**Religiewetenschappen en het buitenstaander- en belevingsperspectief: Twee verschillende vormen van religiewetenschap?**

***Een methodologisch vergelijkend religieonderzoek gericht op de religiewetenschappelijke methoden van Birgit Meyer en André Droogers.***

**Abstract:** Deze bachelorscriptie gaat in op het verschil en de verhouding tussen het belevings- en buitenstaanderperspectief binnen de religiewetenschappen. Centraal staat de vraag waarom er voor deze onderzoeksperspectieven gekozen wordt en hoe deze zich onderling verhouden in de religiewetenschappelijke methoden van Birgit Meyer en André Droogers. Deze scriptie zet eerst de religietheorieën van beide auteurs uiteen. Vervolgens worden Meyer en Droogers aan de hand van een gedeeld onderzoeksveld, het pentecostalisme met elkaar vergeleken. Vervolgens vergelijk ik beide lijnen van onderzoek met elkaar en bepleit ik dat de religiewetenschappen deze perspectieven als complementair zou moeten beschouwen.

Bachelorscriptie aangeboden aan:

1e Beoordelaar:

**Emeritus Prof. dr. Johan Goud**

2e Beoordelaar:

**Prof. dr. Birgit Meyer**

 **Departement Filosofie en Religiewetenschap**

**Universiteit Utrecht**

**Cursuscode:**

RT3V13004

**Datum:**

augustus-2016

**Naam:**

Joël Vlasblom

**Studentnummer:**

3879062

**Aantal woorden:**

13.328

*“Zij zijn gelijk aan de kinderen, die op de markt zitten, en elkander toeroepen, en zeggen: Wij hebben u op de fluit gespeeld, en gij hebt niet gedanst; wij hebben u klaagliederen gezongen, en gij hebt niet geweend”* (NBG Lucas 7:32).

**Inhoudsopgave**

[Samenvatting 4](#_Toc460081344)

[Inleiding 6](#_Toc460081345)

[§1.1 Theoretisch kader 6](#_Toc460081346)

[§1.2 Methode van onderzoek 9](#_Toc460081347)

[§1.3 Relevantie van dit werkstuk 9](#_Toc460081348)

[De materiële religiewetenschap van Birgit Meyer 10](#_Toc460081349)

[§2.1 De grondgedachten van Meyers denken 10](#_Toc460081350)

[§2.2 De positie van Meyers denken 12](#_Toc460081351)

[§2.3 Een buitenstaandersperspectief als vereiste 13](#_Toc460081352)

[§2.4 Sensational Forms 13](#_Toc460081353)

[§2.5 Waarom sensational forms? 15](#_Toc460081354)

[Conclusie Meyer 16](#_Toc460081355)

[De spelende religiebenadering van André Droogers 17](#_Toc460081356)

[§3.1 De grondgedachten van Droogers’ denken. 17](#_Toc460081357)

[§3.2 Het ludisme 19](#_Toc460081358)

[§3.3 Spel en religie 20](#_Toc460081359)

[§3.4 Spel macht en religie 21](#_Toc460081360)

[§3.5 Methodologisch ludisme en het belevingsperspectief 22](#_Toc460081361)

[§3.6 Ludistisch religie onderzoek 23](#_Toc460081362)

[§3.7 Hoe verhoudt het methodologisch ludisme zich tot de overige methoden van religiewetenschap? 24](#_Toc460081363)

[Conclusie Droogers 26](#_Toc460081364)

[Pentecostalisme: één religie en twee geloven? 27](#_Toc460081365)

[§4.1 Gedeelde kenmerken binnen het pentecostalisme 27](#_Toc460081366)

[§4.2 Het pentecostalisme onderzoek van Meyer 27](#_Toc460081367)

[§4.3 Het pentecostalisme onderzoek van Droogers 28](#_Toc460081368)

[Conclusie pentecostalisme 29](#_Toc460081369)

[Hoe verhouden Meyer en Droogers zich tot elkaar? 31](#_Toc460081370)

[Conclusie 34](#_Toc460081371)

[Aanbevelingen 35](#_Toc460081372)

[Dankwoord 36](#_Toc460081373)

[Bibliografie 37](#_Toc460081374)

Samenvatting

Deze scriptie behandelt de vraag hoe binnen de religiewetenschap het belevingsperspectief zich verhoudt tot het buitenstaandersperspectief. Deze posities worden in deze scriptie vertegenwoordigd door André Droogers voor het belevingsperspectief en Birgit Meyer voor het buitenstaandersperspectief.

In hoofdstuk twee van deze scriptie wordt de religiewetenschap van Meyer en daarmee de keuze voor een buitenstaandersperspectief uiteengezet. Meyers religiewetenschap kenmerkt zich door haar materiële karakter. Meyer gaat ervanuit dat materiële media verhoudingen scheppen. Dit is in het bijzonder het geval bij religie waarbij materiële media betekenis creëren.

Hieruit volgt dat men media vanuit een buitenstaandersperspectief dient te benaderen. Allereerst omdat media vanuit een belevingsperspectief niet neutraal te benaderen zijn. Daarnaast worden media veelal onbewust gebruikt.

Om binnen deze vorm van de religiewetenschap toch geloofsbeelden te gebruiken heeft Meyer de religiewetenschappelijke methode van de sensational forms ontwikkeld. Hierin worden de religieuze media concreet onderzocht, waarbij de geloofsbeelden en sensaties van de religieuze worden meegenomen in het religieonderzoek.

In hoofdstuk drie wordt de religiewetenschap van het religieuze spel van André Droogers uitgewerkt. Droogers begint zijn religiewetenschappelijke theorie met de dichotomieën binnen zowel religie en de religiewetenschappen. Er kan recht gedaan worden aan deze dichotomieën door middel van het methodologisch ludisme, oftewel het speldenken. In het speldenken gaat men uit van een verbeeldingswereld naast de empirische wereld.

 Droogers ziet religie ook als een spel, waarbij naast de empirische werkelijkheid een andere subjunctieve werkelijkheid wordt voorgesteld. Wanneer men dit spel wil doorgronden zal de onderzoeker mee moeten gaan in het spel van religie, om deze zo te leren begrijpen en te doorleven. Hiermee pleit Droogers dus op de belevingsgerichte methode van onderzoek.

In hoofdstuk vier komen de twee auteurs samen in een gedeeld onderzoeksveld, namelijk het pentecostalisme. Hierbij is het opvallend dat beide auteurs, ondanks hun verschillende onderzoeksmethoden, veel overeenkomsten hebben. Ook zien we terug dat de onderzoeksmethoden van beide auteurs bepalend zijn voor de uitkomsten van hun onderzoek. Het is opvallend dat beide auteurs redenen zien om voor hun buitenstaanders - of belevingsperspectief te kiezen.

In het laatste hoofdstuk worden beide auteurs vergeleken en wordt geconcludeerd dat beide religietheorieën een component hebben dat bij de ander ontbreekt, maar dat beide theorieën waardevol zijn in het religieonderzoek. Hierbij wordt opnieuw duidelijk dat in de religiewetenschappen goed moeten worden nagedacht over onderzoeksmethodieken en onderzoekposities

In de conclusie wordt ingegaan op het belang van de positie van de wetenschapper. Deze moet open staan voor alternatieve methoden, mede omdat deze ook weer andere vragen en uitkomsten tot gevolg kunnen hebben. Een aanbeveling van deze scriptie is dan ook om goed na te denken over gebruikte methoden en perspectieven en deze als complementair te beschouwen.

Inleiding

Voor u ligt de bachelorscriptie van mijn studie religiewetenschappen aan de Universiteit Utrecht. Kenmerkend voor de periode waarin ik studeerde was het verdwijnen van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht. De discipline religiewetenschappen ging eenzaam verder, zonder de theologie.

De thematiek van deze scriptie borduurt voort op deze transitie. Tijdens mijn studie merkte ik dat ik de religiewetenschappen vaak te “plat” vond. Mijn meest basale definiëring van religie heeft altijd te maken met de relaties die worden aangegaan met de inhoud van transcendente betekenissystemen. Juist dit kwam ik weinig tegen binnen de studie, de focus lag op de bestudering van religie als gedragspatroon.

In de vele cursussen lag de nadruk vaak op de gevolgen van betekenissystemen, zoals objecten, rituelen of geschriften. Hierin werd het transcendente of het heilige tot mijn verbazing- vaak buiten behandeling gelaten. Terwijl ik dacht dat religie juist hierover ging. Aan het eind van mijn eerste studiejaar rees bij mij de vraag of religiewetenschappen mogelijk is zonder mee te gaan met de door de religie beleefde betekenissystemen. Deze vraag heeft mij vervolgens nooit meer losgelaten.

## §1.1 Theoretisch kader

 Religieonderzoek kan worden gedaan vanuit het agnostisch, atheïstisch, of theïstisch onderzoeksperspectief zoals (McCutcheon, 1991, pp. 1-15) beschrijft in zijn monografie over het binnenstaander/ buitenstaander debat *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion.* Het perspectief van onderzoek zegt niets over het geloof van de onderzoeker maar wel over de aard van het onderzoek.

Hieronder zullen deze perspectieven kort worden uiteengezet. Het methodologisch atheïsme of naturalisme heeft de overtuiging dat binnen de religiewetenschappen enkel gebruik gemaakt mag worden van menselijke of natuurlijke fenomenen en gegevens. De grondgedachte hierachter is dat de religiewetenschappelijke studies zich moeten focussen op de aardse manifestaties van religie en haar functioneren in de wereld. Hierbij wordt het transcendente of de waarheidsclaim afgewezen en kijkt men naar de religiebeoefening van buitenaf. Deze werkwijze sluit goed aan bij het positivistische en objectieve karakter van de wetenschap. Ook sluit deze werkwijze aan bij het secularisme, waarin religie of levensbeschouwelijke uitspraken in het publieke domein vermeden moet worden (McCutcheon, 1991, pp. 1-15; Yong, 2012, pp. 18-24).

 De meeste religiewetenschappers werken vanuit een agnostische methodologie. Dit perspectief stelt dat men niet weet of het goddelijke echt is, en dat men er daarom beter geen uitspraken over kan doen. Daarbij stelt deze methodologie dat het inhoudelijk betrekken van het transcendente in het religieonderzoek niet nodig is. Uitspraken over het transcendente worden daarmee in deze lijn van onderzoek vermeden. De grondgedachte van deze methode is dat de onderzoeker zijn ideaal van neutraliteit bewaart. Het verschil met het methodologisch atheïsme is dat men binnen het agnostisch perspectief het transcendente niet afwijst maar het zoveel mogelijk buiten beschouwing laat. Dit onderscheid is verwarrend en onderhevig aan discussie. Zo meent Donovan bijvoorbeeld dat het agnosticisme ten onrechte de pretentie van neutraliteit voert, dit mede vanuit het gegeven dat het uit de weg gaan of negeren van de aanspraken van religie wel degelijk een positie tot gevolg heeft (Cox, 2003; McCutcheon 1991, pp. 1-15, 215-247; Yong, 2012, pp. 19-24).

Het theïstische perspectief wordt vaak beschreven als het perspectief van de gelovige. Binnen de religiewetenschappen verwijst men voor dit onderzoeksperspectief vaak naar de theologie omdat deze van binnenuit religie onderzoekt. Sommige religiewetenschappers menen dat het van binnenuit onderzoeken van religie, nodig is om een religie te begrijpen. Bij het theïstisch perspectief houdt men er een waarheidsclaim op na. Bij het belevingsperspectief erkent men deze waarheidsclaim en gaat men hierin mee om zo de religie van binnenuit te ervaren in tegenstelling tot vorige methoden.

Belevingsgerichte onderzoekers participeren mee met de –religieuze- gemeenschap deze methode noemt men `*going native*`. Hierin is de grondgedachte dat religieonderzoek gefocust moet zijn op dat wat religie onderscheidt van de sociale wetenschappen namelijk het transcendente. Deze stroming ziet het weglaten van het spirituele of het hogere als een reductionistische kijk op religie (Adriaanse, 2001). De agnostische en atheïstische tak van religiewetenschappen wordt het buitenstaander of *outsider* perspectief genoemd, omdat zij de religie waarnemen van buitenaf. De theïstische inslag waarbij men van binnenuit religie onderzoekt wordt het deelnemer of *insider* perspectief genoemd. (Adriaanse, 2001; Ferber, 2006).

