities en vooral eventuele gevolgen daarvan niet onderschrijft. Hoewel de verschillende oplossingen die zij opperen zeer uiteenlopen, wordt de veelzijdigheid en in die zin ook ongrijpbaarheid van het concept religie benadrukt. Wellicht kan dit inzicht worden gebruikt in een beter begrip en gebruik van het concept.

---

<sup>220</sup> Riesebrodt wordt ook kort in de conclusie van hoofdstuk drie behandeld omdat zijn perspectivistische benadering van religie ook onder de ‘nieuwe blikken op religiedefinities’ kan worden geschaard.

## 4. Een oplossingsrichting

In het vierde en laatste hoofdstuk van deze scriptie wordt de balans van de voorgaande hoofdstukken opgemaakt. Daarbij wordt de in de inleiding gestelde hoofdvraag beantwoord of religie gedefinieerd kan worden en hoe academici moeten omgaan met de problematiek omtrent religiedefinities. Voortbordurend op de stellingen van Talal Asad zou men kunnen ageren voor het afschaffen van het concept ‘religie’, waarmee ook de legitimering van het bestaan van de discipline ‘religiewetenschappen’ op losse schroeven kan komen te staan. Het conceptuele element dat de discipline bindt, namelijk het ‘religie’, valt dan immers weg. Als wordt geageerd voor de vervanging van het concept religie door bijvoorbeeld ‘cultuur’, zoals Timothy Fitzgerald doet, vraag ik mij af of religiewetenschappen in haar huidige vorm kan blijven bestaan. Maar is dat een realistische en nuttige uitkomst? Als de categorie religie daarentegen niet worden afgeschaft, hoe moeten religiewetenschappers zich dan verhouden tot de kritiek die wordt gegeven op religiedefinities? Het onkritisch aanhouden van essentialistische religiedefinities lijkt, wegens de vele implicaties die deze definities kunnen hebben, ook geen wenselijke oplossing.

Veel van de academici die in deze scriptie aan bod zijn gekomen, presenteren in hun werk een eigen visie op de categorie ‘religie’ om een antwoord te geven op de bovenstaande vragen. In hoofdstuk vier stel ik een oplossingsrichting voor en verdedig ik mijn eigen visie op religiedefinities en de problematiek daaromtrent. Zoals de gehele scriptie is ook dit hoofdstuk gericht op de toepassing van religiedefinities in een wetenschappelijke context. De oplossing die ik suggereer is dan ook bedoeld voor wetenschappers die werken met of over het concept ‘religie’.

### 4.1 Kan religie worden gedefinieerd?

Universele religiedefinities kunnen niet bestaan, betoogt Asad, omdat de elementen waaruit de definities zijn opgebouwd afhankelijk zijn van een historische context en omdat de definitie zelf het historische product van discursieve processen is.<sup>221</sup> Religiedefinities vormen, zoals in deze scriptie al veelvuldig is gesteld, antwoorden op vragen die speelden in de tijd waarin een definitie werd opgesteld. Dit uitgangspunt vormt de centrale gedachte van het eerste hoofdstuk van deze scriptie en loot vervolgens als rode draad door de volledige tekst

---

<sup>221</sup> Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 29.

heen. Zoals uitvoerig is beschreven stelt Asad dat religie geen unieke essentie heeft en dat religiedefinities dus niet tijdloos zijn en geen essentie van religie beschrijven. Toch wordt de categorie religie door velen als transcultureel en transhistorisch gezien of ten minste als zodanig gebruikt. Deze zienswijze kan verschillende gevolgen hebben, die hieronder uiteen worden gezet.

Huidige ideeën over religie en definities van het concept 'religie' vinden hun oorsprong in een 'westerse' context en werden gevormd om religie te verdedigen tegen de opkomende natuurwetenschappen, die plek gingen innemen in gebieden die tot dan toe domein van religie (of: protestants christendom) waren. De noodzaak ontstond voor geestelijken en theologen om het bestaan van religie te legitimeren. Zij deden dit door de locatie waar religie plaatsvindt te veranderen in een uniek en individueel privé-domein, waarbij veel nadruk werd gelegd op geloofsovertuigingen. Deze benadrukking van overtuigingen, of cognitieve aspecten in religie, zien we in veel definities terugkomen en wordt door sommigen bestempeld als een essentie van religie. Om enkele voorbeelden te noemen: Clifford Geertz stelt dat in religie ideeën over een 'general order of existence' moeten worden geformuleerd; Caroline Schaffalitzky de Muckadell ziet cognitieve elementen als een noodzakelijk onderdeel van religiedefinities en Kevin Schilbrack noemt 'ontologische claims', die hij noodzakelijk vindt in een religie, een cognitief aspect.

Definities hebben een tweeledige functie: ze geven een beschrijving van het object of verschijnsel dat wordt gedefinieerd en doen daarmee tegelijkertijd een uitspraak over hoe een object of verschijnsel zou moeten zijn om te kunnen gelden als hetgeen dat wordt gedefinieerd. Gelijktijdig vindt dus zowel een 'neutrale' beschrijving als een normatieve uitspraak plaats. In hoofdstuk één zijn verschillende uiteenlopende voorbeelden gegeven van de vorming van religie door het gebruik van bepaalde religiedefinities, denk daarbij aan de PVV-retoriek, de constructie van hindoeïsme en de vorming van het concept 'wereldreligie'. Ideologisch en theologisch gedachtegoed blijkt nauw verweven te zijn met 'neutrale' definities van religie.

