

Religieus pluralisme als politiek probleem

Recente ontwikkelingen binnen pluralismeonderzoek

Leonard van 't Hul*

Summary

In the last two decades, academic interest in the role of religious pluralism in developments within the religious landscapes of Western society expanded profoundly. This growing interest has crystallized into two distinct, albeit closely related lines of research. On the one hand, scholars tend to delve into the question of how the experience of religious pluralism reshapes individual religious identities and self-identification. On the other hand, scholars return to the question of how the state should deal with the growing variety of (non-institutional) faith-based identities. By taking three recent scholarly publications as a point of departure, this article provides a critical assessment of the dominant research outcomes in these two lines of research on religious pluralism. The central argument of the article is that current analyses on religious pluralism suffer from an ideological applauding of individual dynamics: scholars not only observe but also welcome the patterns of relativization and revitalization of individual identities. This is unfortunate from an analytical and normative-political point of view, for such applauding disregards processes of fundamentalization, and neglects the continued role that faith-based organizations play – for good or bad – in the religious landscape, and society writ large.

Inleiding

Welke rol religieus pluralisme speelt in de manier waarop individuen en groepen zichzelf identificeren, en hoe staten op een rechtvaardige manier omgaan met de grote variatie aan co-existerende identiteiten, zijn twee aspecten van het pluralismevraagstuk die de afgelopen jaren met hernieuwde intensiteit worden bestudeerd en bediscussieerd. Van oudsher mag vooral het tweede aspect zich verheugen op academische aandacht. Daarbij is de vraag

* Leonard van 't Hul is cultuursocioloog en werkt als promovendus bij de afdeling geschiedenis van de Universiteit van Amsterdam aan een proefschrift over politieke besluitvormingsprocessen rond kerk-staatverhoudingen in Nederland sinds 1945.

steevast wat de rol van een 'neutrale overheid' moet zijn om de sociale orde te bewaren. In Nederland wordt de politieke houding jegens de verschillende levensbeschouwelijke groepen van oudsher gekarakteriseerd als 'accommoderend' (Van Bijsterveld 2006), 'coöperatief' (Monsma & Soper 2008), dan wel 'inclusief solidair' (Van der Burg 2009). In toenemende mate benadrukken onderzoekers dat er grenzen zijn aan die statelijke welwillendheid. Zo wordt gewezen op het feit dat het voor niet-traditionele levensbeschouwelijke organisaties, zoals de Scientology Kerk, moeilijker is om de ANBI-status te verkrijgen dan voor christelijke organisaties (cf. Bake 2015).¹ Anderen benadrukken de hogere mate van achterdochtigheid waarmee overheidsinstanties islamitische groepen bejegenen (Jansen 2006; Maussen 2006; Sunier 2014). Relatief nieuw is de aandacht voor het eerste aspect van het pluralismevraagstuk, waarbij onderzoekers zich richten op de rol die de 'pluralistische ervaring' speelt in de manier waarop individuen hun levensbeschouwing (her)inrichten. Kerngedachte is dat individuen daarin veel verder gaan dan onderzoekers totnogtoe veronderstelden en zich gelijktijdig verbonden kunnen voelen met verschillende religieuze en levensbeschouwelijke opvattingen. Internationaal vervult Nancy Ammerman (2007) een voortrekkersrol binnen het onderzoeksgilde dat deze zogenaamde 'meervoudige religieuze bindingen' bestudeert. In Nederland zijn dat Manuela Kalsky (2014) en Andre ter Braak (2008).

Afgelopen jaar zagen drie boeken het licht van de hand van een viertal gerenommeerde sociaalwetenschappers waarin het pluralismevraagstuk op verschillende wijze wordt behandeld. In alle drie de boeken vormt de context van (super)diversiteit aan identiteiten het startpunt voor een hernieuwde zoektocht naar de gevolgen voor zowel de manier waarop individuen hun leven vormgeven als voor de politieke constellatie van contemporaine Westerse samenlevingen. In dit besprekingsartikel vormen de drie boeken de grondstof voor een overzicht van de ideeën rond het pluralismethema die binnen de godsdienstsociologie opgang maken – en welke niet meer.