Dit onderscheid in onderzoek zien we naast de manier van onderzoek vooral terug in de taal van onderzoek. Het perspectief van de deelnemer noemt men in de sociale wetenschappen *emic* taal, dit is de taal van de onderzochte gemeenschap. Wanneer je geen deel uitmaakt van een groep is het moeilijk de werkelijke waarde en betekenis van de taal te begrijpen. De *etic* taal is de taal van de outsider of onderzoeker die probeert de taal van een specifieke groep te vertalen naar een taal die voor buitenstaanders, uit bijvoorbeeld de academische wereld begrijpelijk is, om zo culturele verschillen te kunnen overbruggen. Met dit onderscheid in het achterhoofd wordt vaak de kritische vraag gesteld of beide taalvelden nog verwantschap met elkaar hebben en over hetzelfde spreken (Adriaanse, 2001; Pike, 2005).

 De bovenstaande tweedeling van deelnemer en buitenstaander met daarmee samenhangend het onderscheid tussen *emic* en *etic* zullen centraal staan in dit werkstuk met de volgende vraagstelling:

*Hoe verhouden de perspectieven van de belever en de buitenstaander zich tot elkaar en wat zijn hier de gevolgen van?*

Deze vraagstelling vereist een heldere afbakening. Daarom is er binnen dit werkstuk voor gekozen de positie van de deelnemer en buitenstaander te laten representeren door twee prominente, van onderzoeksperspectief verschillende, religiewetenschappers: Birgit Meyer en André Droogers. De keuze om het belevings- en buitenstaander perspectief op deze manier te concretiseren maakt het enerzijds lastig om een generalisatie te maken naar hét buitenstaandersperspectief en hét belevingsperspectief. Anderzijds kan het concreet vergelijken van twee onderzoekslijnen juist in een specifieke zin meer, interessante op de praktijk van religiewetenschappen gerichte vergelijkingen en uitkomsten tot gevolg hebben.

Meyer vertegenwoordigt in dit werkstuk de agnostische/atheïstische tak van religiewetenschap. Ik heb voor Meyer gekozen omdat haar benadering karakteristiek is voor veel religiewetenschappelijk onderzoek vanuit een antropologische invalshoek. Dit blijkt onder meer uit het feit dat ze in de –internationale- wetenschappelijke wereld met haar onderzoeksmethodiek veel erkenning geniet.

 Aan de Vrije Universiteit van Amsterdam volgde Meyer Droogers op. Ik heb voor Droogers gekozen omdat hij pleit voor gebruik van het belevingsperspectief waarbij hij aan buitenstaandergerichte methoden in zijn methodiek wel ruimte geeft. Waardoor Droogers religietheorie een interessante vergelijking biedt met de op het buitenstaandersperspectief gefundeerde religietheorie van Meyer. Daarbij is het een gunstige bijkomstigheid dat de onderzoeksvelden van Droogers en Meyer goed bij elkaar aansluiten. De afbakening van deze religiewetenschappers zorgt voor de volgende deelvragen:

*Waarom kiest Birgit Meyer voor een media gericht buitenstaanders perspectief en wat voor gevolgen heeft dit?*

*Waarom kiest André Droogers voor een deelnemer gefocuste religiewetenschap van het religieuze spel en wat voor gevolgen heeft dit?*

 Dit werkstuk zal eerst de methodieken van religiewetenschap van Birgit Meyer (hoofdstuk 2) en André Droogers (hoofdstuk 3) uitgewerkt worden­­. Vervolgens zal ik beide methoden vergelijken aan de hand van een gedeeld onderzoeksveld, namelijk het pentecostalisme (hoofdstuk 4). Dit heeft de volgende deelvraag tot gevolg: *In hoeverre hebben de onderzoeksperspectieven van Meyer en Droogers gevolgen voor hun wetenschappelijke benadering van het pentecostalisme?*

Tot slot zal de hoofdvraag (hoofdstuk 5) van dit werkstuk worden beantwoord, waarna een conclusie van dit werkstuk volgt. De focus van het gehele werkstuk zal liggen op het verschil in onderzoeksmethodiek van beide religiewetenschappers en de daar eventueel uit voortvloeiende implicaties.

## §1.2 Methode van onderzoek

 In deze scriptie worden Meyer en Droogers met elkaar vergeleken omdat het voortreffelijke en eigenzinnige representanten van hun onderzoeksperspectief zijn. Hierover hebben zij ook veel gepubliceerd. Ook ben ik binnen mijn studie geregeld in contact gekomen met -het werk- van deze religiewetenschappers. Daarbij heb ik meerdere collegereeksen van Meyer gevolgd. Deze stimuleerden mij na te denken over de methodologie van religiewetenschap. In de beginfase van dit onderzoek ben ik gestart met het lezen van het gepubliceerde wetenschappelijke werk van beide auteurs. Vervolgens heb ik op grond hiervan hun religietheorie en methode van onderzoek geschetst waardoor ik vervolgens beide wetenschappers met elkaar kon vergelijken.

## §1.3 Relevantie van dit werkstuk

De relevantie van deze thematiek is groot. Allereerst is het voor de wetenschap in brede zin belangrijk haar methoden en perspectieven van onderzoek te doordenken. Dit geldt in sterke mate voor het religieonderzoek. De vraag hoe religie het best onderzocht kan worden blijft een vraag welke onlosmakelijk aan de religiewetenschappen verbonden zal blijven. De thematiek van het binnen-buitenstaandersperspectief is hier een onderdeel van.

 Daarbij is het academisch religieonderzoek aan verandering onderhevig. Voorheen onderzocht de theologie religie van binnenuit. Nu de rol van de theologie afneemt is het de vraag of de religiewetenschappen het gat dat ontstaat met het inslinken van de theologie kan opvullen, en of deze bepaalde elementen uit de theologie kan gebruiken in het religieonderzoek.

Ook is het de vraag nu de rol van het geïnstitutionaliseerde christendom afneemt en de diversiteit aan levensbeschouwingen toeneemt, met wat voor methoden deze onderzocht moeten worden. De vraag rond het buitenstaander- en belevingsperspectief is hier een onderdeel van, mede omdat het steeds minder gebruikelijk wordt dat de religieonderzoeker de levensbeschouwingen van binnenuit leert kennen.

**2.**

# De materiële religiewetenschap van Birgit Meyer

 In dit hoofdstuk wordt de religietheorie van Birgit Meyer behandeld. In de eerste paragraaf wordt er bekeken vanuit welke perspectief Meyer religie onderzoekt. Vervolgens wordt er in §2.2 gekeken hoe deze zich verhoudt tot overige religiewetenschappelijke methoden. In §2.3 komt aan bod waarom het voorgaande leidt tot een buitenstaandersperspectief. Vervolgens wordt in §2.4 Meyers alternatieve religiewetenschappelijke methodologie van de sensational forms gepresenteerd. In §2.5 wordt behandeld waarom religiewetenschappen vanuit de sensational forms een sterke religiewetenschappelijke methode is. In §2.6 wordt er besproken hoe er vanuit deze methode onderzoek gedaan zou moeten worden.

## §2.1 De grondgedachten van Meyers denken

 Meyer is tegen een universele definitie van religie. Toch gebruikt ze de volgende werkdefinitie:

*“Religion refers to the ways in which people link up with, or even feel touched by, a meta-empirical sphere that may be glossed as supernatural, sacred, divine, or transcendental”* (Meyer, 2006b, p. 5)*.*

 De mens verhoudt zich volgens Meyer tot de wereld via materie. Dit is gestoeld op de idee dat al het verhouden van de mens zoals zijn concepten en relaties tot stand komen door middel van materialiteit Zo is het bijvoorbeeld onmogelijk een verbinding aan te gaan op enkel het spiritueel niveau, zonder interventie van materie. In een gesprek gebruiken we bijvoorbeeld onze mond en taal als instrument om met elkaar in contact te komen (Meyer, 2013a, p. 4). Communicatie kan niet plaatsvinden zonder hulpmiddelen die onze boodschap vertolken en kanaliseren maar ook ontvangen en begrijpen. We hebben een taal en een instrument nodig om onze boodschap voor een ander duidelijk te maken, hiervoor is een overeenkomstig begrippenkader een vereiste. In deze lijn van denken vinden alle verbindingen en verhoudingen die we aangaan plaats in de materiële werkelijkheid. Alle instrumenten waarmee wij ons verhouden, noemt Meyer media (Meyer, 2012).

 Denkers als Meyer zien media dus niet als massamedia zoals de eerste associatie wellicht doet vermoeden. Media zijn alle instrumenten waardoor wij in contact komen met de wereld om ons heen. We worden immers niet geboren met een bepaalde culturele of religieuze bagage, deze wordt ons aangeleerd door middel van media (Meyer, 2013a , p. 5). Religie is hierin volgens Meyer ook bij uitstek een fenomeen functionerend door middel van media en is daarin niet anders dan andere manieren waarop wij ons tot de wereld verhouden. Dit sluit aan bij de bovengenoemde werkdefinitie van religie van Meyer (Meyer, 2013a, p. 7).

Een goed voorbeeld hoe een medium zichtbaar wordt binnen het religieuze is een icoon, welke-ook voor de gelovige- duidelijk van materiële aard is maar, in de beleving van de gelovige, toch de goddelijke kracht in zich draagt en het mogelijk maakt een verbinding aan te gaan met het transcendente. In dit geloof kan het goddelijke door middel van het icoon ook in verbinding komen met de gelovige (Meyer, 2006b, p. 9).

Theoretisch gezien kan alles als een medium functioneren, daarbij is de enige eis dat het object een verbinding schept tussen een mens en iets anders. Media zijn niet neutraal in hun gebruik, het type medium en de positie ervan zijn van invloed op de betekenisverlening. Hierin zijn de media ontworpen om een bepaald type verhouding te scheppen (Meyer, 2013a, pp. 3-7).

De betekenis die we aan media geven wordt vaak onzichtbaar doordat we het medium vaker gebruiken en hebben gestandaardiseerd in ons bestaan. Hierdoor worden we blind voor de rol en het gebruik van media. Hierdoor bestempelen we media vaak onterecht als neutraal en betekenisloos (Meyer, 2013a, pp. 5-7; Meyer, 2013b, p. 32;).

Een tegenovergesteld gebruik van media is ook mogelijk. Zo haalt Meyer een studie van Rafael Sánchez (2009) aan, waarin het lichaam bij charismatische christenen als medium op de voorgrond treedt. Hierbij wordt er sterk gefocust op het lichaam, welke de Heilige Geest gebruikt als medium om zijn werken te kunnen uitvoeren. (Meyer, 2013b, p. 32).

 Betekenissen en media worden wellicht niet met elkaar geassocieerd omdat media als materiële aangelegenheid worden gezien en betekenissen als een geestelijke. Wanneer een gelovige bijvoorbeeld naar een beeld van Jezus kijkt komen er gedachten bij de gelovige op en heeft deze minder oog voor het medium in materiële zin. Meyer focust zich juist op dit materiële door middel van haar semiotische benadering van media. Semiotiek is de studie van tekens en symbolen en de wording hiervan.

Op het gebied van betekenissen en materialiteit gaat Meyer mee in het denken van Webb Keane die stelt dat betekenissen niet enkel linguïstisch bestaan (Meyer, 2013b, pp. 30-31). Een symbool of een teken is niet alleen vanuit taal te vatten maar ook in zijn gebruik. Hierin werkt het niet enkel symbolisch, maar heeft het ook materiële kracht. Dit is vanuit onze westerse door de verlichting op ratio gerichte denkkaders lastig te beseffen.

Meyer en Keane vinden dat men moet kijken hoe media betekenis genereren. Door middel van materialiteit krijgt betekenis namelijk vorm. Ook moeten we kijken hoe deze met elkaar in relatie staan. We moeten ons bewust zijn hoe het materiële beeld bepaalde geestelijke betekenissen genereert.