Het antwoord op het eerste deel van de centrale vraagstelling is dan ook: nee, religie kan niet worden gedefinieerd. Er is geen algemene definitie op te stellen van 'religie'. Deze stelling wordt voornamelijk onderbouwd met argumenten die ingaan op de inhoud van (essentialistische) religiedefinities, zoals hierboven is genoemd. De gevolgen die essentialistische religiedefinities kunnen hebben spelen echter ook een grote rol in de afwijzing van universele definities van religie.

De implicaties van religiedefinities die pretenderen universeel toepasbaar te zijn en een unieke of essentiële kern van religie te beschrijven mogen niet worden onderschat. Definities met een universaliteitsclaim kunnen worden gebruikt om een imperialistische agenda te ondersteunen en kunnen dienen om ‘cognitieve hegemonie’ te bewerkstelligen, aldus Fitzgerald.<sup>222</sup> Zo kunnen religiedefinities worden gebruikt als (politiek) machtsinstrument. Religies kunnen zichzelf echter ook vormen naar aanleiding van de ‘eisen’ die in een universele religiedefinitie worden gesteld, ook als de definitie die wordt gebruikt wellicht facetten omschrijft die niet prominent terugkomen in de religie die wordt beschreven. Zo kan het bestempelen van zaken als ‘religie’ dienen als strategie om marginalisering te voorkomen en tradities te beschermen, toont een voorbeeld van Pueblo-indianen in de jaren twintig van de vorige eeuw zien. Deze mensen verdedigden hun rituele dansen door ze een element van ‘religie’ te noemen, waardoor de dansen niet mochten worden verboden omdat een dergelijk verbod tegen het recht op vrijheid van religie zou ingaan. Op deze manier werd de term ‘religie’, die de Pueblo’s was opgelegd door kolonisten, ‘an effective part of an indigenous strategy of resistance’.<sup>223</sup> Naast *agency* van subjecten laat dit voorbeeld ook zien dat de effecten van religiedefinities zich niet alleen beperken tot academisch vlak maar ook op politiek-maatschappelijk vlak zichtbaar zijn. Universeel geachte definities kunnen grote gevolgen hebben. Het belang van de problematiek omtrent religiedefinities is dus groot.

Toch onderschrijft niet iedereen deze visie op religiedefinities. Sommigen gaan in tegen het veronderstelde gevaar van essentialisme in religiedefinities, anderen menen dat de implicaties van religiedefinities niet imperialistisch zijn doordat de definities niet fungeren als eenzijdige machtsinstrumenten. Deze wetenschappers stellen andere houdingen ten opzichte van het concept religie voor. Zo oppert Riesebrodt een referentieel concept van religie en stelt Schaffalitzky de Muckadell dat een essentialistische definitie van religie niet alleen wenselijk maar ook noodzakelijk is. Schilbrack wil in zijn religiedefinitie een functionalistisch en een substantief element verenigen. De meeste tegenstanders van Asads historiserende deconstructie van religiedefinities vrezen vooral de eventuele effecten van de religiedefinitiekritiek.<sup>224</sup> Want als ‘religie’ inderdaad geen geldige wetenschappelijke categorie is, moet het concept dan volledig worden afgeschaft? En wat doet dat met

<sup>222</sup> Fitzgerald, T. (1997). ‘A Critique of “Religion” as a Cross-cultural Category’. In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 9 (2). p. 99.

<sup>223</sup> Wenger, T. (2005). “‘We Are Guaranteed Freedom’: Pueblo Indians and the Category of Religion in the 1920s”. In: *History of Religions*, 45 (2). p. 91.

<sup>224</sup> Laborde, C. (5 februari 2014). ‘Beyond Critique: Three Approaches to the Study of Religion’. Via: <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>. Laatst geraadpleegd op 25 januari 2015.

religiewetenschappen? Sommige critici, onder wie Fitzgerald, gaan inderdaad zo ver dat zij pleiten voor het afschaffen van het concept ‘religie’ in een niet-theologische context.<sup>225</sup>

Een afschaffing van het concept ‘religie’ om deze redenen zou echter te ver gaan. Het in grote lijnen volgen van Asads kritiek op essentialistische religiedefinities en het erkennen van problematiek omtrent religiedefinities impliceren niet het voorstaan van een rigoureuze afschaffing van religiedefinities.

Er zou dan namelijk volledig voorbij worden gegaan aan de *agency* die mensen die worden beschreven hebben. Fitzgerald is te ‘deterministisch’ met zijn beschrijvingen van cognitief imperialisme. Zoals uit verschillende voorbeelden blijkt, zijn religies/aanhangers van religies niet handelingsonbekwaam onder het juk van Europese intellectuele/cognitieve hegemonie die het concept ‘religie’ met zich meebrengt. Mensen kunnen bepaalde concepten ook juist gebruiken in hun eigen voordeel, zo getuigt het voorbeeld van de Pueblo’s. Ook voorbeelden van syncretisme tussen verschillende religies ondersteunen deze stelling. Met andere woorden: als het uitgangspunt is dat religiedefinities alleen dienen als instrumenten van een imperialistische agenda gaat men voorbij aan een veelheid van perspectieven, mogelijkheden en situaties. Wellicht wordt door aanhangers van dit argument een metaperspectief aangenomen dat zo ver van de daadwerkelijke praktijk afstaat dat allerlei zaken, zoals *agency*, over het hoofd worden gezien.

