

# VU Research Portal

## Aspecten van belonging in Multiple Religious Belonging

Berghuijs, Joantine; Kalsky, M.; van der Braak, A.F.M.; Oostveen, Daan F.

### **published in**

Psyche en Geloof  
2017

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

### **document license**

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Berghuijs, J., Kalsky, M., van der Braak, A. F. M., & Oostveen, D. F. (2017). Aspecten van belonging in Multiple Religious Belonging. *Psyche en Geloof*, 28(2), 79-99.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# Aspecten van *belonging* in *multiple religious belonging*

JOANTINE BERGHUIJS, MANUELA KALSKY,  
DAAN OOSTVEEN, ANDRÉ VAN DER BRAAK  
faculteit Godgeleerdheid van de *Vrije Universiteit Amsterdam*.

## SAMENVATTING

Meervoudige religieuze betrokkenheid of *multiple religious belonging* (MRB) is als begrip door theologen op de kaart gezet en direct geproblematiseerd, waarbij de discussie zich toespitst op de vraag of MRB mogelijk en wenselijk is. De term MRB wordt buiten de theologie nog weinig gebruikt. Wij zullen in dit artikel MRB definiëren op basis van een brede opvatting van *belonging* die recht doet aan de vele manieren, al dan niet via religieuze gemeenschappen, waarop mensen uit religieuze tradities putten. Het doel van dit artikel is een sociaalwetenschappelijk kader te ontwikkelen, waarin verschillende aspecten van religieuze *belonging* belicht worden, met het oog op empirische exploratie en inventarisatie van MRB in een westerse, gesecculariseerde context. Daarbij richten wij ons met name op de individuele kant van *belonging*, zoals die tot uitdrukking komt in: de variatie in mogelijke religieuze expressies (wat), de intensiteit en duur van betrokkenheid (hoe), de motivatie (waarom) en de sociale relaties (met wie) die een rol spelen bij meervoudige religieuze betrokkenheid.

TREFWOORDEN *belonging*, *multiple religious belonging*, individuele religiositeit, flexibiliteit

## INLEIDING: MULTIPLE RELIGIOUS BELONGING, EEN OMSTREDEN BEGRIIP IN DE THEOLOGIE

In onze westerse wereld, en zeker in gesecculariseerde landen, is het niet verwonderlijk dat culturele en religieuze diversiteit in combinatie met individualisering leiden tot ‘religieuze creativiteit’, waarbij mensen hun behoefte aan zingeving vervullen door uit bronnen van meerdere religieuze tradities te putten. Internationaal hebben onderzoekers een nieuwe benadering van deze religieuze creativiteit gevonden: zij kijken ernaar door de bril van wat is gaan heten *multiple religious belonging* (MRB).

*Multiple religious belonging* (MRB) is een term die geïntroduceerd is onder theologen, en vervolgens, eveneens door theologen, ook flink geproblematiseerd. Ofschoon John Cobb al in de jaren '70 het onderwerp aan de orde stelde in een artikel met de titel: ‘Can a Christian be a Buddhist, too?’ (Cobb, 1978), is de discussie over MRB in een stroomversnelling gekomen na de publicatie van twee verzamelbundels over het fenomeen (Cornille, 2002; Schmidt-Leukel & Bernhardt, 2008). Cornille (2002a) introduceert de bundel *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* met de vaststelling:

*The erosion of religious territories formerly affixed by geography or politics seems now also to have come to affect the individual consciousness. A heightened and widespread awareness of religious pluralism has presently left the religious person with the choice not only of which religion, but also how many religions she or he might belong to... This sense or conviction of belonging to more than one religious tradition is thus clearly growing, at least in the West (Cornille, 2002a, p. 1).*

Elders (Cornille, 2003) schrijft zij:

*The idea of double or multiple religious belonging seems to have become an integral feature of the religious culture of our times ... With the gradual dissolution of traditional geographical and spiritual monopolies by particular religions, the religious field has become wide open and religious belonging increasingly a matter of choice and degree (Cornille, 2003, p. 42).*

Hiermee schetst zij een beeld van de teloorgang van religies als voorheen duidelijk omgrensde gehelen met elk hun eigen aanhang. De discussie rond MRB lijkt zich vanaf de introductie van de term vooral te concentreren rond wat *religious belonging* inhoudt en meer specifiek rond de vraag of *multiple religious belonging* mogelijk is, dat wil zeggen: kan iemand, gezien vanuit een – in deze discussie voornamelijk christelijk – theologisch standpunt, tegelijkertijd tot verschillende religieuze tradities ‘behoren’? Het betreft dus een afbakenings- of definitievraag aan de ene kant en een normatieve vraag aan de andere kant. En omdat definities

theologen regelmatig over syncretisme, en dat heeft vaak een negatieve bijklank (Schmidt-Leukel, 2009). In de praktijk zijn er voorbeelden van religieuze virtuozen, die na intensieve studie van en betrokkenheid bij een andere religie dan hun oorspronkelijke, zich diepgaand verbonden voelden met verschillende religies, zo ver dat ze zich ook als aanhanger van twee religies identificeerden, of soms zelfs officiële functies in hun tweede religie zijn gaan vervullen (Drew, 2011). Een voorbeeld van het laatste is Ruben Habito, een voormalig jezuïet en missionaris in Japan, die daar met zen in aanraking kwam en nu ook zelf zenleraar is. Habito zegt over zijn dubbele betrokkenheid: ‘Ik koester mijn katholieke geloof, maar op een nieuwe manier, juist door mijn zenbeoefening’ (Thooft, 2014). Als je het fenomeen MRB gelijkstelt aan wat deze virtuozen doen, komt het nauwelijks voor. Wel zijn er veel mensen die putten uit meerdere religieuze tradities, zonder bij een daarvan aangesloten te zijn: de ‘ongebonden spirituelen’ (zie bijvoorbeeld Chandler, 2011; Mercadante, 2014). Als je dit ziet als vormen van *multiple religious belonging* wordt de omvang van het fenomeen opeens veel groter.