Standplaatsgebondenheid

Allereerst is daar het boek *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven* (2015) van Hans Boutellier, directeur van het Verwey-Jonkers Instituut en bijzonder hoogleraar Veiligheid en Burgerschap aan de VU Amsterdam. In dit werk poogt hij een antwoord te geven op wat inmiddels een klassieke vraag mag heten, namelijk hoe het Nederland sinds de jaren

zestig is vergaan nadat de overkoepelende, gemeenschappelijke moraal van het christendom vaarwel werd gezegd. Waar Boutellier, een zelfverklaard ‘katholieke ongelovige’, op pelgrims(fiets)tocht naar Rome ging in zijn zoektocht naar antwoorden, verkozen de twee auteurs van *Of God and Man* (2015) de afzondering van hun studeerkamers. *Of God and Man* is een gebundelde briefwisseling tussen de Pools-Britse socioloog Zygmunt Bauman en de theoloog en uitgetreden Jezuiet Stanislaw Obirek en laat zich lezen als een politiek-filosofische zoektocht van twee erudiete mannen op leeftijd. Het derde boek, tenslotte, is geschreven door de *éminence grise* van de godsdienstsociologie Peter Berger. Deze levenslustige ‘ongeneeslijke lutheraan’ schreef in 2014 *The Many Altars of Modernity* waarin hij, zoals de ondertitel verraaft, niets minder wil ontwikkelen dan een nieuw *paradigm for religion in a pluralist age*.

Het zal zijn opgefallen dat ik hierboven aanwijzingen heb gegeven over de achtergrond van de auteurs. Dit alles niet zonder enige terughoudendheid, want het ter discussie stellen van standplaatsgebondenheid geeft nog wel eens aanleiding tot verhitte gedachtewisselingen (*Religie & Samenleving* 2015, nr. 3). Desalniettemin is het goed om even stil te staan bij ‘het persoonlijke aspect’, omdat de auteurs van de hier gerecenseerde boeken daar grote waarde aan hechten. Alle auteurs maken hun aanwezigheid nadrukkelijk kenbaar en integreren het persoonlijke element in hun analyses. In *Of God and Man* betreft het natuurlijk een briefwisseling tussen twee denkers, maar vooral Boutellier en Berger beroepen zich op eigen ervaringen door te expliciteren dat hun boek het resultaat is van persoonlijke ‘observaties’. Berger trakteert de lezers bovendien op een grote hoeveelheid zorgvuldig geselecteerde anekdotes, fictieve voorbeelden en grappen, en positioneert zich stevast als man van het volk door met lichte spot theologen en (politiek)filosofen weg te zetten. Net als in eerdere geschriften is Berger spaarzaam met eigen terminologie en afkerig van academisch jargon: zijn definities zijn zo alledaags mogelijk.² Mondialisering een proces noemen waarbij ‘iedereen steeds meer met iedereen praat’ (p. 27), is er zo eentje. Dergelijk gebruik van een persoonlijk perspectief zorgt ervoor dat de boeken een sympathieke, concrete uitstraling hebben. Bovendien *doen* de auteurs wat ze propageren als antwoord op de pluralistische problematiek, namelijk individuen van verschillend allooi op gelijkwaardige voet aanwezig laten zijn in het publieke domein. Immers, alleen via ‘aimabel contact’ (Berger) en de ‘werkelijke dialoog’ (Bauman & Obirek; Boutellier) ontstaat een besef van een gedeeld ‘lot’ (Boutellier) en ‘gedeelde zoektocht naar het mysterie van het leven’ (Berger).

Het probleem is echter dat het hier gaat om een reeks alledaagse abstracties die vooral een *gevoel* van begrip oproepen en resulteren in een subtiële

gelijkschakeling van theoretische analyse en politieke waardering. De gepresenteerde reacties op het pluralismevraagstuk volgen namelijk op de 'geobserveerde' afbraak van de geïnstitutionaliseerde vormen van zingeving: die processen blijken niet alleen noodzakelijk als sociologische wetmatigheid, maar ook noodzakelijk in politieke zin. De eenzijdige nadruk op individuele ontplooiing en levensbeschouwelijke openheid – beide essentieel in de oplossing voor het pluralismevraagstuk – zorgt echter ongemerkt voor nieuwe politieke scheidslijnen waarop, zo zal blijken, nauwelijks gereflecteerd wordt.