Dit argument is voornamelijk een kritiek op het werk van Fitzgerald. De macht die hij toekent aan essentialistische religiedefinities is groot. De fundamentele kritiek van Asad op de vanzelfsprekendheid van verondersteld universele religiedefinities vind ik van het grootste belang om inzicht in bepaalde dynamieken in religiewetenschappen en aanverwante disciplines te kunnen verwerven. Fundamentele kritiek op religiedefinities leidt echter niet vanzelfsprekend, altijd, onherroepelijk tot de afschaffing van de categorie ‘religie’.

De categorie is zonder twijfel problematisch. Volgens Geertz is een gelijkstelling tussen inducerende en interpreterende symbolen en symbolsystemen nodig om bepaalde disposities te kunnen bestempelen als ‘religieus’.<sup>226</sup> Deze gelijkstelling gaat gepaard met het in stand houden van een onderscheid tussen religieus en seculier. Dit maakt in theorie het voortbestaan van de categorie ‘religie’, in zijn klassieke invulling, zeer lastig. Dergelijke ideeën over religie zullen dan ook moeilijk verdedigbaar blijven. Een andere visie op religie moet worden gevonden, een die zichzelf niet als ‘de andere visie’ presenteert. Het gaat dan

---

<sup>225</sup> Fitzgerald, T. (1997). p. 96.

<sup>226</sup> Geertz, C. (1973). ‘Religion as a Cultural System’. In: Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc., Publishers. p. 98.

ook niet om één idee maar om een heel andere houding ten opzichte van religiedefinities en het concept religie. Over een mogelijke andere houding, die op verscheidenheid ingaat, wordt in het tweede gedeelte van dit hoofdstuk gesproken.

Verscheidenheid aan elementen in een religie komt in essentialistische, klassieke, vanzelfsprekende religiedefinities niet goed naar voren. Dat is onder meer (wellicht impliciet) de kritiek die academici als Schaffalitzky de Muckadell en Riesebrodt hebben op dit definitietype. Verscheidenheid is echter in kritiek op religiedefinities ook niet duidelijk. Het concept religie wordt gezien als één concept met enkele typische kenmerken. Het lijkt alsof de critici een essentialistisch beeld hebben van de invulling van het concept ‘religie’.

In religiewetenschappen worden verschillende disciplinaire benaderingen gecombineerd tot een multidisciplinair of interdisciplinair project: zo kunnen onderwerpen worden bestudeerd vanuit antropologische, historische, exegetisch-theologische of nog andere invalshoeken. De discipline religiewetenschappen biedt een bestaand platform voor dit onderzoek. Als de categorie ‘religie’ zou worden weggevaagd, verdwijnt dit podium. Afschaffing van de categorie ‘religie’ zou dus verwarrende gevolgen kunnen hebben voor bestaand onderzoek naar religie. Of, zoals religiewetenschapper Thomas Tweed schrijft: ‘We are stuck with the category *religion*, since it fixes the disciplinary horizon’.<sup>227</sup>

## **4.2 Hoe moeten religiewetenschappers zich verhouden tot problematiek omtrent religiedefinities?**

Religiedefinities moeten echter niet zonder kritische kanttekeningen worden gebruikt. Het is van groot belang dat men zich realiseert dat religie niet kan worden gedefinieerd. Daarmee bedoel ik: een eenduidige en universele definitie van het begrip religie is niet op te stellen. Ik volg hierin de kritiek op religiedefinities van Asad. De definities zijn een weergave van en antwoord op een specifieke situatie. Het aanhouden van één religiedefinitie gaat daarom automatisch voorbij aan diversiteit binnen en tussen religieuze tradities, pluraliteit en meerstemmigheid. Bovendien impliceert een religiedefinitie altijd bepaalde machtsstructuren en een hiërarchisch classificatiesysteem.<sup>228</sup> Onderzoekers moeten op de hoogte zijn van deze problematiek en kunnen daarom niet ‘zomaar’ definities gebruiken.

---

<sup>227</sup> Tweed, T. (2006). *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press. p. 53.

<sup>228</sup> Bij het opstellen van een definitie worden namelijk keuzes gemaakt. In een definitie worden gelijktijdig een beschrijving en een categorisering uitgevoerd. Een definitie is een afbakening en impliceert daarmee een hiërarchie.

Verschillende disciplines en onderwerpen stellen verschillende eisen aan een religiedefinitie. We kunnen niet verwachten dat één of enkele definities aan alle vragen kunnen voldoen. Hierin sluit ik aan bij Cécile Laborde, die stelt dat ‘different disciplines will have different answers to the question of what the concept of religion is for; and as a result they will work with different conceptions of religion.’<sup>229</sup> Erkenning en acceptatie van deze diversiteit en daaruit volgende verschillende opvattingen over wat religie is, zal het vanzelfsprekende gebruik van essentialistische en universele religiedefinities in twijfel trekken en limiteren. Een beeldvormingsverandering zou moeten plaatsvinden: men – religiewetenschappers, om mee te beginnen, maar ook professionals zoals theologen – zouden religie minder als een vastgesteld fenomeen moeten zien en meer als een construct dat afhankelijk is in grote mate van wat zij er zelf van maken.