Het doel van dit artikel is een sociaalwetenschappelijk kader te ontwikkelen, waarin verschillende aspecten van religieuze *belonging* belicht worden, met het oog op empirische exploratie en inventarisatie van MRB in een westerse, gesecculariseerde context. Met dat doel voor ogen zullen we zelf onze afbakening van MRB moeten expliciteren en onderbouwen. Omdat het begrip in de theologie geïntroduceerd is, beginnen we met een korte bespreking van het theologische discours, de vragen en problemen die die discussie oproept, en de argumenten voor een smalle of brede afbakening van MRB. Vervolgens laten we zien hoe divers en breed *belonging* in recente wetenschappelijke publicaties gebruikt wordt, en doen dan, gevoed door deze observaties, een voorstel om de term MRB te definiëren op basis van een brede opvatting van *belonging* die recht doet aan wat er in de praktijk gebeurt. Met die afbakening als uitgangspunt komen we dan bij de hoofdmoot van het artikel: de verschillende invalshoeken van waaruit MRB, gedefinieerd zoals wij dat doen, bestudeerd kan worden. We behandelen de

## Kan iemand tegelijkertijd tot verschillende religieuze tradities behoren?

nooit waardenvrij zijn, staat de door elke auteur voorgestelde afbakening van MRB in nauw verband met diens normatieve opvatting. Een smalle definitie maakt het fenomeen klein en overzichtelijk, een brede definitie maakt het groot, belangrijk en misschien wel bedreigend. Als het gaat over hybride religiositeit spreken

manieren waarop mensen betrokken kunnen zijn bij een of meer religieuze tradities (het ‘wat’ van MRB), de intensiteit en duurzaamheid van die betrokkenheid (het ‘hoe’), de motivatie voor hun betrokkenheid (het ‘waarom’), en de sociale aspecten die er een rol bij spelen (het ‘met wie’).

Dat we in dit artikel de Engelstalige term *belonging* gebruiken in plaats van een Nederlands woord, hangt samen met de gevoeligheid van de afbakeningsdiscussie, waarin juist terminologie een grote rol speelt. Aangezien elke vertaling al een stuk interpretatie inhoudt, zijn we terughoudend met het gebruik van één enkele andere Nederlandse term als vertaling van *belonging*.

Oostveen (2017) laat zien hoe het gebruik van de term *belonging* uiteenvalt in drie semantische velden, die in de discussie over *multiple religious belonging* door elkaar heen gebruikt worden en tot verwarring leiden: *belonging* kan verwijzen naar bezit, naar lidmaatschap van een gemeenschap, en naar iets dat ‘passend’ is, of zich op de ‘juiste plaats’ bevindt. Hij noemt dit laatste het locatieve gebruik van de term. In theologische zin kan het dan bijvoorbeeld gaan om *ultimate belonging to God*, los van lidmaatschap van een formele organisatie (Oostveen, nog te verschijnen). Terwijl de eerste en de tweede betekenis vooral gebruikt worden door theologen die *multiple religious belonging* problematisch vinden, biedt de laatste term de meest ruime mogelijkheid voor een neutralere of positieve benadering van *multiple religious belonging*.

#### STEMMEN IN DE THEOLOGISCHE DISCUSSIE

Een belangrijke publicatie, waarin de term *multiple religious belonging* is gemunt en de theologische discussie een impuls heeft gekregen is het boek *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, onder redactie van Cornille (2002). Haar eigen visie is dat *belonging* een tweezijdig proces is. Het is niet genoeg dat een subjectief gevoel van verwantschap of affiniteit met een religieuze traditie of elementen daaruit ervaren wordt. Het gaat om de intentie tot volledige toewijding van de kant van het individu enerzijds en de erkenning door de religieuze gemeenschap anderzijds. De eis tot exclusieve en volledige toewijding maakt

volgens Cornille *multiple religious belonging* weliswaar niet totaal onmogelijk, maar wel een hoge uitzondering. Omdat er altijd sprake zal zijn van een zekere terughoudendheid ten opzichte van elk van de betreffende religies, die het onmogelijk maakt om heteronomie volledig te accepteren, verdient *double belonging* in haar ogen dan ook geen specifieke aanbeveling (Cornille, 2003). Drew (2011) stelt dat pas echt van *multiple religious belonging* sprake kan zijn als beide religies even belangrijk zijn. In haar visie komt dat bijna niet voor. Phan (2003) geeft voorwaarden waaronder christenen elementen uit andere religies mogen opnemen. Die voorwaarden komen er vooral op neer dat het christendom voor hen de belangrijkste religie moet blijven.

### Wie heeft de autoriteit binnen religieuze gemeenschappen om een volledige toewijding of primair belang van één religie te eisen?

Als dergelijke voorwaarden richtinggevend moeten zijn, zal het verschijnsel MRB niet veel voorkomen buiten de enkele virtuozen. De argumenten van de genoemde auteurs roepen verschillende vragen op. Met name de vanzelfsprekendheid waarmee een religie als een afgebakend geheel wordt gezien en het collectieve en institutionele centraal wordt gesteld springt in het oog. In het geval van het door Cornille (2003) aangevoerde punt van wederkerigheid gaat het vooral om eisen die de (leiding van een) gemeenschap zou kunnen stellen. Komen we daarmee niet teveel in de traditionele patronen van lidmaatschap en kerkbezoek terecht? Religiositeit, en zeker hybride religiositeit, speelt zich voor een groot deel ook buiten die geijkte kaders af. Hetzelfde geldt voor de andere randvoorwaarden die hierboven gesteld worden: ze kunnen gezien worden als normatieve kaders die religieuze gemeenschappen zouden kunnen stellen aan MRB. Het is de vraag of dergelijke eisen in de praktijk ook daadwerkelijk ge-

steld worden. Wie heeft de autoriteit binnen religieuze gemeenschappen om een volledige toewijding of primair belang van één religie te eisen? Het zijn vooral gemeenschappen binnen de monotheïstische religies die dit soort claims zouden kunnen hebben. Hindoeïsme en boeddhisme gaan veel soepeler om met het combineren van elementen uit verschillende religieuze tradities (Van Bragt, 2002).