Beperkte superdiversiteit

Startpunt in deze beschouwing over de ontwikkelingen in de gedachtevorming over pluralisme is *Het seculiere experiment* (2015) – een boek dat op basis van de titel helemaal niet over pluralisme lijkt te gaan. Het centrale doel van het boek is een sociaalwetenschappelijk antwoord te geven op de vraag hoe een samenleving, waarin morele keuzes niet langer worden bepaald door religie maar het resultaat zijn van individuele overwegingen, zich ontwikkelt. Na in de beste functionalistische traditie religie en moraal gelijk te hebben geschakeld, onderzoekt Boutellier aan de hand van Terry Eagletons *Culture and the Death of God* (2014) alternatieve (seculiere) funderingen voor 'richting en moraal' (p. 54). Maar waar de theologisch geschoolde Eagleton niet veel verder komt dan vaststellen dat de levensvatbaarheid van een cultuur zonder God niet echt mogelijk is, stelt Boutellier dat een samenleving zonder coherent religieus wereldbeeld geen 'zooitje' hoeft te worden (p. 177). Zijn 'empirie' wordt daarbij gevormd door 'veldstudies' naar vier maatschappelijke terreinen waar hij vanuit zijn onderzoekservaring goed bekend mee is, namelijk criminaliteit, veiligheid, seksualiteit en integratie.

Een belangrijke argumentatieve lijn die Boutellier door het boek heen hanteert is de analogie van een 'experiment', waarmee hij benadrukt dat er sprake is van een plotselinge, snelle omwenteling op een schaal die in de geschiedenis nog niet eerder plaatsvond (p. 17). Met gevoel voor theater scheidt hij het beeld van een Synode waar de religieuze autoriteiten eendrachtig besloten om het eens zonder God te proberen (p. 24). De analogie van een 'experiment' leidt tevens tot een artificiële tweedeling tussen een situatie 'toen' en 'nu'. Daarbij lijkt 'toen' te bestaan uit de periode tot aan de jaren 1960 waarin Nederland werd gekenmerkt door een eendrachtig gedragen christelijke moraal, terwijl de situatie 'nu' er een is van een wijdverbreid ongeloof waarin alle bestaande zekerheden verdwenen zijn. Boutellier veronderstelt daarbij dat het daarmee

samenhangende cultureel nihilisme directe gevolgen heeft voor maatschappelijk handelen (want voor wie 'niets gelooft', 'is alles geoorloofd').

Zijn verbazing is dan ook groot als hij na de 'veldstudies' de 'balans' opmaakt en constateert dat Nederland sinds de jaren 1960 niet is vervallen in 'chaos' en 'ongeluk' (p. 177). Voor elk van zijn veldstudies wijst Boutellier een keur aan culturele normveranderingen en maatschappelijke ontwichingen aan die hij als problematisch lijkt te bestempelen, maar wanneer hij één en ander samenbundelt lijkt hij toch tevreden. Wat de doorslag geeft in de beoordeling is niet helemaal inzichtelijk omdat een duidelijke graadmeter voor verandering niet wordt gegeven. Überhaupt is het lastig te peilen hoe groot de veranderingen zijn, omdat de veldstudies zich vooral lijken te concentreren op veranderingen met betrekking tot culturele percepties. Dat geldt bijvoorbeeld voor het hoofdstuk over de veranderende seksuele moraal, waarbij Boutellier sceptisch is over de manier waarop seksuele normen zijn veranderd (p. 122). Verderop suggereert hij zelfs dat er een direct verband bestaat tussen de seksuele revolutie en *relatief hoge percentages van seksueel geweld, relationeel geweld en ongewenste digitale opdringerigheid* (p. 176). Inzicht in de omvang van de trendveranderingen wordt echter niet gegeven en het veronderstelde verband wordt slechts veelbetekenend geïmpliceerd. Wie had verwacht een systematische weergave van trendontwikkelingen op verschillende terreinen te kunnen lezen waarbij, bijvoorbeeld, individuele levensbeschouwelijke achtergronden en moreel handelen aan elkaar gekoppeld zouden worden, komt van een koude kermis thuis. Er wordt verondersteld dat het gaat om veranderingen die voor de samenleving als geheel gelden.