Daarom stel ik voor dat onderzoekers bewuster omgaan met hun opvattingen over wat ‘religie’ is. Dit kunnen zij doen door expliciet een werkdefinitie van religie te formuleren. Zo kan elke religiewetenschapper een eigen antwoord geven op de vraag: ‘wat is religie?’. Het is daarbij van groot belang dat men zich bewust is van de mogelijke implicaties van de opgestelde religiedefinitie en van het feit dat in verschillende situaties verschillende religiedefinities worden toegepast. Daarnaast moeten alle wetenschappers die zich bezighouden met religie op de hoogte zijn van de problematiek omtrent dit concept, dat op verschillende manieren de kern van hun onderzoek kan raken. Ik vermoed dat de bekendheid van problematiek omtrent religiedefinities veel groter zou kunnen zijn dan zij nu is. Het wetenschappelijke debat over dit onderwerp is groot maar ik vermoed dat de kwestie vooral speelt onder wetenschappers die zich expliciet met het onderwerp bezighouden. Andere religiewetenschappers zouden ook zeer gebaat zijn bij een beter begrip van het in deze scriptie geschetste debat. De mate waarin problematiek omtrent religiedefinities bekend is onder academici die zich niet primair bezighouden met de problematiek, zou een interessant onderwerp zijn voor nader onderzoek.

Als religiewetenschappers expliciet duidelijk maken welke religiedefinitie zij opstellen of hanteren zullen zij ook beter op de hoogte zijn van variaties onder religiedefinities, doordat zij ‘gedwongen’ worden te reflecteren op het onderwerp. Het lijkt mij nuttig als academici duidelijk maken welke zaken hun bewuste definitie uitsluit en welke implicaties de definitie zou kunnen hebben voor het onderzoek. Zo kan een bepaalde religiedefinitie een blinde vlek bewerkstelligen, zoals we hebben gezien bij het voorbeeld van Ambedkar-boeddhisme in

---

<sup>229</sup> Laborde, C. (5 februari 2014).



paragraaf 3.2. Onderzoekers moeten niet pretenderen een algemeen geldende definitie voor religie te gebruiken of op te stellen. Essentialistische universele religiedefinities kunnen niet bestaan en het gebruik van deze definities is problematisch.

Inherent aan de discipline religiewetenschappen – alleen al wegens de naam van de discipline – is dat men werkt met het concept religie. Volgens Tweed hebben religiewetenschappers ‘role-specific obligations [...] to enter the debates about how to define the field’s constitutive term’.<sup>230</sup> Religiewetenschappers zijn dus verplicht om verantwoording af te leggen over hun gebruik van religiedefinities. Zij zouden dan ook allen in staat moeten zijn kritisch op deze term te reflecteren en deze reflectie daadwerkelijk moeten kunnen uitvoeren. Tweed vervolgt:

So we [scholars, WvS] are obliged to be as clear as possible about the kind of definition we are offering [...]. Whether we imagine theory as our primary professional work or not, we are called to exegetical fussiness. All of us.<sup>231</sup>

Deze gewenste voorzichtigheid in en helderheid over het gebruik van religiedefinities is ook voor Jonathan Z. Smith van groot belang: ‘Religion has no independent existence apart from the academy. For this reason, the student of religion, and most particularly the historian of religion, must be relentlessly self-conscious.’<sup>232</sup> Als altijd verantwoording over de opgestelde of gebruikte definities zou worden afgelegd en wetenschappers zouden aantonen dat zij zich bewust zijn van de kritiek op religiedefinities en dus ook van de mogelijke implicaties van religiedefinities, zou wat mij betreft een grote stap in de goede richting zijn gezet.

Men zou de vraag kunnen stellen hoe haalbaar dit ‘verantwoording afleggen’ is. Kun je van elke religiewetenschapper vragen dit te doen, ook als voor zijn of haar specialisatie of het betreffende onderzoek een verantwoording over religiedefinities wellicht niet direct relevant is? De reflecterende verantwoording is in elk geval zowel haalbaar als noodzakelijk. Zij is haalbaar omdat er geen ellenlang betoog nodig is om aan te geven waarom een bepaalde religiedefinitie is gebruikt of is opgesteld ten behoeve van het onderzoek. De reflectie is noodzakelijk omdat elke definitie bepaalde zaken uitsluit. Wetenschappers dienen zich bewust te zijn van eventuele implicaties van de definities die zij gebruiken. Het tonen van de standplaatsgebondenheid van een wetenschapper maakt een onderzoek transparanter.

---

<sup>230</sup> Tweed, T. (2006). p. 53.

<sup>231</sup> Tweed, T. (2006). p. 53.

<sup>232</sup> Smith, J.Z. (1982). *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press. p. xi.