Er zijn ook theologen die een andere invalshoek hanteren. Schmidt-Leukel (2009) signaleert in het debat, voor zover dat vanuit christelijk perspectief gevoerd wordt, vier bezwaren tegen MRB (hij noemt het syncretisme), en ontkracht ze grotendeels:

- **Corruptie van de waarheid.** Als het christelijk geloof als uniek, compleet, en onveranderlijk wordt gezien, staat dat volgens hem in schril contrast met het christelijk geloof in de fundamentele goedheid van de werkelijkheid van God en zijn alomvattende reddingsplan. Ook botst deze opvatting met de notie dat niet-christelijke religies eveneens een glimp van de waarheid kunnen bevatten.
- **Oppervlakkigheid.** Wanneer men van mening is dat het omarmen van twee of meer religies leidt tot een gebrek aan *commitment*, stelt Schmidt-Leukel daar tegenover dat een christen die werkelijk open staat voor de stem van God, ook gehouden is daarnaar te luisteren als die via een andere religie tot hem of haar komt. Mensen kunnen in hun syncretisme steeds nieuwe manieren vinden om hun toewijding aan God te tonen. Het gevaar van oppervlakkigheid is inderdaad aanwezig, maar zal zich niet voordoen bij een serieuze toewijding aan God.
- **Inconsistentie.** Wie bezwaar heeft tegen het naast elkaar handhaven van conflicterende elementen, of tegen herinterpretatie van het oorspronkelijk geloof onder invloed van visies van buitenaf, kan volgens Schmidt-Leukel verschillende zaken uit het oog verliezen. Er is namelijk niet altijd sprake van tegenspraak; bovendien is het vaak mogelijk om verschillende niveaus van waarheid te onderscheiden. Zo kunnen schijnbare tegenstrijdigheden worden opgeheven.
- **Verlies van identiteit.** Wie meent dat syncretisme

het evangelie compromitteert, en vindt dat elke herinterpretatie ten koste gaat van de christelijke identiteit, gaat volgens Schmidt-Leukel uit van een zeer statische opvatting van identiteit. De geschiedenis leert dat nooit sprake is geweest van een ‘zuiver’ christendom, maar dat dit vanaf het begin aan veranderingen van buitenaf onderhevig is geweest Schmidt-Leukel (2009, pp. 67-89).

Schmidt-Leukel is van mening dat de bezwaren mogelijke valkuilen vormen, maar dat meervoudige religiositeit ook een teken kan zijn van religieuze volwassenheid en flexibiliteit. Zo kunnen nieuwe, waardevolle inzichten en ervaringen worden geïntegreerd in iemands oorspronkelijke geloof. Je kunt religies als wegwijzers in het leven zien, stelt hij. De weg is dan het concrete leven, en de religies helpen ons die weg te gaan. Hij ziet het als een taak van theologen om te bestuderen in hoeverre verschillende religieuze tradities weliswaar verschillende maar toch compatibele inzichten naar voren brengen. Het is aan hen om criteria te ontwikkelen die tegemoet komen aan het argument van verlies van identiteit (Schmidt-Leukel, 2008, 2009). In het verlengde van het betoog van Schmidt-Leukel ziet de theoloog Kalsky positieve kanten aan MRB, als het gaat om het aanvaarden van religieuze pluraliteit. Zij bekritiseert een te snelle afwijzing op basis van normatieve standpunten, en belicht het ‘gewelddadige’ karakter van denken in eenheidsconcepten. Zij pleit voor het verwelkomen van diversiteit en het vruchtbaar maken van verschillen door meerstemmigheid in nieuwe religieuze netwerken (Kalsky, 2012).

#### DE TERM BELONGING IN DE WETENSCHAP

Deze paragraaf vormt een intermezzo, waarin we uitzoomen vanuit de theologische discussie, en verkennen hoe *belonging* in bredere zin tegenwoordig in wetenschappelijke publicaties gebruikt wordt. Dit doen we met het oog op de vraag of we in onze eigen afbakening van MRB daarbij kunnen aansluiten. We maken daartoe gebruik van een artikel van Lähdesmäki et al. (2016). Deze auteurs constateren in uitgebreid literatuuronderzoek een toenemend gebruik van het concept *belonging* als centraal onderzoeksconcept. Zij inventariseerden het gebruik van de term in vele dis-

ciplines en kwamen tot vijf verschillende conceptualisaties: *spatiality*, *materiality*, *intersectionality*, *multiplicity*, en *non-belonging*. *Spatiality* gaat over geografische en sociale aspecten, zoals woning, buurt, dorp of stad, land of continent. *Materiality* betreft relaties met de fysieke realiteit, zoals de natuur, het milieu en de biosfeer, de geboortegrond (al dan niet bedreigd door migranten van elders), maar ook bijvoorbeeld de rol van voedsel, werk en kleding in relatie tot de etnische en religieuze identiteit van vrouwen. *Intersectionality* van *belonging* betekent dat *belonging* gelaagd is en hybride, en onderhevig aan constante verandering. Genoemd worden onder andere interacties en spanningen tussen gender, religie en ethniciteit. Ook omvat *belonging* altijd sociale en politieke dimensies. Het nauw gerelateerde *multiple belonging* wordt gebruikt om aan te geven hoe mensen tegelijkertijd tot verschillende (waaronder religieuze) groepen en plaatsen behoren. In de studies op dit terrein is *belonging* nooit een coherente of autonome ervaring, maar een complexe, meervoudige, en gedeeltelijke of gefragmenteerde relatie. Tenslotte onderscheiden de auteurs *non-belonging*, wanneer de nadruk ligt op het binnen- en buitensluiten en op machtsrelaties die samen gaan met een begrip als *belonging*. De auteurs benoemen de voordelen die het gebruik van de term *belonging* heeft ten opzichte van het begrip 'identiteit', ofschoon beide begrippen ook veel verwantschap vertonen. Waar 'identiteit' vaak verbonden is met emancipatoire en politieke noties met betrekking tot bijvoorbeeld minderheden, heeft *belonging* in veel onderzoek meer een psychologische en/of affectieve lading. Net als 'identiteit', is *belonging* een begrip waarover inmiddels heel veel gediscussieerd is. Desondanks is de betekenis van het concept ambigu en flexibel: het is niet helder gedefinieerd. Vooral in empirisch onderzoek komt dit naar voren. Vaak wordt de betekenis als vanzelfsprekend verondersteld. *Belonging* wordt dan vaak vrij grof gecategoriseerd zonder dat wordt ingegaan op de manieren waarop en de middelen waarmee mensen *belonging* nastreven (Lähdesmaki et al., 2016).