Het hele boek bestaat overigens uit dergelijke grote grepen en scherpe tegenstellingen: tussen religie en seculier, moreel en immoreel, vroeger en nu, wij en zij, en het 'Westen' tegenover 'de rest'. Boutellier stelt dat te doen om retorische redenen, om op die manier te kunnen vaststellen wat *het aansprekende verhaal van het Westen* is (p. 30). Daarmee wordt duidelijk dat de *eigenlijke* onderzoeksvraag niet zozeer een analytische vraag naar continuïteit en verandering is, maar een politieke vraag over hoe de sociale orde moet worden bewaard in tijden van een 'superdiversiteit' aan nieuwe identiteiten. Daartoe is het volgens Boutellier noodzakelijk dat er een (her)waardering plaatsvindt van de drie mechanismen die ervoor gezorgd hebben dat de sociale orde in de context van 'superdiversiteit' stand heeft gehouden, 'zonder dat 'we' ons er 'erg bewust van' waren, of 'trots op zijn' (p. 180). Deze zijn: [1] 'dynamische continuïteit', [2] nieuwe 'normatieve fundamenten van pragmatiek' en [3] een 'esthetiek van praktijken'. Wie wil begrijpen wat deze processen inhouden doet er goed aan *De improvisatiemaatschappij* (2011) er bij te pakken, want

Boutelliers uitleg kan niet tot de helderste delen van het boek gerekend worden. De ‘esthetiek van praktijken’ komt bijvoorbeeld neer op het *beleven van intensiteit in verhouding tot de kwaliteit of de essentie van een gebeurtenis of een object of een maatschappelijke praktijk* (p. 187). Om kort te gaan komen de drie mechanismen neer op het gegeven dat ‘we’ ‘ons’ bewust zijn van een gedeeld lot van een samenleving die [1] continu verandert, [2] nog altijd instituties kent zoals het recht waarmee gelijkheid en wederkerigheid afgedwongen worden en [3] beseft dat we hoe dan ook ‘door moeten’.

Hoewel de term superdiversiteit legio aan identiteiten onder zich lijkt te scharen, gaat het in dit boek *de facto* uitsluitend om de groeiende variatie aan etnische, of meer specifiek islamitische, identiteiten zoals het salafisme. Oftewel de identiteiten die zich publiekelijk manifesteren, al was het maar omdat de overheid ze uit veiligheidsoverwegingen in de gaten houdt en daarmee publiekelijk relevant maakt. Boutellier richt zich aldus op het tweede aspect van het pluralismevraagstuk en bemoeit zich verder niet met het eerste aspect. Daarmee staat zijn boek op een belangrijk punt apart van de andere twee boeken, waarin de beide aspecten van het pluralisme-vraagstuk juist worden geïntegreerd. Zowel in *Of God and Man* (2015) als in *The Many Altars of Modernity* (2014) wordt er ruime aandacht besteed aan de consequenties van pluralisme voor individuele overtuigingen en de gevolgen daarvan voor de samenleving als geheel.

Alsof God niet bestaat

In *The Many Altars of Modernity* keert Berger zich naar eigen zeggen tegen zijn basispropositie uit eerdere analyses, waarin hij stelde dat moderniteit slechts kan leiden tot het verdwijnen van religie (p. XI; 65). Van oudsher schaarde hij pluralisme – de conditie waarin verschillende wereldbeelden en waardesystemen naast elkaar bestaan binnen dezelfde samenleving – onder het rijtje van factoren die leiden tot secularisatie. Maar hoewel pluralisme *does indeed constitute a challenge to religious faith, [...] it is a different challenge from that of secularity* (p. IX). Meer specifiek betekent dit dat de ervaring van pluralisme wel leidt tot een relativering van waarheidsclaims, maar dat de daaropvolgende existentiële onzekerheid niet noodzakelijkerwijs resulteert in ongelof.

Waar hij zich naar eigen zeggen in vergist had, is dat individuen in hun alledaagse leven helemaal niet in *the business of reflection and theorizing* zitten en secularisme en religie helemaal niet als incompatibel ervaren. Bovendien voelen mensen helemaal niet de noodzaak om een coherent en consistent

wereldbeeld te hebben. Integendeel, de meeste mensen slagen erin te leven in de pluralistische situatie door het midden te houden tussen het ontkennen van allerhande theologische problemen en het vieren van relativering (p. 13). Individuen zijn ‘multirelational’, een moderne eigenschap die hen in staat stelt te ‘jongleren met relevanties’. In de dagelijkse praktijk betekent dit dat religie niet zozeer minder belangrijk geworden is, maar dat het voor individuen heel goed mogelijk is om de eigen religieuze identiteit niet steeds bij alles wat men doet op de voorgrond te plaatsen (p. 58). Zelfs de meest fervente gelovige is prima in staat om vloeiend heen en weer te schakelen tussen religieuze en seculiere velden, oftewel – om met Hugo de Groot te spreken – te leven *etsi Deus non daretur*: alsof God niet bestaat (p. X).