Wellicht lijkt de oplossing die ik schets arbitrair of eclecticisch. Maar in hoeverre zijn huidige concepten en categorieën *niet* eclecticisch of arbitrair? Definities vragen altijd om keuzes die voor de een vanzelfsprekender zijn dan voor de ander. Enig eclecticisme en enige arbitraire elementen zullen in elke visie op religie aanwezig zijn, ook in ‘traditionele’ essentialistische definities van religie. Het idee dat deze ideeën ‘religie’ beter beschrijven dan andere, berust slechts op gewenning en consensus.

De vraag blijft dan staan waarop de keuzes voor bepaalde ideeën over religie gebaseerd moeten zijn. Hoewel geen eenduidig antwoord op deze vraag is te geven, denk ik dat deze keuzes altijd zullen berusten op de doelen die iemand in zijn of haar onderzoek voor ogen heeft. Zoals al eerder is gezegd: een historicus geeft waarschijnlijk een andere invulling aan ‘religie’ dan een theoloog. De conclusie van deze scriptie mag echter niet zijn dat men moet vervallen in relativisme. Hoe problematisch het concept religie ook moge zijn, door academische en maatschappelijke structuren bestaat de term nu eenmaal en is een afschaffing van de term op zijn minst zeer omslachtig. Zoals Tweed zegt: ‘We are stuck with the category *religion*’. De opties die ik geef zullen het gebruik van de term veel inzichtelijker maken en implicaties die worden veroorzaakt door het onbewust gebruiken van bepaalde ideologische uitgangspunten zullen hierdoor duidelijk kunnen worden, zowel voor personen in een academische als maatschappelijke context.

Hoewel ik geen uitspraak wil doen over wat de definitie van het concept ‘religie’ zou moeten zijn, wil ik wel een aanzet geven tot een denkrichting. Opvallend is dat in veel literatuur over religiedefinities wordt benadrukt hoe veelzijdig religie is, hoeveel perspectieven mogelijk zijn op religie en op hoeveel verschillende manieren mensen religie kunnen beleven. We zien dit terugkomen in uiteenlopende visies van Schilbrack, Schaffalitzky de Muckadell, Riesebrodt, Laborde en Momen. Zelfs bij een ‘extreem’ criticus als Fitzgerald is een dergelijke visie te abstraheren, als hij stelt dat westerse religiedefinities niet-westerse ‘religies’ in bepaalde keurslijven dwingen. Deze visie gaat uit van een grote veelzijdigheid die niet tot haar recht kan komen in beperkte imperialistische religiedefinities. Dit is dan ook de richting die ik opper: de veelzijdigheid en in die zin ook ongrijpbaarheid van ‘religie’ moet worden benadrukt. Men moet accepteren dat een eenduidige definitie gewoonweg niet mogelijk is en open staan voor veel verschillende mogelijkheden. Een consensus zal altijd worden gezocht en daarom vrees ik niet voor een wildgroei aan ‘vage’ religiedefinities als ‘religie is alles waarbij waarde aan objecten of niet-menselijke wezens wordt gegeven’, om maar iets te noemen. Het gebruik van het woord ‘religie’ voegt in dat geval te weinig toe om te worden gebruikt. Men zou kunnen neigen naar een religiedefinitie

als die van Schilbrack, waarbij een relatie tussen sociale handelingen en een bovenempirische realiteit wordt gezocht.<sup>233</sup>

De vraag ‘wat is religie?’ is met de gesuggereerde benadering niet opgelost. Wel biedt deze benadering een oplossingsrichting voor het uitgebreide en complexe debat dat bestaat rondom definities van religie. Als religiewetenschappers in elk onderzoek laten weten op de hoogte te zijn van de problematiek en mogelijke implicaties van het idee dat religie een onveranderlijke en unieke essentie heeft, een eigen definitie of benadering van religie voorstellen en ook van deze definitie mogelijke implicaties schetsen, zal de discipline religiewetenschappen en het debat rondom religiedefinities veel transparanter en doorgroender worden. Bovendien zullen (eventueel impliciete) implicaties van ideologische concepten in religiedefinities gemakkelijker worden herkend en kunnen worden vermeden.

### 4.3 Conclusie

Hoe moeten religiewetenschappers zich verhouden tot de problematiek omtrent religiedefinities? Moet de categorie ‘religie’ worden behouden, worden afgeschaft of kan op een andere manier worden omgegaan met het concept? Deze vragen stonden in dit vierde en laatste hoofdstuk van mijn scriptie centraal. Asads analyse van religiedefinities werd gevolgd maar de conclusie die sommigen naar aanleiding van zijn betoog trekken, namelijk dat het concept ‘religie’ moet worden afgeschaft, hang ik niet aan. Men zou met deze conclusie de veelzijdigheid van religie en de *agency* van mensen die een religie aanhangen tekort doen. Asads kritiek richt zich in mijn ogen specifiek op religiedefinities die claimen universeel en waardevrij te zijn. De oplossing die ik opper gaat juist deze twee punten te lijf: als religiewetenschappers duidelijk(er) laten weten waar zij staan, welke definitie ze om welke redenen kiezen en welke implicaties voor zowel hun onderzoek als de weergave van hetgeen zij bestuderen deze definitie kan hebben, vallen de claims van universele toepasbaarheid en waardevrijheid weg.