Meyer en Keane wijken af van klassieke semiotische benaderingen als die van Clifford Geertz, die objecten ziet als dragers van betekenis of *vehicles of meaning*. Meyer vindt dit nog te ingetogen, objecten kunnen een producent van betekenis worden. Zo is het bij het genoemde voorbeeld van het beeld van Jezus belangrijk op welke aspecten van Jezus wordt gefocust, hier vloeien volgens Meyer specifieke betekenissen uit. Hoe dit in zijn werk gaat komt later ter sprake (Keane, 2003; Meyer, 2006b, p. 19; Meyer, 2013b).

## §2.2 De positie van Meyers denken

Meyer pleit dus voor een methodiek van religieonderzoek gericht op materiële media, hoe ze dit doet wordt later behandeld. Eerst is het, om misvattingen te voorkomen, belangrijk kanttekeningen te plaatsen bij deze benadering. Op het eerste gezicht kan Meyers methodiek reductionistisch en negatief jegens religie worden opgevat. Toch schuilt hierin niet de intentie het geloof of bovennatuurlijke concepten te ontkrachten en materieel te maken. Meyers methodiek gaat niet in op waarheidsclaims. Ze bedrijft religiewetenschap vanuit een agnostisch perspectief. Meyer gelooft dat religiewetenschap vanuit media als teksten, kunst en het lichaam van de gelovige, religie concreter en toegankelijker maken, dit leidt tot nieuwe waardevolle inzichten over religie, waarbij waarheidsaanspraken overbodig zijn (Meyer, 2012, p. 7). Dit is in lijn met Meyers achtergrond als antropoloog. Meyer stelt dat de mens, welke centraal staat in de antropologie, altijd in een materiële werkelijkheid staat en dat religieonderzoek hier ook op gefocust zou moeten zijn. Meyers religiebegrip is dan ook gericht op de bemiddeling of *mediation* tussen het materiële en de betekenissystemen die hierachter schuilgaan (Meyer, 2012).

Volgens Meyer is nog goed te zien dat de religiewetenschappelijke faculteiten in een geschiedenis of context staan van westerse, veelal protestantse theologische faculteiten. Meyer ageert in haar werk tegen dit protestantse blikveld of *bias* van de religiewetenschap. Deze kleurt de religiewetenschap sterk. Deze verbinding maakt namelijk dat de hedendaagse religiewetenschappen ook onbewust gebruik maken van een onderzoekstraditie ingebed in de geschiedenis van de protestantse theologie. Het protestantisme is ontstaan als tegenbeweging van onder meer de doorgeschoten materiële en rituele elementen van de katholieke kerk. Religiewetenschappelijke benaderingen gericht op het geestelijke en tekst vloeien hier uit voort (Meyer , 2006b, pp. 7-10; Meyer, 2012, pp. 8-14; Meyer, 2013a, pp. 28-29).

 Meyer gaat in tegen de protestantse nalatenschap van vroege religiewetenschappers en theologen als Rudolf Otto en Karl Barth die stellen dat het Andere of Heilige, zonder de inbreng van media openbaard. . Meyer stelt zoals besproken dat dit plaatsvindt via media zoals alle verbindingen die we aangaan in het menselijk bestaan (Meyer, 2006a, pp. 131-132; Meyer, 2013b, p. 7).

 Veel religiewetenschappelijke studies gaan volgens Meyer mee in de stroom van het protestantisme, waar het zwaartepunt ligt op het transcendente en de bijhorende tekstuele traditie. Natuurlijk zijn teksten ook media maar deze focus representeert niet de veelheid aan media welke religieuze tradities rijk zijn. Volgens Meyer doet de religiewetenschappen zichzelf hiermee tekort (Meyer, 2012, pp. 8-14).

 Het tekort voor het materiële probeert Meyer door middel van haar mediagerichte methode op te vullen. De materiële aard van religie is volgens haar namelijk allerminst ondergeschikt aan de geestelijke kant van religie (Meyer, 2012).

## §2.3 Een buitenstaandersperspectief als vereiste

Naast een agnostische kijk en het uitschakelen van de protestantse bias is in Meyers methodiek een buitenstaanderspositie cruciaal. Dit is tevens de reden dat we haar gedachtegoed zo uitgebreid behandelen. Meyer stelt namelijk dat wanneer onderzoek deel wordt van de religieuze praktijk het onmogelijk is de media ongekleurd te benaderen. Zoals eerder gesteld worden media bij gebruik snel onzichtbaar en als vanzelfsprekend gezien. Zo vindt u het als lezer van dit werkstuk waarschijnlijk al lang niet meer verwonderlijk dat de media die dit werkstuk faciliteren bestaan. Om niet blind te worden voor de media en deze objectief te benaderen is het van cruciaal belang om een buitenstaanders positie in te nemen (Meyer, 2012, p. 8).

 Meyers buitenstaandersperspectief betekent niet dat ze de beleving van het religieuze achterwege laat. Meyer gaat voor een deel mee met William James die in “*the varieties of religious experience”* (1902) een pleidooi houdt voor de belevingen en sensaties van religie. Meyer weet een kritiekpunt tegen James omtrent de subjectiviteit van deze ervaringen te incorporeren in haar religiewetenschap van de *sensational forms* (Meyer, 2013b, p. 28).

##  §2.4 Sensational Forms

Sensational forms, door Meyer vertaald als gewaarwordingsvormen, definieert ze als

 *“relatively fixed, authorized modes of invoking, and organizing access to the transcendental, thereby creating and sustaining links between religious practitioners in the context of particular religious organizations. Sensational forms are transmitted and shared, they involve religious practitioners in particular practices of worship and play a central role in forming religious subjects”* (Meyer, 2006b, p. 9)*.*

 Dit wordt gefaciliteerd binnen de kaders van een religieuze institutie. Sensational forms worden op mensen overgedragen en tussen mensen gedeeld. Vooral in aanbidding hebben ze een belangrijke functie. Ook hebben sensational forms een bijdrage in de ontwikkeling van religieuze beelden of ideeën waarin ze centraal staan (Meyer, 2006b, p. 8; Meyer, 2013a, pp. 29-31). Sensational forms hebben een mediërende functie en zijn daarmee geheel in lijn met de mediatheorie van Meyer (Meyer, 2012, p. 26).

Een voorbeeld van een sensational form is de eucharistie of het avondmaal binnen de christelijke traditie. Dit ritueel speelt een belangrijke rol bij de geloofsbeleving van veel christenen. Hierin wordt de laatste maaltijd voor Jezus’ kruisiging herdacht.

Binnen de christelijke geloofsgemeenschap speelt dit ritueel een belangrijke rol. De specifieke invulling en interpretatie verschillen echter sterk per kerkelijke stroming. Zo gaat de rooms katholieke traditie er van uit dat wijn en brood daadwerkelijk veranderen in vlees en bloed van Christus en richten protestantse stromingen zich sterker op de symboliek en persoonlijke zonden van de mens.

Ongeacht de precieze invulling van de eucharistie of avondmaal beleeft men dit ritueel als een praktijk waarin zowel met God als de gemeenschap iets sacraals wordt gedeeld. Het ritueel bemiddelt zo in de relatie met God en wordt gedeeld en overgedragen door de gelovigen. Door te focussen op de concrete verschillen binnen een sensational form komen we veel te weten over de specifieke religiositeit van een bepaalde geloofsgemeenschap.

Meyer is het met James eens dat religieuze praxis bepaalde sensaties oftewel emoties oproept De manier waarop de sensational form wordt ingezet is mede bepalend voor de sensatie. Zo kan er bij het avondmaal gefocust worden op de zonde of het kwaad van de gelovige, of op de verbondenheid met God. Beide houdingen roepen andere sensaties op. Om deze reden is het belangrijk na te gaan hoe de sensational form geframed en gebruikt wordt. (Meyer, 2006a, pp. 129-131).

Zo zijn de sensaties tijdens een sensational form als het gebed heel divers. Gedacht kan worden aan de sobere ingetogenheid van calvinisten variërend van de vaste handelingen van oosters orthodoxe christenen, tot de ongecontroleerde geëmotioneerde drukte bij pinkstergemeenten. Allen doen binnen dezelfde religieuze noemer het -christelijk- “gebed” geheel op eigen wijze aanspraak op de sensaties van de gelovige (Meyer, 2012, p. 17).

Kenmerkend voor sensational forms is dat ze door hun georganiseerde en geautoriseerde vorm herhaalbaar zijn. Het herhaaldelijk oproepen van dezelfde sensaties maakt dat de religieuze actor het gevoel krijgt zich te verhouden en in verbinding te staan met het transcendente. Door het herhalende karakter van sensational forms wordt de actor gevoelig en geoefend in het ervaren van de sensaties die de media oproepen (Meyer, 2012, pp. 26-31).

Zo worden media zoals eerder gesteld geen drager van betekenis maar makers of producenten van betekenis. Hierin is het lichaam erg belangrijk, door de media worden sensaties opgeroepen die het transcendente doen overkomen en ervaren. De actor heeft het gevoel dat het transcendente werkelijk aanwezig is in de media. (Meyer, 2013a, pp. 9-10). Religie en daarmee sensational forms transformeren voortdurend. De incorporatie van nieuwe of veranderende media tot sensational forms verloopt vaak stroef. Dit terwijl, zoals eerder besproken, eenmaal geïnternaliseerde media door de gelovige als natuurlijk verbonden worden gezien met de transcendente werkelijkheid. Media worden door de belever niet meer los gezien maar als een verbindende eenheid tussen de gelovige en het hogere (Meyer, 2012).

Religiestudie aan de hand van sensational forms is in het pluralistische religieuze landschap van onze huidige tijd nog noodzakelijker aldus Meyer. Conflicten welke ontstaan naar aanleiding van materiële media, zoals de gruweldaden aangericht bij Charlie Hebdo, of ritueel slachten maken de emotionele beweegredenen voor dit soort handelingen begrijpelijker (Meyer, 2012, pp. 30-31).

## §2.5 Waarom sensational forms?

Door religiestudie vanuit de sensational forms wordt religie gematerialiseerd (Meyer, 2013a, p. 7). Hierbij is het –zoals eerder besproken- niet de intentie het heilige te bekritiseren of te reduceren, maar juist deze toegankelijk te maken. Religie wordt vanuit de sensational forms zichtbaar en tastbaar in het alledaagse leven en daarmee ook tastbaarder en concreter te onderzoeken. Dit in tegenstelling tot een volgens Meyer mogelijk abstracte geestelijke benadering. (Meyer, 2012, p. 24).

Doordat sensational forms religie concreet maken is de band tussen het transcendente en de gelovige concreet te onderzoeken. Daarbij wordt inzichtelijk hoe het transcendente gevoelens oproept bij de gelovige. Met als voordeel dat deze vervolgens op collectief niveau van de geloofsgemeenschap te analyseren zijn (Meyer, 2006b).

 Door middel van religieuze media, is te onderzoeken hoe betekenissen- transformeren. Sprekend is bijvoorbeeld de controverse die ontstaat bij een verandering in muzikale begeleiding in protestantse kerken waar bands steeds vaker de rol van het orgel overnemen (Meyer, 2013a, pp. 2-11).

Sensational forms maken het mogelijk nieuwe technologieën en culturele transities in religie zichtbaar te maken. Zo zijn media in een steeds sterker visuele en belevingsgerichte cultuur erg bruikbaar bij onderzoek naar nieuwe religiositeit als New-Age en pinkstergemeenten (Meyer, 2011, p. 1033). Moderne technologieën als televisie zijn door klassieke onderzoeksmethoden lastiger te onderzoeken terwijl bijvoorbeeld televisie-evangelisten juist nu erg populair zijn (Meyer, 2006b, pp. 9-15; Meyer, 2011, p. 1035; Meyer, 2012, p. 25; Meyer, 2013b)

Meyer vindt de focus op de sensational forms vooral nuttig omdat zij opereren in de materiële werkelijkheid en niet blijven zweven in het luchtledige van de lastig te vatten transcendentie. Juist door middel van de materiële dimensie kunnen we volgens Meyer toegang krijgen tot emoties en betekenissystemen maar bovenal de belevingen of *sensations.* (Meyer, 2013b, p. 27) Doordat sensational forms sterk verbonden zijn met de concrete religiositeit benadrukt Meyer dat het belangrijk is om theorievorming centraal te stellen, en niet te vervallen in eenmalige casestudies waar sensational forms door hun specifieke karakter wel toe uitnodigen (Meyer, 2011, pp. 1050-1051).