De auteurs laten zien dat *belonging* gebruikt wordt voor betrokkenheid van mensen bij grotere gehelen, en benadrukken dat die betrokkenheid vaak complex, gelaagd, hybride, ambigu, meervoudig en gefragmen-

teerd is, en een affectieve lading heeft. Daarom kan de betrokkenheid van mensen bij een of meer religieuze tradities of elementen daarvan ook het beste benaderd worden met inachtneming van dit complexe karakter van *belonging*.

## RELIGIOUS BELONGING EN DE SOCIALE WETENSCHAPPEN

Het complexe en hybride karakter van religieuze betrokkenheid wordt bevestigd als we inzoomen op de sociale wetenschappen. Spreken we over betrokkenheid bij een of meer religies, dan kan de indruk ontstaan dat 'religies' netjes afgebakende gehelen zijn, waarbinnen iedereen zijn of haar religie op dezelfde manier vormgeeft. Godsdienstsociologen als McGuire (2008) benadrukken steeds meer dat dat niet aan de orde is. In zowel de protestantse als de katholieke kerk zijn grenzen rond de leerstellige inhoud van het christelijk geloof getrokken via sociale en politieke machtsstrijd. Kerkgenootschappen waren belangrijke voorlopers van nationalisme. Ze waren gebaseerd op reïficering van groepsidentiteit en authenticiteit, waarmee ze zich afzetten tegen 'de ander' in religieuze en/of politieke zin. Deze houding ging samen met een sterke afkeuring van syncretisme. Die kunstmatig getrokken grenzen zijn voorheen te gemakkelijk als feitelijk geaccepteerd. Een religie is geen gesloten eenheid; alle religies zijn hybride en continu in verandering. Hybridisering ging vaak gepaard met een machtsstrijd: slavernij, onderdrukking, kolonisatie en dergelijke. Historici en antropologen spreken over hybride religie en syncretisme in een niet-normatieve zin: zij hebben het dan over aanpassen, onderling overnemen en mengen van elementen. Zij stellen zelfs dat syncretisme feitelijk het proces is waardoor culturen in bredere zin zich ontwikkelen door de tijd heen. Hybridisatie is deel van de dynamiek, kracht, rijkdom en aantrekkingskracht van een cultuur – en eigenlijk de normale gang van zaken. In het verlengde van de kunstmatigheid van grenzen ligt de constatering dat de verschillen in religiositeit binnen religieuze instituties vaak net zo groot zijn als die ertussen. Geleefde religiositeit, zowel binnen als buiten kerken en andere religieuze instituties, lijkt zelden op het consistente, theologisch correcte 'standaardpakket' van gevestigde religies. In-

dividuele religiositeit is ideologisch zelden consistent, is vaak pragmatisch georiënteerd, fundamenteel sociaal, en ook vaak veranderlijk in de tijd: aangepast aan de behoefte in een bepaalde levensperiode (McGuire, 2008). Dit alles maakt het lastig om in ‘monolitische’ termen te spreken over religies, religieuze betrokkenheid en MRB. Daar komt nog bij dat religiositeit in onze gesecculariseerde maatschappij al lang niet meer gekoppeld is aan en gemeten kan worden via lidmaatschap van een religieuze gemeenschap. Beperken we ons tot Nederland, en de gepresenteerde cijfers in het laatste rapport *God in Nederland* (Bernts & Berghuijs, 2016), dan krijg je de veelkleurigheid van het religieuze landschap niet in beeld door in kaart te brengen dat in 2015 nog maar 25% lid is van een kerk, 5% moslim, 2% bij andere religies hoort, en dus 68% ‘niks’ (buitenkerkelijk) is. Kerklidmaatschap op zich zegt niet alles over daadwerkelijke betrokkenheid. Zo blijkt uit datzelfde rapport bijvoorbeeld dat een flink percentage van de katholieken nauwelijks betrokken is bij hun traditie als het gaat om kerkgang en geloofsinhoud. Anderzijds blijkt ook dat onder die 68% buitenkerkelijken nog 27% ‘ongebonden gelovigen en spirituelen’ zitten. Waarmee een meerderheid van de volwassen Nederlanders (59%) nog steeds iets met kerk, geloof (al dan niet christelijk) of spiritualiteit heeft. Bovendien gaf 24% aan zich verwant te voelen met twee of meer religies.

#### ONZE AFBAKENING VAN MRB

Vanwege die veelkleurigheid en individuele vormgeving van religiositeit, die slechts ten dele gerelateerd is aan binding aan instituties, richten wij ons in dit artikel daarom vooral op de meer individuele en complexe kant van religieuze *belonging* die door een aantal theologen lijkt te worden onderbelicht. We doen dat tegen de achtergrond van de hedendaagse vrijheden van religiositeit/spiritualiteit in de westerse wereld, en met het oog op empirische inventarisatie van de diversiteit in vormen van betrokkenheid waar die vrijheden toe leiden.