---

<sup>233</sup> Een bovenempirische realiteit is in Schilbracks werk niet per definitie gelijk aan een transcendente of bovennatuurlijke realiteit, maar kan wel transcendentie of bovennatuurlijke zaken inhouden. Zie voor een uitgebreide behandeling van deze visie paragraaf 3.3.1.

## Conclusie

In deze scriptie over religiedefinities stond de vraag centraal of ‘religie’ kan worden gedefinieerd en hoe academici moeten omgaan met de problematiek omtrent religiedefinities. Het uitgangspunt van dit onderzoek werd gevormd door gedachtegoed van Talal Asad, die stelt dat definities van religie niet universeel toepasbaar zijn en geen unieke essentie kunnen hebben, omdat definities ingaan op specifieke kwesties die spelen tijdens de opstelling van de definitie. Specifieke vragen of eisen bepalen de inhoud van een religiedefinitie. Zowel de elementen waaruit een definitie bestaat als de praktijk van het definiëren zelf zijn historisch bepaald. Religiedefinities zoals die van Clifford Geertz lijken waarde vrij en universeel maar moeten worden geplaatst in een negentiende- en twintigste-eeuwse traditie van een ‘westerse’ en ideologische of wellicht theologische verdediging van specifieke concepten van protestants christendom, zoals de vooropstelling van cognitieve aspecten in religie.

Hoewel religiedefinities dus niet transcultureel en transhistorisch zijn, worden zij toch als zodanig toegepast om verschijnselen te beschrijven. Het gebruik van essentialistische religiedefinities kan bepaalde implicaties hebben. In deze scriptie is onderscheid gemaakt tussen twee gevolgsorten: religiedefinities oefenen macht uit op de fenomenen die zij beschrijven en de fenomenen gaan zich vormen naar de eisen die in een definitie worden gesteld. Twee voorbeelden van het eerste gevolgtipe zijn de toepassing van bepaalde ideeën over religie door christelijke missionarissen in een koloniale context en de retoriek van PVV-leider Wilders. Voorbeelden van het tweede type zijn het ontstaan van de neo-Vedanta, waarin hindoeïstische dogmata werden geformuleerd en gsystematiseerd, en hervormingen in de Japanse Meijiperiode.

De deconstructie van essentialistische religiedefinities wordt echter niet door iedereen onderschreven. Zowel kritiek op de inhoud als op de veronderstelde implicaties van essentialistische religiedefinities wordt door verschillende wetenschappers bestreden. Een essentialistische inhoud van religiedefinities wordt bestreden omdat het niet mogelijk zou zijn dat alle religies een tijdloze kerneigenschap delen. Ook zou essentialisme voorbijgaan aan veranderlijkheid in religieuze tradities en uitgaan van een onverdedigbaar metafysisch realisme. Tegen deze bezwaren kunnen verschillende punten worden ingebracht. Zo stelt Schaffalitzky de Muckadell dat veranderlijkheid van afzonderlijke religieuze tradities niet automatisch betekent dat ook het concept ‘religie’ moet veranderen. Daarnaast stelt zij dat constructivisme en essentialisme elkaar niet hoeven uit te sluiten. Bovendien zou ook aan

stipulatieve en functionalistische religiedefinities essentialisme ten grondslag liggen en zouden essentialistische religiedefinities vage ideeën en concepten kunnen bevatten.

Veronderstelde implicaties van essentialistische religiedefinities zijn dat deze definities fungeren als een eenzijdig machtsdiscours en dat zij worden gebruikt als politieke machtsinstrumenten. De perspectivistische benadering die Riesebrodt oppert gaat in tegen het idee dat religiedefinities een eenzijdig machtsdiscours zijn. Riesebrodt stelt dat, ook in een premoderne en niet-christelijke context, het concept 'religie' heeft bestaan en bestaat. Mensen herkennen elkaar en derden als 'religieus', ook als zij verschillende opvattingen van religie hebben. Deze 'referentiële' benadering legitimeert volgens Riesebrodt het bestaan en het gebruik van het concept 'religie'. Ook zouden religiedefinities geen politieke machtsinstrumenten zijn: religiewetenschappers zouden in staat moeten zijn te zeggen wat religie is, zonder (onbewust) een politiek machtsspel te spelen. Het gegeven dat religiedefinities soms in een autoritaire context worden gebruikt, betekent volgens Schaffalitzky de Muckadell niet dat alle essentialistische religiedefinities moeten worden afgeschaft. De vragen in welke contexten religiedefinities dan wel of niet kunnen worden gebruikt en wie bepaalt welke essentialistische uitspraken kunnen worden gedaan over religie, blijven echter onbeantwoord.