 Het grote voordeel van religieonderzoek vanuit sensational forms is dat andere wetenschapsgebieden zoals de kunst en televisiewetenschap hun bijdrage kunnen leveren aan de religiewetenschappen. Het werken met andere takken van wetenschap vraagt een sterke definiëring omdat begrippen rond religie snel abstract en verwarrend worden (Meyer, 2006b; Meyer, 2012, pp. 31-35).

## Conclusie Meyer

 De deelvraag: “*Waarom kiest Birgit Meyer voor een media gericht buitenstaanders perspectief en wat voor gevolgen heeft dit”* hebben we in dit hoofdstuk behandeld.

We hebben gezien dat Meyer religiewetenschappelijk onderzoek doet vanuit het materiële. Meyer stelt dat religie geschapen wordt door materiële media. Belangrijk hierbij is dat media betekenis genereren.

 Cruciaal binnen dit betoog is dat we religie vanuit een buitenstaandersperspectief dienen te benaderen. Hier gebruikt Meyer de volgende argumenten voor. Allereerst kunnen we religie van binnenuit niet ongekleurd benaderen. Daarnaast hebben we gezien dat media wanneer wij ze gebruiken gekleurd worden en vaak niet meer opvallen omdat we ze standaardiseren.

 Om toch zowel de media als de geloofsbeelden in haar religiewetenschap te betrekken heeft Meyer het onderzoek naar sensational forms ontwikkeld. Dit is onderzoek naar herhaalbare gestandaardiseerde georganiseerde vormen binnen een religie om in contact te komen met het transcendente.

 We hebben gezien dat het voordeel van sensational forms is dat ze toegankelijk concreet en objectief te onderzoeken zijn. Dit in tegenstelling tot abstractere religietheorieën I. Hiermee biedt Meyer een degelijk alternatief ten opzichte van andere vormen van religiewetenschap, welke vaak ongemerkt nog te maken hebben met een volgens Meyer beperkende protestantse bias.

**3.**

# De spelende religiebenadering van André Droogers

 Ook Droogers’ werk zullen we uiteenzetten aan de hand van zijn religiedefinitie en bijhorende grondgedachten. Vervolgens zal in §3.2 specifiek Droogers’ methodisch ludisme behandeld worden. Paragraaf §3.3 gaat in op Droogers’ spel en religie. Vervolgens behandeld paragraaf §3.4 de verhouding tussen macht en religie. In §3.5 wordt behandeld of Droogers’ religietheorie leidt tot een belevingsperspectief van onderzoek. In §3.6 wordt behandeld hoe ludistisch religieonderzoek in de praktijk mogelijk is. Vervolgens gaat §3.7 in op de vraag hoe deze methodiek zich verhoudt tot overige religiewetenschappelijke methoden.

## §3.1 De grondgedachten van Droogers’ denken.

 Droogers hanteert de volgende werkdefinitie van religie:

“*Religion is the field in which both believers and scholars act, each category applying the human capacity for play, within the constraints of power mechanisms, to the articulation of the basic dichotomies of inexpressibility and representation , of diversifying identity and unifying identification , of variety and unity, thus adding an extra dimension to their view of reality”*(Droogers, 2012g, p. 361).

 Zoals in Droogers’ religie definitie is te zien, is zijn werk sterk gefocust op de dichotomieën binnen religie. Een dichotomie kenmerkt zich door twee niet overlappende structuren of begrippen welke niet met elkaar compatibel zijn (Droogers, 2012f, pp. 340-341). Volgens Droogers zijn religie en de dichotomieën onlosmakelijk met elkaar verbonden, dit geldt voor zowel het niveau van de religie als dat van de wetenschap. Juist deze dichotomieën maken dat een religiedefinitie zelden bevredigend is. Droogers noemt in zijn definitie bepaalde dichotomieën maar stelt dat religie en wetenschap beide te maken hebben met dichotomieën. Denk aan het sacrale en profane maar ook het belevings- en buitenstaander perspectief. De dichotomieën uit Droogers definitie zullen we nu behandelen (Droogers, 2012g, p. 345).

Allereerst de dichotomie tussen het onuitspreekbare van religie en de representatie hiervan. Een goed voorbeeld zijn spirituele ervaringen welke we wel kunnen proberen te verbeelden maar waarin we nooit de ware ervaring kunnen blootleggen. Deze dichotomie vinden we volgens Droogers ook terug in de religiewetenschappen welke zowel de religie zelf als het heilige binnen religie nooit helemaal kan beschrijven (Droogers, 2012g, pp. 339-345).

Dit leidt tot de in de inleiding behandelde dichotomie van emic en etic taal, waardoor religie en wetenschap tegenover elkaar komen te staan. De gelovige heeft het gevoel dat de wetenschapper hem door zijn objectiviteit niet begrijpt. En de wetenschapper heeft het gevoel dat de gelovige te subjectief is. Beide zitten door de onuitspreekbaarheid van het heilige in een ander taalveld (Droogers, 2012g, pp. 341-342).

Een tweede belangrijke dichotomie voor religiewetenschappers is de, in de definitie genoemde, dichotomie van eenheid en diversiteit. Religie is enerzijds een fenomeen dat op heel de wereld voorkomt maar in een grote diversiteit van verschijningsvormen. Zo doet een focus op de Abrahamitische religies de verdere diversiteit aan religiositeit tekort welke alleen al te vinden is binnen deze religieuze stromingen. Maar ook binnen een geloofsgemeenschap kijkt iedere gelovige weer anders naar de religie. (Droogers, 2012g, pp. 339-345). Dit sluit aan bij het onderscheid tussen functie en inhoud, waarbij een focus op een van beide de ander tekort doet (Droogers, 2012g, pp. 340-341). Dit is goed door te trekken naar de religiewetenschappelijke methoden die religie vanuit meerdere dimensies benaderen. Denk aan de tekstuele, psychologische of filosofische dimensie welke weer hun eigen onderzoeksgebieden, theorieën en methoden hebben, maar door hun inslag al snel bepaalde functies of inhoud niet behandelen. Droogers’ religiewetenschap ontstaat mede vanuit deze frustratie. Een brede definitie is snel te nietszeggend waardoor voetbal als een religie kan worden beschouwd. Daarbij doet een specifieke definitie tekort aan de diversiteit van religie. Kortom bij iedere identificatie doen we bepaalde aspecten te kort omdat zowel de mens als religie niet te vatten is in enkele aspecten.

 Elk –religie- onderzoek vraagt afhankelijk van zijn insteek binnen de genoemde dichotomieën volgens Droogers een keuze van een specifieke definitie en daarmee methodiek. Tussen de polen van de diverse dichotomieën bestaan veel mengvormen. Binnen deze mengvormen kiest de onderzoeker zijn positie.. Door de grote diversiteit aan mogelijkheden ontstaat er een wildgroei aan verschillende benaderingen van religieonderzoek.

De keuze voor een bepaald type religieonderzoek resulteert in een zekere partijvorming. Dit schiet snel door naar een waarheidsaanspraak. Iedereen wil immers graag het gevoel hebben bij het goede kamp te zitten. Zo wordt ook het brede spectrum van religie en haar werkvelden snel uit het oog verloren (Droogers, 2012g, p. 344). Het gevolg van dit eclecticisme is dat men snel de eigen gemaakte keuze en mogelijke alternatieven uit het oog verliest. . Deze grote diversiteit aan posities binnen de dichotomieën van zowel religie als wetenschap resulteert in een wildgroei aan religiewetenschappelijke methoden. Droogers ziet dit principe terug in de religiewetenschappen maar ook in religie. Beide zijn er immers vaak van overtuigd de waarheid in pacht te hebben (Droogers, 2012g, pp. 339-345). De grote dichotomie problematiek denkt Droogers op te kunnen lossen met zijn methodologisch ludisme (Droogers, 1996, pp. 316-319).

## §3.2 Het ludisme

Zoals Droogers’ definitie laat zien geeft religie antwoord op de basisdichotomieën van het menselijk bestaan. Dit doen we door middel van spel. Deze samenhang tussen religie en spel wordt verantwoord in de theorie van het ludisme.

 Normaliter zullen we spel, religie en religiewetenschappen niet snel met elkaar associëren. Religie en wetenschap worden gezien als serieuze praktijken, terwijl spel vaak wordt benaderd als lol of ontspanning. Wanneer er immers iets onwenselijks plaatsvindt binnen religie of wetenschap doen we dit niet af als: ”ach, het is maar een spelletje”. Het woord spel heeft vele associaties, zoals: een bordspel, voetbalspel, theaterspel, woordspel enzovoorts (Droogers, 2012g, p. 345).

 Droogers definieert spel als volgt:

 “*The ludic is the capacity to deal simultaneously and subjunctively with two or more ways of classifying the reality* (Droogers, 1996, p. 321; Droogers, 2012g, p. 346)

#### Het is als dat

 De term *subjunctively* heeft Droogers geleend uit het werk van Victor Turner. Deze spreekt over een tweedeling in de stemming van de mens. Zo is er de indicatieve, of aanwijzende stemming als *“het is”,* deze stemming gebruiken we voor zekerheden en vanzelfsprekendheden in ons bestaan*.* Daarnaast is er een conjunctieve stemming over “*als dat”* in deze stemming schuilt een twijfel, een hoop, of een hypothese, we weten het niet zeker (Droogers, 1996). De conjunctieve stemming of manier van spreken verwijst naar een werkelijkheid waarvan men niet zeker weet of deze bestaat. Toch gaan we er vol in op alsof deze wezenlijk en waarheidsgetrouw is. We spelen het spel mee zonder vragen te stellen bij de geldigheid of juistheid ervan. In het spel schetsen we een wereld waar we ons met alle bijhorende regels en aannames aan binden (Droogers, 2012g, pp. 345-346).

#### Gelijktijdigheid

 In het spel verwerken we tegelijkertijd onze kijk op de wereld in twee –of meer- sporen. We zien de wereld tegelijkertijd in meerdere perspectieven. We kunnen bijvoorbeeld van een film genieten en tegelijkertijd ons afvragen hoe deze door acteurs is ontstaan (Droogers, 1996, pp. 311-320). De mens kan volgens speldenkers de werkelijkheid op veel verschillende manieren benaderen. Maurice Bloch stelt zelfs dat de mens duizenden verschillende non-linguïstische systemen tegelijk kan verwerken. Denk bijvoorbeeld aan metaforen of beelden, welke door middel van *bricolage* of samenvoeging tot één versmelten (Droogers, 1996, pp. 322-325). Juist binnen het spel gaan we gelijktijdig in meerdere werkelijkheden op. In het spel nemen we een andere werkelijkheid serieus naast onze andere bestaande werkelijkheden.

## §3.3 Spel en religie

Droogers borduurt met zijn idee van spel voort op het werk van Jan van Baal die in: *De boodschap van de drie illusies* religie, spel en kunst ziet als drie manieren om het menselijk bestaan dragelijk te maken. Ondanks de existentiële problemen die de mens kan – ervaren. Kunst heeft de kracht deze esthetisch vorm te geven. Spel en religie schetsen een andere werkelijkheid waarin deze problemen een plaats en betekenis krijgen waardoor deze dragelijk worden (Baal, 1972; Droogers, 2012c, pp. 380-381).

 Droogers ziet religie als een spel. Alleen al in de religieuze praxis zijn er veel vergelijkingen mogelijk, denk aan rituelen waarin tegelijkertijd meerdere zienswijzen samenkomen. Of metaforen welke verschillende werelden met elkaar kunnen verbinden. Dit is weer nauw verbonden met symboliek welke doorgaans veel in religiositeit te vinden is. Zo heeft de uitspraak “lam Gods” meerdere subjunctieve werkelijkheden, waar gelijktijdig naar verwezen wordt, namelijk als een onschuldig geslacht lam, een offer lam, welke verwijzen naar meerdere lagen van het opstandingsmysterie van het christendom (Droogers, 2012c, pp. 380-387).

Religie faciliteert binnen haar eigen paradigma een alternatief om de wereld te begrijpen. Religie schept een wereld om de ongrijpbare zaken van het leven en van het spel met elkaar te verbinden. In Droogers’ definitie zagen we bijvoorbeeld dat de dichotomie van het onuitspreekbare en de representatie hiervan tot verbinding komen door middel van de kaders die door religie gecreëerd worden. In de sociale wetenschappen spreekt men bij het aangaan van zo`n verbinding van articulatie. Er ontstaat een fundament om gebeurtenissen uit te spreken te benaderen en te verwerken. Terwijl deze in de “*het is”* stemming onuitspreekbaar blijven (Droogers, 2012g, p. 347).