Voor ons onderzoek betekent dat dat *religious belonging* iets anders is dan behoren bij een of meer religieuze gemeenschappen, of liever: het betekent dat lidmaat-

schap slechts één van de indicatoren is. *Religious belonging* betekent veeleer ‘zich thuisvoelen bij’, ‘een relatie hebben met’, ‘zich verbonden voelen met’, ‘betrokken zijn bij’ bepaalde religieuze praktijken, overtuigingen, verhalen, mensen, en manieren om in het leven te staan. En dan gaat het dus om betrokkenheid waarbij een religieuze dimensie in het spel is. Die betrokkenheid kan door de persoon in kwestie vaak aan een te benoemen specifieke religieuze traditie worden gekoppeld. We zullen later nog terugkomen op wat we dan in de empirische praktijk als ‘religieuze traditie’ beschouwen.

*Wij zien iemand als een MRBer indien hij of zij elementen uit verschillende religieuze tradities in zijn of haar leven combineert.*

Onze werkdefinitie van MRB kunnen we nu als volgt specificeren: wij zien iemand als een MRB’er indien hij of zij elementen uit verschillende religieuze tradities in zijn of haar leven combineert. Dat dat wil zeggen: hij of zij is verbonden met meer dan een religieuze traditie door bijvoorbeeld affiniteit, geloof, praxis, ervaringen, ethiek, zelfidentificatie, of lidmaatschap.

De betrokkenheid bij de religieuze tradities waaruit de persoon put kan per traditie in aard en intensiteit verschillen. Wij hanteren daarom een ruime opvatting van MRB, om zoveel mogelijk manieren van betrokkenheid bij religieuze tradities in beeld te krijgen, ook die manieren waar doorgaans niet naar gevraagd wordt. Zo kan een completer beeld verkregen worden van de manieren waarop mensen ‘aan religie doen’. We inventariseren dit zonder daarbij normatieve uitspraken te doen over of beperkingen te stellen aan de mogelijkheid of wenselijkheid van MRB, zoals Cornille (2003), Phan (2003) en Drew (2011) dat doen.

Op dit punt is een verheldering van onze opvatting van MRB in verhouding tot nieuwe spiritualiteit van

belang. Beide staan zeker niet los van elkaar. Echter, waar wij MRB zien als het putten uit verschillende religieuze tradities, zien wij nieuwe spiritualiteit vooral als de onderliggende gedachtegang waarmee dat vaak – maar niet altijd – gepaard gaat. Het gaat in feite om een soort meta-ideologie op een hoger abstractieniveau dan de geloofsinhoud van specifieke religieuze tradities. Deze meta-ideologie heeft betrekking op zowel de vorm (hoe en waar vind je spiritualiteit) als over de inhoud (geloofspunten). Een kernconcept daarbij is ‘zelfspiritualiteit’ (een begrip geïntroduceerd door Heelas (1996)), het besef dat je moet zoeken naar je diepste innerlijke kern, die goddelijk is. Doel is los te komen van je ego, die wijze van leven die is voor-geprogrammeerd door opvoeding, regels, instituties, gehechtheden en angsten. Daarnaast is er de notie van een ‘wijsheidstraditie’ vanuit een eeuwig bron – *perennial wisdom* – die ten grondslag ligt aan alle religieuze en spirituele uitingsvormen die zich in de loop van de geschiedenis en in allerlei windstreken ontwikkeld hebben. En omdat alle religies uit die ene bron voortkomen, is er niets tegen het kiezen en combineren van elementen uit verschillende tradities, die voor jou als waar en goed ervaren worden, en voor jou ‘werken’ in je leven. In deze basisideologie past verder ook het idee van holisme of monisme, de gedachte dat iedereen en alles op het diepste niveau nauw met elkaar verbonden is en één geheel vormt (Berghuijs, Pieper & Bakker, 2013). In de nieuwe spiritualiteit kun je je eigen leven vormgeven en dat is juist door die onderlinge verbondenheid een grote verantwoordelijkheid. Hoewel het nieuw-spirituele milieu gekenmerkt wordt door een sterk geïndividualiseerde religieuze zoektocht, en zelf-verwerkelijking een ‘must’ is – Hammer (2010) noemt dit de ‘individualistische imperatief’ – is tegelijkertijd het aantal beschikbare teksten en het vocabulair waarover de deelnemers kunnen beschikken beperkt (Von Stuckrad, 2013). We gaan ervanuit dat MRB’ers die minder op hebben met georganiseerde religie, en dan ook niet bij een religieuze gemeenschap zijn aangesloten, eerder deze meta-ideologie zullen aanhangen dan andere MRB’ers, die bij een of wellicht twee verschillende religieuze gemeenschappen zijn aangesloten, en die sterker aan de specifieke leringen en praktijken van de betreffende religie(s) gehecht zijn en dus niet

meegaan met de sterke relativisering van tradities die ten grondslag ligt aan de nieuwe spiritualiteit.

Om de gelaagdheid en dynamiek van religieuze *belonging* toegespitst op het individu te inventariseren, is een gedifferentieerde aanpak noodzakelijk. Daarom is de verdere behandeling van het onderwerp in dit artikel pragmatisch opgesplitst in het ‘wat’, ‘hoe’, ‘waarom’ en ‘met wie’ van *belonging*, ofwel:

- **Wat:** op welke manieren kunnen mensen betrokken bij met een religieuze traditie of traditie(s)?
- **Hoe:** wat is de intensiteit en de duurzaamheid van die betrokkenheid?
- **Waarom:** wat zijn de drijfveren voor betrokkenheid?
- **Met wie:** welke individuen en groepen spelen een rol bij iemands religieuze betrokkenheid?

In elk van de volgende paragrafen zullen we het onderwerp inhoudelijk behandelen, en indicaties geven voor de manieren waarop het in empirisch onderzoek in beeld kan worden gebracht.