Deze opvatting van multirelationaliteit krijgt steeds meer aandacht in onderzoek naar religieuze identiteiten.³ En over het algemeen gaat dat onderzoek nog een stap verder dan Bergers voorstel – zo laten ook de drie commentaren die hij in zijn boek heeft opgenomen zien. Naast zijn directe collega en hoogleraar sociologie van religie aan Boston University Nancy Ammerman, zijn dat de Duitse hoogleraar godsdienstsociologie aan de Universiteit van Münster Detlef Pollack, en hoogleraar sociologie aan Purdue University Fenggang Yang. Met name Ammerman richt zich in haar commentaar op het punt van multirelationaliteit, ofwel wat zij zelf ‘code switching’ noemt. In lijn met haar eigen onderzoek over het belang van de bestudering van ‘everyday religion’ en persoonlijke narratieven stelt ze dat Berger wel wat verder had mogen gaan bij het opheffen van binaire opposities (bijvoorbeeld religieus en seculier). De notie van ‘schakelen’ houdt het idee van statische velden van betekenis nog te veel in stand, terwijl – en hier trekt ze een analogie naar meertaligheid – mensen in haar ogen eerder uitkomen bij een soort zelfgemaakt levensbeschouwelijk Spanglish, dan dat ze geloofstradities strikt uit elkaar houden (p. 103). Pollack wijst in dat licht terecht op eerder onderzoek waarin werd gevonden dat de religieuze inhoud in een context van pluralisme steeds vager en diffuser wordt en stelt tevens dat hij vermoedt dat alleen geloofstradities die ontologisch compatibel zijn, worden gecombineerd (p. 117).⁴

Fusie van horizonten

Met deze stelling raakt Pollack aan de kern van onenigheid tussen Zygmunt Bauman en Stanislaw Obirek. Het kernprobleem dat aan de orde wordt gesteld, is hoe een samenleving zich verdedigt tegen hen die zich willen onttrekken aan de gevestigde orde – zoals fundamentalistische identiteiten. Obirek denkt

daarbij langs lijnen die ook in het werk van Karen Armstrong te vinden zijn en gaat uit van 'God' en/of 'religie' als dragers van universele waarden. Wat bij Armstrong compassie is, is bij Obirek de notie van een *unio mistico* (p. 16) – een term die hij uit de Kabbala haalt en zelfs verbindt met Baumans eerdere werk over de vloeibare moderniteit. Zonder veel succes, want Bauman brengt al snel het punt in stelling dat ten grondslag ligt aan al zijn politieke analyses sinds *De moderne tijd en de holocaust* ([1991] 1998), namelijk dat elke poging tot unificeren en streven naar een 'overlapping consensus' hoe dan ook onderhevig is aan de totalitaire verleiding om een ieder te onderdrukken die zich niet aan de norm mag of wil conformeren (p. 25).

Men zou kunnen zeggen dat de politieke vraag waarop wordt gereflecteerd dan eigenlijk is welke mate van uitsluiting politiek te legitimeren valt. Maar daar willen de auteurs niet aan. Liever halen ze Ulrich Beck naar voren in een poging een manier te ontwikkelen waarbij zowel seculiere als religieuze identiteiten met elkaar in dialoog gebracht kunnen worden (p. 53). Met Beck wordt hoopvol uitgezien naar een ontwikkeling van een post-seculiere samenleving, waarbij religieus taalgebruik in het publieke domein kan worden gezien als verrijking in plaats van versterking van het seculiere feest. Syncretisme en de principes van 'subjectief polytheïsme' [de conditie voorafgaand aan de opkomst van monotheïstische religies, dus voordat de 'Waarheidsvraag' een dominant aspect werd van geloven, LvtH, (p. 2-11)] zouden daarbij leidend kunnen zijn, want alleen dan wordt 'andermans geloof als verrijking en niet als bedreiging gezien' (p. 54). Voor Obirek is dat vervolgens een reden om de dialoog te bezingen en aan de hand van een keur aan (Poolse) theologen, romanciers en denkers een lans te breken voor de 'personal fusion of horizons' (p. 73).