 Zo wordt religie al snel net zo eclectisch als we eerder zagen bij de religiewetenschap. Door de religieuze waarheidsclaim kunnen de gelovigen hun eigen ideologie als enige waarheid zien en blind worden voor overige wereldbeelden (Droogers, 1996, pp. 316-319).

 Het is belangrijk te beseffen dat spel niet gezien dient te worden als spelletje. Binnen het religieuze spel wordt de subjunctieve werkelijkheid als werkelijkheid aangenomen. Hoe vreemd dit soms ook overkomt, we dienen deze werkelijkheid serieus te nemen. Droogers’ betoog is gericht op het bestuderen en meegaan in dit –religieuze- spel. Voor de gelovige schuilt hier immers een werkelijkheid en het centrale belang van religie, dit is voor de buitenstaander niet te ervaren.

 Het is hierbij niet van belang te denken aan vals spelen of de spelregels van het spel. Het is immers de bedoeling de werkelijkheid van het spel te doorgronden en te beleven. Zo is het, om het voorbeeld van de film te gebruiken, niet van belang na te denken of de film overeenkomt met de werkelijkheid maar gaat het er om het verhaal van de makers te doorgronden. In het spel is het de bedoeling de extra dimensie welke gecreëerd wordt te ervaren (Droogers, 2012g, pp. 345-352).

 Welke invloed het speldenken heeft op religieonderzoek wordt later behandeld Eerst wordt ingegaan op het belang van macht in het religieuze spel.

## §3.4 Spel macht en religie

Behalve als de religiewetenschapper van het methodologisch ludisme, heeft Droogers bekendheid verworven met zijn werk over macht en religie. In Droogers’ religiedefinitie werd ook het belang van machtsstructuren genoemd. Het religieuze spel en macht zijn volgens de speltheoreticus onlosmakelijk met elkaar verbonden. Wanneer er immers geen regels, aan het spel verbonden worden ontstaat er chaos. Deze regels zijn verbonden aan macht. Macht en het religieuze spel kunnen elkaar verstevigen en verzwakken. Zo kan religie een sterk afstotende werking hebben door waarheidsaanspraken en symbolen, welke agressie kunnen oproepen. Juist omdat het subjunctieve van het spel wordt vergeten waardoor men het: “*als dat”* gaat benaderen als: *“het is”.* Anderzijds kan een waarheidsclaim of anders gesteld machtsclaim gelovigen juist aansporen zich aan te sluiten bij een religieuze gemeenschap Droogers onderscheidt drie dimensies van macht binnen religie, namelijk: religieuze, interne en externe macht. Droogers pleit om alle drie de dimensies bij religieonderzoek te betrekken(Droogers, 2012g, p.352-355)*.*

#### Religieuze macht

 Het individuele geloof beïnvloedt volgens Droogers de erkenning van macht. Zo komt binnen de persoonlijke geloofsovertuiging de relatie met het goddelijke tot stand. De gelovige kiest uit alle geloofspraktijken van de instituties dat wat hem aanspreekt. De gelovige incorporeert daarbij niet alles van het instituut in zijn geloofspraktijk maar kiest al naar gelang van wat hem in zijn situatie aanspreekt. Zo zal een christelijke moeder meer affiniteit hebben met de Maria verering en een misdadiger met gewetensproblemen meer met de biecht. Droogers noemt het religieuze aanbod repertoire en onderlinge elementen hierbinnen schema`s. Deze onderverdeling maakt volgens hem de studie naar macht en religie gemakkelijker. Zo is de nadruk binnen een bepaald schema van de triniteit interessant en veelzeggend, denk aan de betekenis van de Heilige Geest binnen pinkstergemeenten en andere kerkelijke stromingen. (Droogers, 2012c, pp. 372-381; Droogers, 2012f, pp. 148-156).

#### Interne en externe macht

Droogers stelt dat er binnen religieuze instituties zowel interne als externe macht schuilt. Denk bij interne macht aan bestuurlijk functies, genderkwesties en initiatierituelen (Droogers, 2012f, pp. 144-148). Bij externe macht valt te denken aan de macht van een religieuze institutie in de maatschappij (Droogers, 2012f, pp. 146-147).

#### Macht van de onderzoeker

Binnen de studie van religie heeft de onderzoeker veel macht. Zo is het belangrijk vanuit wat voor insteek religieonderzoek wordt gedaan. Maar ook welke macht of gezag de onderzoeker heeft ten opzichte van de onderzoeksgroep. Zo kan het onderzoek gebonden zijn aan andere machtsvelden bijvoorbeeld de agenda van de universiteit waar de onderzoeker aan verbonden is. (Droogers, 2012f, pp. 160-167).

## §3.5 Methodologisch ludisme en het belevingsperspectief

 De dichotomie van het buitenstaander- of belevingsperspectief is mede het resultaat van Droogers’ onvrede ten opzichte van dichotomieën tussen religie en bepaalde vormen van religiewetenschap. Droogers’ methode van het spel gaat er vanuit dat we ons niet dienen vast te klampen aan één enkel perspectief van onderzoek. We moeten kijken naar de diversiteit aan subjunctieve perspectieven die religie biedt. Wanneer religie, zoals Droogers stelt, bestaat uit spel moeten we dit ook incorporeren in onze religiestudie. Zo kunnen we ons focussen op het subjunctieve spel van de gelovige. Hierbij kunnen we, net als bij het spel, veranderen van onderzoeksperspectieven (Droogers, 1996, pp. 314-319; Droogers, 2012g, pp. 356-362)

 Droogers vindt dat, in tegenstelling tot veel andere takken van religiewetenschap, het belevingsperspectief extra aandacht verdient. Het religieuze vindt volgens hem namelijk plaats in de subjunctieve werkelijkheden van de gelovige (Droogers, 2012g, pp. 356-362).

 Droogers wilt zich niet verbinden aan een enkele methodologische invalshoek en maakt niet alleen gebruik van het insidersperspectief van de gelovige. Een verkeerde interpretatie van Droogers zou kunnen suggereren dat Droogers pleit voor een methodologisch agnosticisme, omdat zijn methodiek zich niet uitspreekt over de waarheidsclaim van de religie. Dit klopt niet, het ludisme trekt de geschetste lijn namelijk nog verder door. Droogers stelt dat we mee moeten gaan in het religieuze spel om het te doorgronden en te begrijpen. Hierin weten we inderdaad niet of de aanspraken kloppen. Binnen het spel gaat men echter wel mee met de pretentie van het “*als dat”* in de belevingswereld van de gelovige. De onderzoeker moet proberen de aanspraken en overtuigingen te doorleven. Droogers houdt daarmee een pleidooi voor het betrekken van het belevingssperspectief in de religiewetenschap. Hij pleit voor een wetenschap die het absolute niet ontwijkt of bekrachtigt maar als subjunctieve werkelijkheid accepteert. Dit betekent niet dat we enkel gebruik maken van de gespeelde werkelijkheid. We moeten ook andere perspectieven gebruiken in de religiewetenschappen (Droogers, 2012a, pp. 381-384). De focus moet echter liggen in het spel van de gelovige en het spelen met perspectieven. Het methodologisch ludisme is ook met reductionistische vormen van religiewetenschappen te combineren. Als wetenschapper hoef je niet de geloofsaanspraken te onderschrijven, wel vraagt het methodologisch ludisme tijdelijk mee te gaan in het spel van religie(Droogers, 2012g, pp. 358-362).

## §3.6 Ludistisch religie onderzoek

 Bij ludistisch onderzoek is het belangrijk dat de onderzoeker zowel de rol van onderzoeker als van gelovige hanteert zonder hen met elkaar te verweven. Door middel van spel, waar zowel religie als wetenschap gebruik van maken doordat ze beide met meerdere zienswijzen van doen hebben. Binnen de religiewetenschappen moeten we gebruik maken van verschillende werkelijkheden. De participerende observatie, welke binnen de antropologie vaak word gebruikt, is hier volgens Droogers bijzonder geschikt voor (Droogers, 1996, p. 322). Hierbij wordt de onderzoeker deelnemer binnen de praktijken van een specifieke gemeenschap. Positivistisch gezien is deze methode lastig te verantwoorden omdat het onderzoek niet neutraal is en daarbij moeilijk te herhalen. Het subjectieve karakter van de situatie en onderzoeker beïnvloeden volgens critici het onderzoek te sterk (Knibbe & Droogers, 2011, pp. 1-4; Droogers, 2012a, pp. 390-394).

Naar de mening van Droogers is deze methode ideaal. Ze weet namelijk de twee kampen of werkelijkheden, door middel van spel, met elkaar te verbinden. We nemen deel aan de religieuze praktijk waardoor we zo dicht mogelijk bij de transcendente werkelijkheid van de gelovige komen. Hoe sterker een religieuze gemeenschap zich focust op het spirituele, des te belangrijker het is om mee te gaan met deze werkelijkheid. Juist omdat deze volgens Droogers van buitenaf niet te begrijpen is. Juist de subjunctieve werkelijkheid van “*het andere”* is vanuit agnostisch of atheïstische kaders niet te vatten (Knibbe & Droogers, 2011, pp. 1-4).

De onderzoeker moet binnen het methodologisch ludisme zijn persoonlijke overtuigingen en zijn wetenschappelijke rol loskoppelen van de participatie. Kim Knibbe heeft onder begeleiding van Droogers ludistisch onderzoek gedaan naar de destijds populaire spiritueel leider Jomanda. In een artikel hierover: *Methodological Ludism and the Academic Study of Religion* is het worstelen met posities binnen het ludisme goed zichtbaar. Knibbe heeft moeite haar persoonlijke en wetenschappelijke vragen los te laten en vol mee te doen met de religieuze praktijken van Jomanda. (Knibbe & Droogers, 2011, p. 291). Naarmate het Knibbe lukt haar vragen los te laten neemt ze soortgelijke ervaringen waar als de overige volgelingen van Jomanda. Zo worden bijvoorbeeld haar verslagen van bijeenkomsten korter en herinnert ze zich steeds minder van wat er plaatsvindt tijdens deze bijeenkomsten. Wel begrijpt ze de extra dimensie van Jomanda’s vieringen (Knibbe & Droogers, 2011, pp. 290-293).

Vanuit een buitenstaandersperspectief had Knibbe dit niet ervaren omdat ze, met haar vragen en wetenschappelijke zienswijze, van een afstand zonder de beleving naar Jomanda was blijven kijken. Pas toen ze deel nam in de het religieuze spel, begon ze de spiritualiteit en situatie te begrijpen en te doorleven. Zo werden de ruimten van de bijeenkomsten rustgevend en liet ze zich meenemen door het religieuze spel. Hierdoor begreep ze het existentiële element van het religieuze spel, en kon ze de transcendente kracht ervaren. Daarbij werd de betekenis van de handelingen in het religieuze spel duidelijk en in Knibbe’s bewoording plaatsbaar binnen het bredere ethische kader. Dit is niet mogelijk wanneer je als onderzoeker blijft hangen in het spel van onderzoek (Knibbe & Droogers, 2011, pp. 280-301).

 Uit het artikel van Knibbe en Droogers blijkt dat het methodologisch ludisme in concreet onderzoek lastig is. De methode vraagt veel van de onderzoeker in het spelen met de verschillende perspectieven binnen de religiewetenschappen en zichzelf. Binnen het methodologisch ludisme is het de uitdaging zoveel mogelijk spellen te behandelen. Natuurlijk vraagt het methodologisch ludisme in het spel een grote verantwoordelijkheid van de onderzoeker. De onderzoeker moet ervoor waken niet te vervallen in subjectieve uitspraken. Droogers ziet dit niet als een gevaar, een atheïstische natuurkundige kan ook ludistisch onderzoek doen, mits hij zijn kaders en denkwijze tijdelijk van zich af weet te schudden. (Knibbe & Droogers, 2011, p. 298). De onderzoeker moet volgens Droogers reflecteren op de invloed die het spel op hem heeft. Het is immers waardevoller te beschrijven welke invloed het spel heeft, dan deze te ontkennen. Dit zegt namelijk ook al veel over het spel en daarmee de religie. De onderzoeker neemt namelijk altijd zichzelf en andere krachten en machten mee in zijn onderzoek (Droogers, 2012g, pp. 356-362).