#### WAT? MODALITEITEN VAN RELIGIEUZE BETROKKENHEID

Mensen kunnen intellectueel, pragmatisch, ethisch, via geboorte, socialisatie of anderszins betrokken zijn bij een religieuze traditie. We hanteren het begrip ‘modaliteiten’ voor die verschillende manieren van religieuze betrokkenheid. We hebben ons daarbij laten inspireren door de dimensies van religiositeit, zoals ontwikkeld door Glock en Stark (1965) en Smart (1998). Dimensies van religiositeit betreffen de individuele expressies van religiositeit (bijvoorbeeld overtuigingen of praktijken). Modaliteiten duiden, wat breder, op de manieren waarop mensen een relatie hebben met een religieuze stroming. We onderscheiden de volgende negen modaliteiten:

- **Affiniteit:** affiniteit met een religie/religies (door inspiratie, verwantschap met, rituelen aantrekkelijk vinden of waarden aansprekend vinden)
- **Religieuze origine** (religie van ouders, religieuze opvoeding, schooltype). Deze modaliteit hoeft niet altijd samen te gaan met een actieve betrokkenheid



bij de betreffende religie, maar is wel van belang om de achtergrond van een MRB'er beter te begrijpen.

- Narratieve modaliteit (persoonlijk belang van bepaalde religieuze verhalen, personen of boeken).
- Praktijken: religieuze feesten vieren; diverse praktijken (bidden, mediteren, yoga, vasten, pelgrimstocht maken, religieuze tekst lezen); bezit voorwerpen met persoonlijke religieuze betekenis.
- Ideologie: religieuze overtuigingen
- Ervaringen: religieuze ervaringen en emoties
- Ethiek: waarden uit religie gehaald
- Sociale participatie: betrokkenheid bij religieuze groepering (vieringen, lidmaatschap, financiële bijdrage, vrijwilliger, beroepskracht);
- Identificatie: zelfidentificatie als aanhanger van een religie (ik beschouw mijzelf als een...).

Meervoudig religieus zijn kan uiteenlopen van intensieve betrokkenheid bij twee religies (overeenkomend met veel modaliteiten), tot het naar believen putten uit twee of meer religies zonder intensief bij een daarvan betrokken te zijn. En daartussenin zijn allerlei vormen mogelijk, zoals in het geval van christenen die aan zenmeditatie doen. Meervoudig religieus kan dus ook betekenen dat de betrokkenheid per religie verschillend van aard kan zijn. Je kunt de meditatiepraktijk van de ene religie combineren met de ideologie van de andere en de culturele gebruiken van een derde. Homrighausen (2015) constateert dat in de praktijk bij veel mensen die christendom en boeddhisme combineren, het christendom de doelen aangeeft, en het boeddhisme de concrete praktijken of methoden levert om dat doel te bereiken. Eén van zijn respondenten, Rachel, een non die al heel lang zenmeditatie beoefent en ook lid is van een boeddhistische gemeenschap, stelde:

*‘What I found lacking in me was a “how to practice” what Jesus taught. “Take up your cross and follow me.” Okay, I’m willing and how do I do that. I didn’t feel what I heard or was taught shed much light on the “how.” (...) There was not a lot of understanding of what practice meant. When I started Zen practice it made me really appreciate religious life a lot more . . . because it gave me an understanding of what was meant in the forms we did—*

*gave me an understanding of those practices’ (Homrighausen, 2015, p. 64).*

Deze modaliteiten kunnen in een empirisch onderzoek vertaald worden naar vragen, waarbij respondenten per (deelvraag uit een) modaliteit kunnen aangeven of ze met christendom, jodendom, islam, boeddhisme, hindoeïsme en/of een andere religie verbonden zijn<sup>1</sup>. Zo kan een beeld verkregen worden van de samengestelde religiositeit per respondent, en van de meest voorkomende combinaties van religieuze *belonging* in een steekproef. Een complicatie daarbij is dat respondenten niet altijd weten waar hun religieuze expressies vandaan komen, en dat soms ook niet belangrijk vinden.

## *In hoeverre beperk je je religieuze activiteiten en verbinding tot geboorte, huwelijk, overlijden of specifieke situaties van tegenslag of beslismomenten?*

Dat is vooral in veel vormen van nieuwe spiritualiteit het geval, omdat het daar vaak gaat om hybride expressies, of de nadruk wordt gelegd op gemeenschappelijke elementen uit verschillende religieuze tradities. Ook onderzoekers kunnen niet meer altijd traceren of en in hoeverre de vele verschillende expressies in bijvoorbeeld de nieuwe spiritualiteit met specifieke religies in verband staan. Ideologie en rituelen zijn vaak *disembodied*: niet meer ingebed in een bepaalde religieuze traditie. Vaak is het niet meer helemaal – of helemaal niet – duidelijk uit welke traditie ze afkomstig zijn; soms zijn ze zelfs gebaseerd op fictie, zoals de verhalen over Atlantis (Hammer, 2004). Schofield Clark wijst erop hoe jongeren

*construct identity narratives of religion with religious stories that are twice removed: originally told and recorded by a religious group (often already removed from their original contexts) to form a core of understandings for that group;*

*then taken out of a religious context entirely and utilized in the popular media's fictional accounts of novels, films, and television programs; and, finally, borrowed by young people from the popular media as they seek to express orally their own understandings and commitments regarding religion (Schofield Clark, 2007, p. 70).*

Als mensen zelf, wanneer daarnaar gevraagd wordt in de ruimte die er is voor het specificeren van een 'andere' traditie, modaliteiten verbinden met (nieuwe) spiritualiteit, zullen we dat daarom ook beschouwen als 'religie'. We sluiten ons daarin aan bij Hanegraaff (1999), die stelt:

*New Age spiritualities (...) do not grow on the soil of an existing religion. They are based upon the individual manipulation of religious as well as non-religious symbolic systems; and this manipulation is undertaken in order to fill these symbols with new religious meaning (Hanegraaff, 1999, p.152, onze onderstreping).*

Een nieuwe religieuze traditie zoals bijvoorbeeld het universeel soefisme, dat weliswaar een hybride karakter heeft, maar een zelfstandige traditie is geworden met ook eigen unieke elementen, beschouwen wij ook als afzonderlijke religie.