Deze denkoefening, hoe inventief ook, lost het fundamentele probleem echter niet op, omdat die fusie van horizonten geen antwoord biedt op de vraag hoe mensen kunnen worden aangemoedigd om mee te gaan in die 'informele, open coöperatie'. Bij een fusie van horizonten is de totalitaire verleiding tot uniformering aanzienlijk. Daaraan kan met Pollack in het achterhoofd worden toegevoegd dat syncretisme niet hetzelfde is als een volledige openheid en versmelting van horizonten. Uit mijn eigen onderzoek naar wicca en andere holistische spiritualiteit werd duidelijk dat er juist binnen identiteiten die syncretistisch heten te zijn, een sterk hiërarchisch onderscheid wordt gemaakt in de waarde van verschillende ideeën en praktijken (Van 't Hul 2009). Eenzelfde beeld werd al geschetst door Paul Heelas (1996) en de cultuursociologen Stef Aupers en Dick Houtman (2006) binnen de New Age beweging. De sterke *lingua franca* en gemeenschappelijke kern van

overtuigingen zorgen ervoor dat de fusie van horizonten ten hoogste binnen een bepaalde bandbreedte van ideeën plaatsvindt.

Concluderend

Voor de besproken auteurs is pluralisme al met al niet slechts een conditie die moet worden begrepen, maar vooral een politiek probleem waarop een antwoord moet worden geformuleerd. Bergers introductie van de *two pluralisms* is hier exemplarisch. Daarbij staat enerzijds de vraag centraal hoe de staat haar eigen verhouding tot religie definieert, en anderzijds hoe de staat de verhouding tussen verschillende religies onderling reguleert (p. 79). Volgens Berger – nooit bang voor de grote greep – gaat het om niets minder dan de ‘formules van vrede’. Een stelling waaruit duidelijk wordt dat de aanleiding voor zijn boek niet slechts het ‘reviseren’ van zijn oude secularisatietheorie is, maar dat hij ook ‘policy-relevant’ ambities heeft (p. 92).

De oplossingen voor het pluralismevraagstuk worden door de verschillende auteurs op het individuele niveau gezocht, waarbij de ‘fusie van horizonten’, ‘vervagende grenzen’, groei van ‘hybride’ en ‘multirelationeel’, ‘(code) switchende’ individuele identiteiten niet alleen worden geobserveerd, maar ook bepleit. Wat hier gebeurt, is dat het individuele gelijk wordt geschakeld met openheid en inclusivisme: als individuen zich inzetten voor de ‘werkelijke dialoog’, ‘aimabel contact’ en een ‘gedeelde zoektocht naar het mysterie van het leven’ komt het vanzelf in orde. Het probleem met dit soort alledaagse abstracties is dat de lezer welwillend meeleeft en daardoor bijna vergeet dat hier nieuwe scheidslijnen ontstaan. Een dergelijke verheffing van het eigen verlicht agnosticisme tot politieke norm zorgt ervoor dat fundamentalisering een logische, noch wenselijke reactie op de pluralistische ervaring kan zijn. Analytisch kan er dan ook geen helder antwoord worden gegeven op de vraag waarom en op welke vlakken de ervaring van pluralisme leidt tot relativering dan wel tot fundamentalisering.

Bovendien wordt de betekenis van religieuze en levensbeschouwelijke organisaties en autoriteiten voor het functioneren van het publieke domein volledig genegeerd. Berger bespreekt nog wel even de effecten van pluralisme voor de inhoud van religieuze organisaties, maar doet verder geen uitspraken over de manier waarop zulke instituties opereren, hun politieke legitimiteit, of welke rol ze zouden moeten hebben. Voor levensbeschouwelijke organisaties lijkt er geen plek meer te zijn binnen de voorgestelde paradigmawisseling. Het zou kunnen dat zowel Berger als andere contemporaine auteurs aannemen dat

er geen andere uitgangspunten bestaan wanneer de overheid van doen heeft met organisaties in plaats van individuen, maar duidelijk wordt dat niet. Dat is problematisch op zowel analytisch als politiek-normatief vlak, want daarmee valt de betekenis van tal van levensbeschouwelijke organisaties en autoriteiten voor het functioneren van (de overheid in) het publieke domein buiten beeld.