## §3.7 Hoe verhoudt het methodologisch ludisme zich tot de overige methoden van religiewetenschap?

 Het methodologisch ludisme weet dichotomieën waar zowel religie als de religiewetenschappen zich blind op kunnen staren te relativeren. Zo ook de eerder behandelde dichotomieën: van het buitenstaander- en belevingsperspectief, de dichotomie van het onuitspreekbare en haar representatie, die van variëteit en eenheid, en die van het verschil van diversiteit in identiteit en de bijhorende poging tot identificeren hiervan. De gangbare religiewetenschappen blijft volgens Droogers onnodig worstelen met deze dichotomieën.

 Het methodologisch ludisme kan volgens Droogers recht doen aan de rijke verscheidenheid aan paradigma’s van zowel religie als wetenschap. Paradigma's zijn denkkaders met bijhorende theorieën waar vanuit men gelooft of werkt. Hierbinnen moeten we volgens Droogers het perspectief van de gelovige niet vergeten, omdat juist in het heilige van het spel de religie wordt ervaren. Wanneer we dit heilige of existentiële element niet in de praktijk opzoeken verschilt de religiewetenschappen volgens Droogers namelijk niet van andere sociale wetenschappen (Droogers, 2012c, p. 368; Droogers, 2012g, pp. 356-362).

 Door Droogers’ werk is goed zichtbaar dat hij niet gecharmeerd is van de klassieke driedeling van methodologisch atheïsme, agnosticisme en theïsme binnen de hedendaagse religiewetenschappen. Zijn onderzoeksmethodiek is er op gestoeld deze driedeling te doorbreken. Wanneer het mogelijk is de werkelijkheid door middel van spel op verschillende manieren te interpreteren moet het volgens Droogers ook mogelijk zijn binnen deze driedeling van perspectief te wisselen binnen onderzoek. Hiermee wil Droogers de religiewetenschappen als het ware de-seculariseren door meer ruimte te creëren voor dat wat voor de gelovige heilig is (Droogers, 2012a, p. 390). Dat de wetenschap pretendeert haar werk te stoelen op het empirisme wil volgens Droogers niet zeggen dat religie over het empirische gaat en dat we de transcendentie uit de religie kunnen wegnemen. Droogers probeert met zijn werk het religieuze belevingsperspectief en het wetenschappelijke buitenstaandersperspectief te laten samenwerken door van beide perspectieven gebruik te maken. Hij laat bovendien met zijn werk rond syncretisme zien dat religie altijd haar wetenschap beïnvloedt, omdat de onderzoeksmethodieken hierbij worden ontworpen (Droogers, 2012a, pp. 388-390; Droogers, 2012e, pp. 207-212;).

 Droogers vindt dat de dichotomie van het belevings- en buitenstaandersperspectief is ingebed in de geschiedenis van de christelijke theologische faculteiten en methoden. Deze geschiedenis is echter een teken van hoop, want ze laten zien dat de dichotomie van wetenschap en religie te doorbreken is. Dit omdat zij wetenschappelijke methoden combineert met het geloof en ervaringen binnen bijvoorbeeld de dogmatiek en Bijbelwetenschappen.

 Natuurlijk is deze geschiedenis enkel gericht op het christendom. De methodieken zijn echter ook te gebruiken bij onderzoek naar andere religies. Wanneer we meer gebruik zouden maken van het theïstisch perspectief of het spelkunnen we volgens Droogers meer inzicht krijgen over het Heilige binnen religie naast de huidige veelal empirische inzichten (Droogers, 2012a, pp. 388-395).

## Conclusie Droogers

In dit hoofdstuk behandeld de volgende deelvraag: *Waarom kiest André Droogers voor een deelnemer gefocuste religiewetenschap van het religieuze spel en wat voor gevolgen heeft dit?*

 Droogers begint zijn religiewetenschap vanuit de dichotomieën tussen en binnen religie en de religiewetenschappen. Droogers ziet religie als een spel, waarbij we ons gelijktijdig naast de empirische werkelijkheid een andere subjunctieve werkelijkheid voorstellen. Wanneer we dit spel willen doorgronden zal de onderzoeker mee moeten gaan in het spel van religie om deze te leren begrijpen en te doorleven. Hiermee pleit Droogers dus voor sterk op de belever gerichte methoden van onderzoek.

 Het spel is de verbeeldingswereld die tegelijkertijd bestaat naast en in de wereld van het hier en nu. Hierbinnen spelen machtsstructuren een belangrijke rol, deze bepalen namelijk mede het spel.

 Droogers’ pleit voor een religietheorie met een rol voor ervaring en beleving omdat volgens hem hierin de kern van religie schuilt, namelijk datgene wat voor de gelovige Heilig is. Droogers’ methodiek is er niet enkel op gericht om alleen aan het spel en de ervaring aandacht te geven maar om deze een plaats te geven tussen buitenstaandersgerichte vormen van religiewetenschap. Over de gevolgen van deze insteek zullen we het hebben in het volgende hoofdstuk over het pentecostalisme.

**4.**

# Pentecostalisme: één religie en twee geloven?

 In dit hoofdstuk laten we beide auteurs elkaar ontmoeten. Dit doen we aan de hand van een gedeeld onderzoeksveld van Meyer en Droogers: het pentecostalisme. Hierbij zullen we nagaan welke gevolgen het onderzoeksperspectief heeft in hun concrete religieonderzoek. Dit doen we door eerst de consensus (§3.1) over het pentecostalisme bij beide auteurs te benoemen en vervolgens het pentecostel-onderzoek van Meyer (§3.2) en Droogers (§3.3) te presenteren. In de conclusie (§3.4) van dit hoofdstuk zullen we het pentecostalisme onderzoek van beide auteurs met hun methodiek vergelijken.

## §4.1 Gedeelde kenmerken binnen het pentecostalisme

Meyer heeft veel onderzoek gedaan naar pentecostalisme in Ghana. Droogers onderzocht het pentecostalisme in Brazilië en Chili. Ondanks het verschil in methodiek en de diversiteit in religie zien beide auteurs de volgende kenmerken terug binnen het pentecostalisme. Allereerst is het pentecostalisme een stroming binnen het christendom met een sterke focus op de Heilige Geest. Ten tweede zien de auteurs binnen deze vorm van religie een sterke nadruk op ervaring en emotie. Als derde worden spirituele gaven als glossolalie en exorcisme door beide auteurs als kenmerkend gezien. Als vierde en laatste kenmerk zien zowel Droogers als Meyer binnen het pentecostalisme een afwijzing van het materiële en een nadruk op het spirituele (Meyer, 2010a, 2010b; Droogers, 2012b, 2012d).

## §4.2 Het pentecostalisme onderzoek van Meyer

 Meyer focust zich bij het pentecostalisme op de vraag hoe door middel van media sensaties worden opgeroepen vanuit het materiële. Het pentecostalisme wijst, zoals eerder benoemd, materiële zaken af, dit is geheel in lijn met de protestantse wortels van dit type religie. Dit betekent volgens Meyer echter niet dat pentecostalisme niet is ingebed in materiële kaders. Pentecostalisme kent namelijk een eigen materiële cultuur met bijvoorbeeld architectuur, kledingstijlen, muziek, boeken en veel audiovisuele bronnen (Meyer, 2010a) )

 Meyer laat in haar werk zien dat het geestelijke zich uitdrukt in een materiële context. In het artikel: *“Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism`s Sensational Forms”* (2010a) geeft ze het volgende voorbeeld. Tijdens veel pentecostale kerkdiensten vindt er een aanroepingszang plaats, hierbij wordt de Heilige Geest gevraagd aan de dienst deel te nemen. Deze doet vervolgens in de beleving van de gelovige zijn werk in hevig loskomende emoties en het schenken van spirituele gaven zoals tongentaal. Op een gegeven moment legt de dominee de aanbiddingszang stil, waarna de Heilige Geest wordt gevraagd de gemeente te zegenen en zieken te genezen van demonische krachten. Hierbij ervaren de gelovigen dat de Heilige Geest in hun lichaam treedt en het geestelijke dus verbonden wordt met het materiële. Een goed voorbeeld volgens Meyer hoe de spirituele wereld binnen het pentecostale denken ook schuilgaat in materialiteit (Meyer, 2010a, p. 753).

Met een op media gerichte methode worden veel als normaal ogende processen zichtbaar en daarmee interpreteerbaar. Zo heeft de dominee een belangrijke rol in het leiden van de aanbidding en het sturen van de Heilige Geest, hij is als het ware een medium tussen het sacrale en profane, hier is de gelovige zich over het algemeen niet bewust van.. Maar ook andere elementen krijgen door middel van het media denken aandacht en worden zichtbaar en interpreteerbaar zoals: liederen, gebeden, Bijbelcitaten of de ondersteuning van een muziekgroep.

De pinkstergelovige probeert volgens Meyer de Heilige Geest ook buiten de kerk een plaats in zijn leven te geven. Zo doen de gelovigen bijvoorbeeld vaak aan Bijbelstudie en aanbidding. Ook bestaat er een gedeelde materiële cultuur. Zo heeft Meyer onderzoek gedaan naar pentecostale films en afbeeldingen van Jezus. Door deze gedeelde materialiteit te onderzoeken ontdekken we wat de media oproepen en wat ze binnen de religie betekenen (Meyer, 2005, 2010a, pp. 750-754).

## §4.3 Het pentecostalisme onderzoek van Droogers

 André Droogers pleit voor een geheel andere lijn van pentecostalisme onderzoek. Vaak wordt pentecostalisme onderzoek volgens Droogers vooral gedaan vanuit het buitenstaandersperspectief. Dit vindt hij zoals eerder besproken te eclectisch. Juist omdat er vanuit een insiderbenadering veel meer over het spel van het pentecostalisme te leren valt. Door het ludisme doet men recht aan de paradoxale religie die het pentecostalisme volgens Droogers is (Droogers, 2012d, pp. 254-256).

 Dit paradoxale ziet Droogers terug in de dichotomieën die samen komen binnen het pentecostalisme, denk bijvoorbeeld aan de paradox van het dualistische wereldbeeld in termen van goed en kwaad. Een andere paradox is de aandacht voor innerlijke processen en het transcendente die vervolgens wel hun uitwerking moeten hebben in de externe werkelijkheid. Een derde paradox is dat pinkstergelovigen zich enerzijds focussen op de wederkomst van Christus maar anderzijds veel waarde hechten aan korte termijn oplossingen waarbij de Heilige Geest juist in het nu gevraagd wordt in te grijpen door bijvoorbeeld genezing. Een vierde paradox binnen het pentecostalisme is enerzijds de nadruk op vrijheid welke de Heilige Geest geeft en anderzijds de sterke machtsstructuren binnen pentecostale religieuze gemeenschappen (Droogers, 2012d, pp. 252-260).

 Droogers is van mening dat deze paradoxen beter te begrijpen zijn wanneer we ons verdiepen in het spel van het pentecostalisme. Zo vindt Droogers het bij onderzoek naar de pentecostale groei bijvoorbeeld waardevoller om onderzoek te doen naar bekeringservaringen dan zich te concentreren op bijvoorbeeld sociologische of economische verklaringen voor de groei. Hierbij is het namelijk de vraag is of we dan onderzoek doen naar de religie of naar andere –sociaal economische- factoren. Bij onderzoek naar geloofsbeelden en symboliek raken we in Droogers’ denken eerder aan de kern van wat de bekeerling tot een geloofsgemeenschap aantrekt (Droogers, 2012b, 2012d, pp. 276-281).

 Zo ziet Droogers bijvoorbeeld de metafysische strijd tussen goed en kwaad als een kernelement van het pentecostalisme. Hierin ligt een diep geloof verankerd dat hoe meer aanhangers de kant van God oftewel het pentecostalisme kiezen des te beter de wereld wordt en des te sneller de duivel verslagen zal worden. Dit geloof heeft effect op de nadruk op de evangelisatie en verklaart zo mede de pentecostale groei. Dit wereldbeeld werkt ook door in het beeld hoe Pinkstergelovigen de empirische wereld interpreteren. De gelovige ziet het spirituele als de katalysator voor alles dat er in de empirische werkelijkheid gebeurt (Droogers, 2012b, pp. 290-293).