De kritiek van Asad roept fundamentele vragen op over het concept 'religie'. Hoe moet met de problematische status van 'religie' worden omgegaan? In het wetenschappelijke debat worden verschillende mogelijkheden geopperd, die ik heb ingedeeld in drie categorieën: het behouden van het concept 'religie', het afschaffen van het concept en het geheel anders invullen ervan. Het behoud van essentialistische religiedefinities schept volgens aanhangers academische duidelijkheid. Bovendien zou essentialisme in definities onvermijdelijk zijn. Fitzgerald pleit voor de afschaffing van 'religie'. De theologische en ideologische ontstaansgeschiedenis van het concept is volgens hem onontkoombaar en onvermijdelijk en daarom is het gebruik van 'religie' een (impliciete) uitoefening van macht. In plaats van 'religie', zou men 'cultuur' moeten bestuderen. Een voorbeeld van een heel andere visie op religie is Riesebrodts perspectivistische benadering. Ook Schilbrack, die voorstelt een substantieve en functionalistische benadering van religie te combineren, en Laborde, die met 'disaggregerende religie' religie in haar veelzijdigheid, complexiteit en pluraliteit wil benaderen, geven een heel andere invulling aan 'religie' dan een verdediging van essentialisme of van deconstructivisme. Opvallend is dat zij allen de diversiteit van religie benadrukken als belangrijk onderdeel van een visie op het concept. Op een bepaalde manier

zien we deze diversiteit ook in werk van Schaffalitzky de Muckadell terugkomen, die openstaat voor grijze gebieden in religiedefinities.

Deze constatering vormt de aanzet naar het laatste gedeelte van de scriptie: de beantwoording van de vragen of religie kan worden gedefinieerd en hoe religiewetenschappers moeten omgaan met kritiek omtrent religiedefinities. Het eerste deel van deze vraag beantwoord ik ontkennend. Religie kan niet worden gedefinieerd. Daarmee wordt de kritiek van Asad op religiedefinities volledig gevolgd. De conclusie die sommige anderen verbinden aan de deconstructie van religiedefinities, namelijk dat het concept 'religie' moet worden afgeschaft, onderschrijf ik echter niet. Er zou dan worden voorbijgegaan aan *agency* van mensen en aan de veelzijdigheid van 'religieuze' verschijnselen. Tegelijkertijd zijn de ideologische achtergrond van religiedefinities en de implicaties van het 'zomaar' toepassen van deze definities reëel. Daarom beargumenteer ik dat alle wetenschappers die zich bezighouden met religie moeten laten weten waar zij staan, waarom zij een bepaalde religiedefinitie hanteren in hun werk en welke implicaties deze definitie kan hebben voor zowel het onderzoeksproces als de uitkomsten van het onderzoek. Als academici op deze manier hun werk en hun (persoonlijke) voorkeuren inzichtelijk maken, kunnen de claims van universele toepasbaarheid en waardevrijheid wegvallen.

## Bibliografie

### Literatuur

Anjum, O. (2007). 'Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors. In: *Comparative Studies of South Asia, Frica and the Middle East*, 27 (3). pp. 656-672.

Asad, T. (2011). 'Thinking about religion, belief, and politics.' In: Orsi, R.A. (2011). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 36-57.

Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Asad, T, Brown, W., Butler, J., Mahmood, S. (2009). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: Townsend Center for the Humanities.

Beckford, J.A. (1999). 'The politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-For-Granted Institution to a Contested Resource'. In: Platvoet, J.G. en A.L. Molendijk (eds.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*. Leiden: Brill. pp. 23-40.

Bergunder, M. (2014). 'What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies'. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, 26. pp. 246-286.

Brown, W. (2012). 'Civilizational Delusions. Secularism, Tolerance, Equality'. In: *Theory and Event*, 15 (2). pp. 1-9.

Cavanaugh, W. (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Cook, S.A. (1918). 'Religion'. In: Hastings, J. (ed.) (1918). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edingburgh: T&T Clark. Vol. X. pp. 662-693.

Douglas, M. (1984 [1966]). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London en New York: Routledge.

Drees, W.B. (2008). ““Religion” in Public Debates. Who Defines, for What Purposes?’. In: Vries, H. de. (ed.) (2008). *Religion. Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press. pp. 464-472.

Dubuisson, D. (2003). *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: John Hopkins University Press.

El-Zein, A.H. (1977). ‘Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam’. In: *Annual Review of Anthropology*, 6. pp. 227-254.

Fitzgerald, T. (1997). ‘A Critique of “Religion” as a Cross-cultural Category’. In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 9 (2). pp. 91-110.

Fitzgerald, T. (1990). ‘Hinduism and the ‘World Religion’ fallacy’. In: *Religion*, 20 (2). pp. 101-118.

Geertz, C. (1973). ‘Religion as a Cultural System’. In: Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

Hardacre, H. (1988). ‘The Shintō Priesthood in Early Meiji Japan: Preliminary Inquiries.’ In: *History of Religions*, 27 (3). pp. 294-320.

Introvigne, Massimo (1999). ‘Religion as Claim. Social and Legal Controversies.’ In: Platvoet, J.G. en A.L. Molendijk (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. pp. 41-72.

James, W. (2008 [1902]). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Rockville: Arc Manor.

Jones, P.E. (2009). ‘From ‘External Speech’ to ‘Inner Speech’ in Vygotsky: A Critical Appraisal and Fresh Perspectives.’ In: *Language & Communication*. 29. pp. 166-181.



Kant, I. (2006 [1795]). 'Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch'. (David L. Colclasure, vert.). In: Kleingeld, P. (ed.) (2006). *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press. pp. 67-109.