Noten

- 1 ANBI: Algemeen Nut Beogende Instelling. Zie: www.belastingdienst.nl.
- 2 De term 'vernacular' (hier bedoeld: 'alledaags taalgebruik', 'volkstaal') valt veelvuldig, zie ondermeer p. 27; 61; 136.
- 3 Zie in de Nederlandse context bijvoorbeeld het project *Multiple religious belonging: hermeneutical and empirical explorations of hybrid religiosity* dat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam plaatsvindt onder leiding van Andre ter Braak en Manuela Kalsky. Bron: <http://www.dsts.nl/nwo/mrb-nwo.pdf> (laatst geraadpleegd op 10 maart 2016).
- 4 Interessantst is overigens de vraag in hoeverre Berger nu werkelijk afstand neemt van de secularisatietheorie. Ook in de huidige theorie van pluralisme is het thema van 'eroding plausibility structures' een belangrijk onderdeel, maar deze verhoudt zich slecht met de andere observatie dat er wereldwijd een explosieve groei van religie plaatsvindt. Ontegengesteld neemt het aantal religieuze identiteiten dan toe, maar de vervolgvraag die dan gesteld moet worden is wat de gevolgen zijn voor zowel het 'hoe' en het 'wat' van religies. Wat het uitzoeken waard is, is in welke contexten (traditionele) levensbeschouwelijke identiteiten eroderen, of juist worden versterkt. Stark & Finke (2000) indachtig hoeft het gevolg overigens helemaal niet een erosie en ondermijning van levensbeschouwelijk identiteiten te betekenen, maar kan er juist ook een situatie van religieus enthousiasme ontstaan.

Literatuur

Ammerman, N. (2007),

Everyday religion: Observing modern religious lives, Oxford: University Press.

Aupers, S. & Houtman, D. (2006),

Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201-222.

Bake, B. (2015),

Scientology; een dubieus welkom. Een receptiegeschiedenis over de aankomst en ontwikkeling van Scientology in Nederland, Universiteit van Amsterdam (MA-scriptie).

Bauman, Z. ([1991] 1998),

De moderne tijd en de holocaust, Amsterdam: Boom.

Bauman, Z. & S. Obirek (2015),

Of God and Man, Cambridge: Polity Press.

- Berger, P. L. (2014),
The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Bijsterveld, S. C. van (2006),
 Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd, in: Donk, W. B. van de, A.P. Jonkers, G J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 227-259.
- Boutellier, H. (2015),
Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven, Amsterdam: Boom.
- Braak, A. ter (2008),
Het religieuze na de religie. Filosoferen Over Ervaring En Geloof, Uitgeverij ten Have.
- Burg, W. van der (2009),
Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur (oratie EUR), Den Haag: BJU, 80 pp.
- Eagleton, T. (2014),
Culture and the Death of God, Yale: University Press.
- Heelas, P. (1996),
The new age movement. Oxford: Blackwell.
- Hul, L. van 't (2009),
The witch and the circle. A qualitative analysis of Dutch modern witchcraft, Universiteit van Amsterdam (MA-scriptie).
- Jansen, Y. (2006),
Stuck in a revolving door: Secularism, assimilation and democratic pluralism, Universiteit van Amsterdam (dissertatie).
- Kalsky, M. (2014),
Flexibel geloven. Zingeving voorbij de grenzen van religies, Vught: Skandalon Uitgeverij.
- Maussen, M. (2006),
Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties, Amsterdam: Uitgeverij Het Spinhuis.
- Monsma, S.V. & J.C. Soper (2008),
The challenge of pluralism: Church and state in five democracies, Rowman & Littlefield.
- Sunier, T. (2014),
 Schooling and new religious diversity across four European countries, in: Bowen, J., C. Bertossi, J.W. Duyvendak & M.L. Krock (eds.), *European States and their Muslim Citizens. The impact of institutions on perceptions and boundaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 54-73.
- Stark, R. & R. Finke (2000),
Acts of faith: Explaining the human side of religion, University of California Press.