 Dit wil niet zeggen dat een benadering vanuit de psychologie of antropologie geen waarde heeft. Droogers schetst een beeld van het pentecostalisme als een mozaïek, waarbij iedere studie een steentje bijdraagt om een beter beeld te krijgen van het pentecostalisme.

## Conclusie pentecostalisme

 In dit hoofdstuk behandelden we de deelvraag: *In hoeverre hebben de onderzoeksperspectieven van Meyer en Droogers gevolgen voor hun wetenschappelijke benadering van het pentecostalisme?*

Opvallend is dat Birgit Meyer en André Droogers veel overeenkomende kenmerken bij het pentecostalisme benoemen. Toch hanteren ze verschillende onderzoeksmethoden met verschillende onderzoeksperspectieven.

 Meyers theorie kenmerkt zich door een sterke aandacht voor materialiteit, dit zien we terug in haar pentecostalisme onderzoek. In het koppelen van media en pentecostalisme legt Meyer interessante inzichten bloot. Vooral het zichtbaar maken van de verbinding tussen de gelovige en het goddelijke maakt haar pentecostalisme onderzoek boeiend. Daarbij past de Heilige Geest erg goed bij de vele voor een belever onzichtbare media welke deze verbinding met de Heilige Geest tot stand brengen. Ook in Meyers pentecostalisme onderzoek zien we de verschillende verhoudingen ten opzichte van media terug. Denk aan een focus op het medium bij tongentaal. Of het benoemde voorbeeld waarbij de gelovige blind wordt voor de mediërende rol van de dominee. Binnen de pentecostal case zien we hoe empirische gegevens als de aanbiddingszang en de tongentaal ons meer over het pentecostalisme kunnen vertellen.

 Ook Droogers’ onderzoeksmethodiek is duidelijk terug te zien in zijn werk over het pentecostalisme. In Droogers’ theorie zagen we een focus op de dichotomieën. Ook in zijn werk rond het pentecostalisme zien we dit terug in de vorm van paradoxale elementen binnen het Pinkstergeloof. Centraal hierbij is de bewustwording van het veelvoud aan perspectieven binnen de religiewetenschappen en daarmee binnen het onderzoek naar pentecostalisme. Droogers denkt de dichotomieën problematiek binnen het pentecostalisme een plaats te geven door middel van het methodologisch ludisme. Wanneer we namelijk het spel van de gelovige mee beleven ervaren we wat de drijfveer voor de gelovige is om binnen de kaders van het pentecostalisme te leven. Juist in het ervaren van de existentiële of heilige kracht van de religie leren we deze volgens Droogers werkelijk kennen. Concreet hierin noemt hij het onderzoek naar bekeringsverhalen en het onderzoek naar goed en kwaad, wat niet te begrijpen is zonder je te verdiepen in het spel van de religie.

 We kunnen constateren dat het onderzoeksperspectief in de manier van onderzoek bepalend is voor de onderzoeksresultaten. Weliswaar delen beide auteurs veel inzichten over het pentecostalisme, door het verschil in onderzoeksperspectief vanuit het binnenstaander en buitenstaandersperspectief wordt het onderzoek echter anders ingevuld met een ander resultaat tot gevolg. In hoeverre dit daadwerkelijk beïnvloed wordt door het buitenstaander- en belevingsperspectief is lastig vast te stellen.

De vraag is natuurlijk ook hoe scherp de grens tussen beide onderzoekers en hun bijhorende perspectieven te trekken is. Beide religiewetenschappers tonen aan dat religie een samenspel is van beleving en de materiële werkelijkheid. Zo zien we in het pentecostalisme voorbeeld dat Meyer toch niet zonder de, weliswaar gematerialiseerde, geest kan. Ook Droogers pleit voor het inbrengen van materiële gezichtspunten in zijn op spel gerichte benadering. Hoe deze perspectieven samenhangen, zal ik in het slothoofdstuk behandelen.

**5.**

# Hoe verhouden Meyer en Droogers zich tot elkaar?

 De vorige hoofstukken waren de opmaat naar dit hoofdstuk waarin we de religiewetenschappelijke methoden van Meyer en Droogers met elkaar vergelijken en kijken wat de gevolgen zijn van hun onderzoeksperspectieven.

 In hoofdstuk twee hebben we aan de hand van de religietheorie van Birgit Meyer gezien dat haar religiewetenschap van *sensational forms* sterke papieren heeft. Religie benaderen vanuit een buitenstaandersperspectief gericht op de materialiteit kan ons veel vertellen over het verbinden en genereren van betekenis.

 In hoofdstuk drie hebben we Droogers’ alternatief voor Meyers materiële buitenstaandersgerichte onderzoek gepresenteerd. Droogers’ religietheorie is sterk gefocust op de verbeeldingswerelden die religie creëert en focust met zijn speltheorie juist op het immateriële karakter van religie. Hierin werd duidelijk dat er ook veel te zeggen is voor het belevingsperspectief. Omdat religie verwijst naar een andere belevingswereld van de gelovige

 In hoofdstuk vier zagen we dat een verschil in onderzoeksmethodiek van invloed is op de uitkomsten van een onderzoek. Ook werd hierin duidelijk dat een onderzoeksperspectief mede afhankelijk is van de religietheorie als geheel.

 In dit werkstuk zijn beide religiewetenschappelijke theorieën volgens een grotendeels overeenkomende structuur beschreven. De inzet van dit hoofdstuk is om deze nader met elkaar te vergelijken.

 De auteurs houden zoals we uitgewerkt hebben de volgende religiedefinitie aan:

Meyer: *Religion refers to the ways in which people link up with, or even feel touched by, a meta-empirical sphere that may be glossed as supernatural, sacred, divine, or transcendental*

Droogers: “*Religion is the field in which both believers and scholars act, each category applying the human capacity for play, within the constraints of power mechanisms, to the articulation of the basic dichotomies of inexpressibility and representation, of diversifying identity and unifying identification, of variety and unity, thus adding an extra dimension to their view of reality”* (Droogers, 2012g, p. 361).

 Allereerst valt op dat Meyer gebruik maakt van de term mensen en Droogers van gelovigen. Hierin is eigenlijk direct een onderscheid tussen beide auteurs zichtbaar. Meyer ziet religie als iets van verbinden en van mensen. Droogers als iets van spel en gelovigen. Meyer gaat ervan uit dat de mens zich verhoudt tot iets heiligs of transcendents. Droogers heeft het over de gelovige en zijn spel. Binnen dit onderscheid in definiëring zijn al de contouren zichtbaar van hun buitenstaander- en belevingsperspectief..

 Toen we Meyers religiebegrip verder uitwerkten zagen we dat materialiteit een belangrijke rol speelt bij de verbindingen die de mens aangaat. Dit gebeurt door middel van media, deze media kunnen betekenis genereren. Bij Droogers’ zagen we een andere lijn namelijk die van dichotomieën. Hier lijkt een belangrijk onderscheid duidelijk te worden. Waar Meyer kiest voor het verbinden tussen het aardse en religie door materiële media, denkt Droogers sterker in tegenstellingen. Religie wordt bij Droogers namelijk vooral gezien als een andere werkelijkheid welke we beleven naast de materialiteit. Het verschil tussen beide is in het geestelijke spel te overbruggen.

 Droogers ziet in het spel een mogelijkheid om dichotomieën te overwinnen. Toch blijven dit verschillende werkelijkheden. Meyer denkt het geestelijke en de materiële media te verbinden, waar Droogers deze door middel van het geestelijke spel met elkaar verbindt. Hierin benadert Meyer religie als iets vanuit deze werkelijkheid en Droogers religie veel sterker als iets wat meerdere werkelijkheden met elkaar combineert.

Een ander belangrijk verschil tussen beide auteurs is de plaats waar de betekenisgeving ontstaat. In Meyers onderzoekslijn ontstaat deze binnen de materialiteit van het medium. Droogers onderzoekt de betekenisgeving vanuit het idee dat deze ontstaat in het geestelijke spel. Hiermee wordt de lijn tussen de betekenisgeving en de gelovige heel anders getrokken.

 We zagen bij beide auteurs dat ze de protestantse invloed in het religieonderzoek terugzien. Beide kwalificeren deze echter anders. Meyer probeert met haar onderzoeksmethodiek de gerichtheid op het geestelijke en de teksten aan te vullen. Droogers ziet het geestelijke en de elementen van het belevingsperspectief van de protestantse theologie als inspiratiebron voor de religiewetenschappen. In het verschil van het al dan niet omarmen van deze erfenis schuilt meteen het onderzoeksperspectief van beiden.

 Meyer pleit er vanuit haar religiebegrip van media voor om vanuit een buitenstaandersperspectief religieonderzoek te doen omdat we anders de media niet meer objectief kunnen benaderen. Droogers wil juist het belevingsperspectief opzoeken vanuit het geloof dat juist in het meedoen met het religieuze spel we een extra dimensie van wat de gelovige als heilig ervaart kunnen combineren met onze wetenschappelijke methoden. .

 We hebben gezien dat het verschil in perspectief voortvloeit uit de religiedefinitie en benadering van beide auteurs. Mede vanuit het onderzoek van het pentecostalisme hebben we gezien dat beide onderzoeksperspectieven recht van spreken hebben. Beide methodieken resulteren immers in wetenswaardige uitkomsten. Daarbij is het de vraag in hoeverre het verschil in perspectief en religiedefinitie los van elkaar te vatten zijn. Zo zagen we bij het pentecostalisme dat Meyer en Droogers ook overeenkomsten zagen. Wel werd hierin duidelijk dat de onderzoeksopzet mede bepalend is voor de aard van de resultaten.

 Ook is duidelijk te zien dat door het buitenstaanders- of belevingsperspectief de religiewetenschapper zich anders verhoudt tot religie en wetenschap. Meyers methodiek is de uitkomst van haar streven wetenschappelijk onderzoek te doen naar religie. Droogers’ methodiek blijft ondanks zijn pogingen de wetenschap een plaats te geven, meer gericht op de plaats waar de religie leeft namelijk bij het perspectief van de gelovige. Meyers methodiek maakt de religie door haar materieel te benaderen concreet interpreteerbaar. Droogers kiest ervoor de werkelijkheid van het spel te onderzoeken met als gevolg dat deze werkelijkheid per gelovige kan verschillen.

Vanuit het samenbrengen van beide auteurs hebben we de volgende waardevolle uitkomsten gevonden. Allereerst laat dit werkstuk zien dat het binnen de religiewetenschappen van groot belang is welk religiebegrip men aanhoudt. Het is daarbij belangrijk na te gaan waar we het transcendente plaatsen. Het samenbrengen van beide auteurs laat zien dat beide posities niet echt bevredigend zijn. In Droogers` werk zien we dat het apart stellen van het Heilige dit onbenaderbaar en abstract maakt en bij Meyer dat we met het vangen van het Heilige in het aardse iets van het heilige voor de gelovige missen.

Dit religiebegrip is mede bepalend voor de bias en manier van onderzoek. Beide auteurs laten zien dat er hiervoor geen ideaalperspectief bestaat. Droogers spreekt van een mozaïek-achtig beeld van religie waarin ieder studieveld zijn waarde kan hebben. Ook Meyer opent met haar benadering duidelijk de deuren voor andere wetenschappelijke studievelden.

Door beide auteurs tegenover elkaar te zetten wordt duidelijk hoe belangrijk het paradigma is waar we vanuit gaan. Dit werkstuk laat zien dat verschillende keuzes elk hun waarde hebben. We zagen bijvoorbeeld bij het pentecostalisme dat de methodiek van onderzoek andere resultaten tot gevolg heeft. Wanneer we dit voor ogen houden kunnen er weer waardevolle methoden ontstaan zoals we zien in de nieuwe onderzoekslijn van Meyer.

Zo is in deze vergelijking duidelijk geworden dat ieder onderzoeksperspectief voordelen en eenzijdigheden heeft.