Laborde, C. (5 februari 2014). 'Beyond Critique: Three Approaches to the Study of Religion'. Via: <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>. Laatst geraadpleegd op 25 januari 2015.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Marx, K.H. (1844). 'Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung'. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Parijs: Bureau der Jahrbücher. pp. 71-85. Via: [http://de.wikisource.org/wiki/Zur\\_Kritik\\_der\\_Hegel%E2%80%99schen\\_Rechtsphilosophie](http://de.wikisource.org/wiki/Zur_Kritik_der_Hegel%E2%80%99schen_Rechtsphilosophie). Laatst geraadpleegd op 23 september 2014.

Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

McCutcheon, R.T. (2007). *Studying Religion. An Introduction*. London: Equinox.

McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.

Momen, M. (2009 [1999]). *Understanding Religion. A Thematic Approach*. Oxford: Oneworld Publications.

Riesebrodt, M. (2010). *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

Riesebrodt, M. (2003). "'Religion': Just Another Modern Western Construction?'. Via: <https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/122003/riesebrodtessay.pdf>. Laatst geraadpleegd op 25 januari 2015.

Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). 'On Essentialism and Real Definitions of Religion'. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2). pp. 495-520.

Schilbrack, K. (2013). 'What Isn't Religion?'. In: *The Journal of Religion*, 93 (3). pp. 291-318.

Smart, N. (1998 [1989]). *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, J.Z. (1982). *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, W.C. (1963). *The Meaning and End of Religion A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: The Macmillan Company.

Tweed, T.A. (2006). *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

Wenger, T. (2005). "'We Are Guaranteed Freedom': Pueblo Indians and the Category of Religion in the 1920s". In: *History of Religions*, 45 (2). pp. 89-113.

## **Bronnen**

'Definitie'. (2005). In: *Van Dale groot woordenboek van de Nederlandse taal*. Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie. p. 739.

Leemhuis, F. (vertaler) (2007 [1989]). *De Koran*. Houten: Uitgeverij Unieboek BV.

'Religie'. (2005). In: *Van Dale groot woordenboek van de Nederlandse taal*. Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie. p. 2923.

Tweede Kamer der Staten-Generaal (2007). *30800 VI nr. 115*. 's-Gravenhage: Sdu Uitgevers.

Wilders, G. (2007). 'Debat islamitisch activisme – Spreektekst'. Via: <http://www.pvv.nl/index.php/component/content/article.html?id=484:inbreng-wilders-tijdens-debat-islamitisch-activisme>. Laatste geraadpleegd op 22 september 2014.

## Appendix

### Samenvatting

In deze scriptie over religiedefinities staat de vraag centraal of ‘religie’ kan worden gedefinieerd en hoe academici moeten omgaan met de problematiek omtrent religiedefinities. Beargumenteed wordt, aan de hand van kritiek op religiedefinities van Talal Asad, dat religiedefinities niet universeel toepasbaar zijn en geen transhistorische en transculturele essentie kunnen hebben. Een eenduidige definitie van ‘religie’ is dus niet mogelijk. Zowel de inhoud van een definitie als de praktijk van het definiëren zelf is historisch bepaald. Asad toont aan hoe typische onderdelen van een religiedefinitie en de praktijk van het definiëren zijn opgekomen in een protestants-christelijke verdediging van religie in de negentiende eeuw. Het als universeel beschouwen en toepassen van religiedefinities kan resulteren in de uitoefening van macht op verschijnselen die worden beschreven. Ook kunnen verschijnselen zichzelf vormen naar de eisen die in een definitie worden gesteld.

Verschillende visies op deze kritiek worden vervolgens behandeld. Zo kan men ingaan tegen de stelling dat een essentialistische inhoud in een religiedefinitie slecht is maar ook tegen de aanname dat religiedefinities macht uitoefenen op de verschijnselen die zij beschrijven. Uit deze reacties volgen verschillende andere visies op het concept religie, waarbij bijvoorbeeld wordt gefocust op meerstemmigheid in religieuze tradities en op een zogeheten referentiële legitimering van het gebruik van het concept ‘religie’. Een implicatie van het doorvoeren van een deconstructie van het concept ‘religie’ kan zijn dat het concept wordt afgeschaft. Veel academici zijn het echter niet eens met een afschaffing. Tegelijkertijd dwingt de problematiek omtrent religiedefinities tot het formuleren van een oplossingsrichting. Opvallend is dat veel wetenschappers de diversiteit van religieuze verschijnselen benadrukken als belangrijk onderdeel van een visie op het concept.

Deze constatering vormt de aanzet naar het laatste gedeelte van de scriptie: de beantwoording van de vraag hoe religiewetenschappers moeten omgaan met kritiek omtrent religiedefinities. Ik pleit niet voor de afschaffing van religiedefinities, omdat men dan voorbij zou gaan aan *agency* van mensen en de genoemde veelzijdigheid. Tegelijkertijd zijn de ideologische achtergrond van religiedefinities en de implicaties van het ‘zomaar’ toepassen van deze definities reëel. Daarom zouden alle wetenschappers die zich bezighouden met religie verantwoording moeten afleggen van de religiedefinities die zij gebruiken en de mogelijke implicaties van deze definities. Als academici op deze manier transparantie en

inzichtelijkheid betrachten, kunnen de claims van universele toepasbaarheid en waardevrijheid wegvallen.