# Conclusie

 De hoofdvraag van dit onderzoek is: “*Hoe verhouden de perspectieven van de beleveren de buitenstaander zich tot elkaar en wat zijn hier de gevolgen van?* In de inleiding bespraken we al dat het lastig is om religiewetenschappelijke methoden naar een perspectief van onderzoek te generaliseren. We hebben door het samenbrengen van de religiewetenschappelijke methoden van Meyer en Droogers gezien dat het perspectief van onderzoek doorwerkt in de gehele religiewetenschap. De plaats waar betekenis binnen religie ontstaat, speelt door in de methoden van zowel Meyer als Droogers. Beide auteurs hebben goede argumenten voor hun eigen onderzoeksperspectief. Meyer ziet door media de mogelijkheid de betekenis en het aardse te combineren om religieuze betekenissen met behulp van concrete ‘sensational forms’ te beschrijven. Bijvoorbeeld het eerder benoemde gebed, aanroeping of uitdrukkingen van Jezus in films en afbeeldingen. Droogers wil dat de onderzoeker participeert aan het religieuze spel en de betekenissen die daarin tot stand komen. Dit kan door mee te doen in religieuze bijeenkomsten zoals we zagen in de Jomanda-case waarbij het Heilige of de betekenis werd ervaren in dit werkstuk is vooral duidelijk geworden dat we ons van ons perspectief bewust moeten zijn.

 Ook geeft dit werkstuk aan hoe waardevol het is om open te staan voor alternatieve methoden van onderzoek en het eigen onderzoek hieraan te scherpen. Dit laat de wetenschapper namelijk denken over begrippen en die anders niet gekend zouden worden.

 De definiëring van religie en het transcendente is mede bepalend voor het onderzoek en zoals we bij het pentecostalisme hoofdstuk zagen ook voor de resultaten van het onderzoek. Dit speelt vervolgens door in de waardering van het onderzoek. Zo zagen we dat Meyer veel waarde hecht aan objectiviteit en uniformiteit van religieonderzoek en Droogers meer aan het spel van overtuigingen denkbeelden en wereldbeschouwing van religie.

 De belangrijkste conclusie van dit werkstuk is dan ook dat de religiewetenschappen zich constant bewust moet zijn van haar onderzoeksperspectief en dit kritisch moet blijven bevragen om de complexiteit van religie recht te doen.

 Dit zou verder moeten gaan dan het binnen een religietheorie inbouwen van een zekere tolerantie naar andere perspectieven. Beide auteurs laten in hun werk andere perspectieven van onderzoek open. Droogers heeft zelfs zijn religiewetenschap hierop gestoeld. Het blijft de vraag in hoeverre men hiertoe in staat is. Dit werkstuk stelt aan de kaak hoe de verschillende onderzoekperspectieven daadwerkelijk religie benaderen.

 Ieder perspectief roept weer andere vraagstukken op. Zo zagen we dat Meyer een sterke argumentatie heeft om te pleiten voor een neutraal buitenstaanders perspectief. Waarop Droogers terecht stelt dat geheel neutraal onderzoek nooit mogelijk is. Dit zou al snel kunnen betekenen dat we binnen de religiewetenschappen blijven steken in abstracties. Meyer biedt hier met haar religiewetenschap van de sensational forms vervolgens weer een goed tegengeluid op.

De inzet van dit werkstuk om de tegenstelling tussen het buitenstaanders- en belevingsperspectief centraal te stellen is niet geheel gelukt. Dit komt doordat ik niet had vermoed dat een specifiek religiebegrip met bijhorende onderzoeksmethodiek in zulke mate bepalend was voor het belever en buitenstaander dilemma. Aan de andere kant zouden we hierdoor kunnen stellen dat het van extra groot belang is en blijft om de spanning tussen deze perspectieven en onderzoeksmethoden te doordenken.

Hiermee wordt ook duidelijk dat er vanuit de methodologie wel sprake is van bepaalde perspectieven maar dat ze elkaar in de praktijk niet altijd uitsluiten. Het is de uitdaging van de religiewetenschappen om deze perspectieven complementair aan elkaar te stellen. Hierin ligt voor beide perspectieven de meeste waarde.

## Aanbevelingen

 Het is belangrijk dat de religiewetenschappen zich blijft bezinnen op de vraag hoe de complexiteit van religie zoveel mogelijk recht gedaan kan worden en daarbij te zoeken naar methoden van onderzoek die hier het meest geschikt voor zijn. Daarnaast blijft het noodzakelijk zich af te vragen hoe andere onderzoeksmethoden het eigen onderzoek kunnen complementeren. Ook zou onderzoek gedaan kunnen worden naar hoe de uitkomsten van dit werkstuk door te laten vloeien in de opleiding van studenten door bijvoorbeeld een breder instrumentarium aan onderzoeksmethoden aan te leren. Binnen de religiewetenschappen zou naast de resultaten en uitkomsten een focus moeten liggen op de methodologie.

 Droogers’ religiewetenschap heeft uiteindelijk weinig weerklank gevonden binnen de religiewetenschap. Het zou een interessant onderzoeksproject kunnen zijn om na te gaan hoe zijn inzichten daadwerkelijk complementair te maken zijn met meer geaccepteerde theorieën als die van Meyer.

Beide behandelde auteurs lijken elkaar aan te vullen en zijn in mijn ogen dan ook van waarde. Dit werkstuk begon met een citaat van Jezus waarin hij de Farizeeërs die volgens Hem de wet van God niet volgen tegenspreekt:

*“Zij zijn gelijk aan de kinderen, die op de markt zitten, en elkander toeroepen, en zeggen: Wij hebben u op de fluit gespeeld, en gij hebt niet gedanst; wij hebben u klaagliederen gezongen, en gij hebt niet geweend”* (NBGLukas 7:32).

Hiermee wil ik mijn persoonlijke overtuiging duidelijk maken. Een cruciaal onderdeel van religie is inderdaad haar materiële manifestatie, welke we in het citaat terugvinden in het fluitspel en de zang. Hier moeten we gedegen onderzoek naar doen. De manier hoe deze zich verhoudt tot het transcendente zoals Meyer in haar werk naar voren laat komen is hierin belangrijk. We moeten echter niet vergeten dat religie in het besef van de gelovige ook bestaat uit iets dat niet in de empirie te vatten is. In het citaat de dans of het wenen, en in mijn kijk op religie datgeen wat heilig is. Deze perspectieven hebben binnen de religiestudie in mijn optiek minder waarde zonder elkaar. Hierin hebben beide auteurs recht van spreken. Het blijft een van de grootste uitdagingen van de religiewetenschappen om deze twee perspectieven recht te doen.

# Dankwoord

Erg veel dank ben ik verschuldigd aan inmiddels emeritus professor Johan Goud. Allereerst omdat hij mij toestond een scriptie te schrijven over de methodologie van religiewetenschap, iets dat niet alle docenten aandurfden. Ten tweede om zijn geduld tijdens het schrijfproces. Het heeft door omstandigheden erg veel tijd gekost deze scriptie te schrijven. Toch bleef hij, ondanks zijn emeritaat, mijn begeleider. Ten derde ben ik hem veel dank verschuldigd voor het ondersteunen in “het ambacht van het schrijven”. Diverse keren heeft hij me geholpen de tekst te verbeteren, bijvoorbeeld door de tekst te structureren zoals in deze alinea.

Ook dank voor professor Birgit Meyer. Allereerst omdat zij deze scriptie over haar eigen wetenschappelijke methode wil beoordelen. Daarbij zie ik haar colleges als symbool voor mijn gehele bachelor religiewetenschappen aan de Universiteit Utrecht. Een bijzondere plaats om in een open persoonlijk klimaat te leren en te discussiëren over: religie, wetenschap en alles dat daarbij komt kijken.

Als laatste kan ik mijn vader niet genoeg bedanken voor het taalkundig controleren van mijn stukken tijdens de bachelor en deze scriptie.

# Bibliografie

Adriaanse, H. (2001). Reductionistische religiestudie en de spirituele betekenisdimensie. Leiden: Universiteit Leiden.

van Baal, J. (1972). De Boodschap der drie illusies. Assen: Van Gorcum.

Cox, J. (2003). Religion without God: methodological agnosticism and the future of religious studies. *The Hibbert Lecture,* p.1-11. Edinburgh: Herriot-Watt University.

Droogers, A. (1996). Methodological m: Beyond religionism and reductionism. In G. Benavides, M. Stausberg (Red) *Play and power in religion: collected essays* (pp. 311-336). Berlin /Boston: De Gruyter.

Droogers, A. (2012a). As close as a scholar can get. In A. G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and power in religion; collected essays* (pp. 388-406). Berlin/Boston: De Gruyter.

Droogers, A. (2012b). Globalization and the pentecostal succes. In G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and Power in religion: collected essays* (pp. 285-305). Berlin/ Boston: De Gruyter.

Droogers, A. (2012c). Knowledge of religion and religious knowledge: The cultural anthropology of religion and a religious anthropology. In G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and power in religion: collected essays* (pp. 365-386). Berlin/Boston: De Gruyter.

Droogers, A. (2012d). Paradoxical views on a paradoxical religion: Models for the explanation of pentecostal expansion in Brazil and Chile. In G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and power in religion: collected essays* (pp. 251-280). Berlin/ Boston: De Gruyter.

Droogers, A. (2012e). Syncretism: The problem of definition, the definition of the problem. In G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and power in religion: collected essays* (pp. 195-214). Berlijn: De Gruyter.

Droogers, A. (2012f). The power dimensions of the christian comunity. G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and power in religion: collected essays* (pp. 143-167). Berlin/Boston: De Gruyter.

Droogers, A. (2012g). The third bank of the river: Play methodological ludism and the definition of religion. In G. Benavides, M. Stausberg (Red), *Play and power in religion: collected essays* (pp. 339-361). Berlijn: Gruyter.

Ferber, M. P. (2006). Critical realism and religion: Objectivity and the insider/outsider problem. *Annals of the Association of American Geographers, 96*(1), 176-181. DOI:10.1111/j.1467-8306.2006.00506.x

Knibbe, K., & Droogers, A. (2011). methodological ludism and the academic study of religion. *Method and Theory in the study of Religion*, *23*(3-4) 283-303. DOI: 10.1163/157006811X608395

McCutcheon, R. T. (1991). *The insider/outsider problem in the study of religion.* New York: Continuum.

Meyer, B. (2005). Religious remediations: Pentecostal views in Ghanaian video-movies. *Postscripts Equinox Publishing*, *2*, 155-181. DOI: 10.1558/post.v1i2\_3.155

Meyer, B. (2006a) Media and the senses in the making of religious experience: An introduction. *Material religion*, *4*(2) 124-135. DOI:10.2752/175183408X328262

Meyer, B. (2006b). Religious sensations why media, aesthetics and power matter in the study of contempory religion.[Inaugural lecture]. Amsterdam: Faculteit der Sociale Wetenschappen Vrije Universiteit.

Meyer, B. (2010a). Aesthetics of persuasion: global christianity and pentecostalism sensational forms. *South Atlantic Quarterky*, *109*(4), 742-759. doi: 10.1215/00382876-2010-015

Meyer, B. (2010b). “There is a spirit in that image”: Mass-produced Jesus pictures and protestant-pentecostal animation in Ghana. *Comparative Studies in Society and History*, *52*(1) 100-130. doi:10.1017/S001041750999034X

Meyer, B. (2011). Mediating abscence- effecting spiritual prescence: Pictures and the christian imagination. *social research*,78(4) 129-155.

Meyer, B. (2012). Mediation and the genesis of prescence towards a material apporoach to religion. [Inaugural lecture]. Utrecht.

Meyer, B. (2013a). Material mediations and religious practices of world-making. In K. Lundby (Red), *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity,* pp. 1-19. New York: Peter Lang.

Meyer, B. (2013b). Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. In J. B. (Eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion,* pp. 309-326. New-York: Wiley-Blackwell. DOI: 10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x

Pike, K. L. (2005). Etic and emic standpoints for the description of behavior. In McCutcheon (Red), *The insider/outsider problem in the study of religion* (pp. 28-36). Londen: Continuum.

Keane, W. (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language and communication*, *23,* 409-425. doi:10.1016/S0271-5309(03)00010-7

Yong, A. (2012). Observation-participation-subjunctivation: Methodological play and meaning-making in the study of religion and theology. *Religious Studies and Theology*, *31*(1), 17-40. DOI: 10.1558/rsth.v31i1.17