Deze modaliteiten zijn inmiddels reeds in een empirisch onderzoek vertaald naar vragen in een enquête die onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking is uitgezet (Berghuijs, 2017). Met enkele daaraan ontleende voorbeelden zullen we toelichten hoe de modaliteiten empirisch meetbaar gemaakt zijn. Als het gaat om affiniteit zijn meerdere vragen gesteld, bijvoorbeeld door welke religieuze traditie of tradities mensen zich geïnspireerd voelen, waarbij een of meerdere religies of 'andere religie' aangekruist kunnen worden. Zo zijn er ook vragen over verwantschap met, rituelen aantrekkelijk vinden of waarden aansprekend vinden van een of meer religieuze tradities. Bij de analyse blijkt dan of iemand affiniteit heeft met een bepaalde religie indien hij of zij bij een of meer van de vragen de betreffende religie heeft aangekruist. Bij andere modaliteiten is de vertaling naar concrete vragen lastiger. Dat geldt onder andere voor

ideologie. We probeerden eerst per religie een aantal stellingen te vinden waar aanhangers van die religie het mee eens zouden zijn en anderen niet, om vast te stellen met welke religie iemand op ideologisch vlak verbonden is. Maar dat bleek onmogelijk. Een vraag als: 'Beschouwt u Jezus als uw verlosser?' zal lang niet door alle christenen met 'ja' worden beantwoord. Als de vraag echter zou luiden: 'Beschouwt u Jezus als een wijze leraar?' dan zouden niet alleen de meeste christenen, maar ook een aantal moslims en niet-gelovigen daar 'ja' op antwoorden. Daarom kozen we ervoor om in open vragen mensen naar hun eigen geloofsovertuigingen te vragen, en ze vervolgens te vragen aan welke religieuze traditie ze elk van de door hen genoemde overtuigingen relateren, met de keuzes zoals ook bij affiniteit genoemd. Zo is bij verschillende modaliteiten op verschillende wijze te werk gegaan. Meervoudige religiositeit kan vervolgens worden vastgesteld door te inventariseren of individuen relaties hebben met meer dan een religieuze traditie, binnen een modaliteit, of in een combinatie tussen modaliteiten. Een voorbeeld van het laatste zou zijn als iemand zich christen noemt (modaliteit 'zelfidentificatie'), en daarnaast zenmeditatie beoefent (modaliteit 'praktijken').

## HOE? INTENSITEIT EN DUURZAAMHEID

Hierbij gaat het om de intensiteit en duurzaamheid van de relatie met de religieuze bronnen. Hoe intensief en hoe vaak ben je ermee bezig, hoe vertrouwd ben je ermee, van hoe lang geleden stamt je betrokkenheid, zie je die ook in de toekomst voortgezet? Maar ook: in hoeverre is je betrokkenheid situationeel en functioneel, met andere woorden: in hoeverre beperkt je je religieuze activiteiten en verbinding tot bijvoorbeeld levensgebeurtenissen zoals geboorte, huwelijk, overlijden of specifieke situaties van tegenslag of beslismomenten?

Een voorbeeld van betrokkenheid bij twee religies met verschillende mate van intensiteit wordt gegeven door Kalsky en Pruijm (2014):

*Rattan Hoeba kreeg een gemengde religieuze opvoeding van zijn hindoeïstische vader en zijn katholieke moeder. Van jongs af aan ging hij naar de tempel én naar de kerk*

en vierde hij de feesten uit beide tradities. Maar diep in zijn hart voelt hij zich vooral hindoe. ‘Het hindoeïsme heeft meer diepgang, denkt verder door. Bijvoorbeeld als iemand ziek is. Waarom heeft hij kanker, terwijl hij gezond heeft geleefd? Een christen heeft daar geen antwoord op. Een hindoe legt het verband met hoe hij zich in zijn vorige leven heeft gedragen’ (...) Tegelijkertijd is het ondenkbaar voor Hoeba om zijn christelijke wortels overboord te gooien. ‘Het christendom lijkt veel op het hindoeïsme. Beide zijn vredelievend. En mijn christelijk geloof voegt iets belangrijks toe aan mijn hindoe zijn: ik kan ermee laten zien dat het niet uitmaakt welke religie je belijdt. (...) Er is maar één God, of je die nou met Allah of Jezus Christus of Krishna aanspreekt’ (Kalsky & Pruim, 2014, p. 71).

Ofschoon hij zich ook christen noemt, beperkt Rattan Hoeba zich qua christelijke praktijken vooral tot incidenteel kerkbezoek, met Kerst en Pasen. Zijn kinderen heeft hij niet katholiek laten dopen:

*‘We hebben gekozen voor de hindoeïstische doop, waarbij een pandit het haar van onze kinderen afschoor tijdens een dienst bij ons thuis. Een doop is een doop, of die nu hindoeïstisch of christelijk is. We hadden ook voor de christelijke doop kunnen kiezen, maar voor ons was het iets dichterbij om het volgens de hindoetraditie te doen’ (Kalsky & Pruim, 2014, pp. 77-78).*

Davie benadrukt met haar noties van ‘believing without belonging’ (Davie, 1994) en ‘vicarious religion’ (Davie, 2007) het belang van het blijven bestaan van het religieuze instituut, als zijnde een soort van dienstverlenende instantie in brede maatschappelijke zin of op momenten dat daar behoefte aan is in iemands leven. Zo kun je ook verschillende religieuze tradities waaruit je put zien als facilitair en de modaliteiten ervan die je gebruikt als situationeel en functioneel. Daarmee krijgt de betrokkenheid bij de diverse religieuze tradities een veranderlijk en dynamisch karakter. McGuire (2008) stelt:

*(...) individuals are not limited to a single religious option (...) Nor does a deeply religious person necessarily have a single religious identity. (...) individuals creatively adapt and change, expressing their lived religion differently*

*in changing life-stages, relationships, and cultural settings (McGuire, 2008, p. 209).*

Een intensieve betrokkenheid bij een of meer religieuze tradities is formeel gemakkelijk vast te stellen met behulp van de modaliteiten zoals hierboven besproken. Daarbij gaat het echter altijd om een momentopname. De dynamiek, en de mogelijke variatie van intensieve naar incidentele betrokkenheid per traditie wordt pas duidelijk in de loop van de tijd. Bovendien zegt formele betrokkenheid, bijvoorbeeld in de vorm van zelfidentificatie als aanhanger, niet alles over de intensiteit, de diepgang en het belang van de betrokkenheid voor de persoon in kwestie. Een wisselende betrokkenheid komt bijvoorbeeld naar voren in wat Ann af Buren schrijft naar aanleiding van haar interviews met wat zij noemt *semi-secular Swedes*. De door haar geciteerde vrouw identificeert zichzelf soms wel, en soms niet als boeddhist:

*Religious identity (...) is not dependent on active participation, official membership, or agreement (or even acquaintance) with basic doctrine. (...) When Johanna identified as Buddhist in the first interview she ascribed a particular meaning to that identity in her mind, something that she found appealing – namely a compassionate society. When she related to another meaning of the signifier, the idea of male superiority, this meaning went against her feminist sensibilities. (...) In consequence she did not describe herself as Buddhist on that occasion (Buren, 2015, pp. 169-170).*

Maar zelfs mensen die intensief betrokken zijn bij twee religies en ook aangesloten zijn bij twee religieuze groeperingen identificeren zich niet altijd als aanhanger:

*‘Sometimes I say that I’m fully both, sometimes I say that I’m a Catholic who practices Zen. It just depends. It’s an artificial divide for me. Certainly others try to split it up. But that is not in my experience’. (respondent van Homrighausen, 2015, p. 60).*

Dat religie allesdoordringend kan zijn in een situatie van meervoudige religieuze betrokkenheid waar men niet aan een gemeenschap gebonden is, wordt ver-

woord door Paul Heelas (2008) in de manier waarop hij het levensgevoel van nieuwe spirituelen beschrijft:

*What is emphasized (...) is the potential for spirituality to flow through the person to render the person 'holistic' or integrated as mind-body-spirit; to provide 'harmony' or 'balance'; to 'heal'; to bring wisdom; to facilitate genuine wellbeing (Heelas, 2008, p. 53)*

Ook illustreert hij de verwevenheid van het religieuze met het seculiere:

*(...) the sacred is there to be used; and rather than the sacred being secularized, this means that the tendency is for secular features of life in the everyday world to be sacralized. (...) New Age spiritualities of life are 'this-worldly' – they belong to the life of this world (...) But this does not mean that they belong to the secular world. Inner-life spirituality is located 'within' the secular world, that is, the world which has yet to be touched by the inner spiritual dimension and which is only rarely considered to be too 'negative' to ever be touched (Heelas, 2008, pp. 173-174).*

Onderzoekers moeten er daarom op bedacht zijn dat in zulke situaties het religieuze als zodanig lastig aanwijsbaar is en onmogelijk te scheiden is van het seculiere. Woodhead (2012) stelt:

*(...) real religion – which is to say everyday, lived religion – is thriving and evolving, while hierarchical, institutional and dogmatic forms of religion are marginalised. Religion has returned to the core business of sustaining everyday life, supporting relations with the living and the dead, and managing misfortune. That's why angels, cathedrals, pilgrimages and retreats are all doing well (Woodhead, 2012).*

Zo draagt juist de verwevenheid met het dagelijks leven bij aan de intensiteit van religieuze betrokkenheid. Verderop gaan we onder 'relationaliteit' verder in op deze verwevenheid.

Bij de bespreking van de modaliteiten noemden we al dat vooral in de nieuwe spiritualiteit de herkomst van veel religieuze elementen niet helder is. Dit heeft als gevolg dat de mate van betrokkenheid van nieuwe spi-

rituelen in zulke gevallen niet gerelateerd kan worden aan een of meer specifieke religieuze tradities, maar vooral aan de intensiteit en duurzaamheid waarmee zij hun eigen religieuze expressies in hun leven tot uitdrukking laten komen. Daarbij kan uiteraard binding aan een groep of een goeroe, of affiniteit met bepaalde kernthema's in de nieuwe spiritualiteit een rol spelen.

Intensiteit van religieuze betrokkenheid kunnen we in empirisch onderzoek in beeld krijgen door te vragen naar bijvoorbeeld het belang respondenten aan hun religie(s) hechten, en de tijd die ze er dagelijks aan besteden. Dan betreft het wel een momentopname. Voor het meten van duurzaamheid c.q. flexibiliteit zou longitudinaal onderzoek de voorkeur hebben. In een eenmalig onderzoek kan wel gevraagd worden naar bijvoorbeeld de bereidheid van mensen om religieuze denkbeelden op te nemen of verwerpen, en om zich aan te sluiten bij religieuze gemeenschappen en die weer te verlaten, en de omstandigheden waaronder ze dat zouden doen. Daartoe is een vragenset ontwikkeld, geïnspireerd op een van origine economisch model rond de keuzes die mensen hebben als zij niet tevreden zijn over een organisatie waar ze toe behoren: de 'exit, voice en loyalty' opties (Hirschman, 1970). Voorbeelden van stellingen die op dit model gebaseerd zijn, vertaald naar religieuze betrokkenheid, zijn: 'Ik vertrek als lid van de gemeenschap als die me niet meer aanspreekt' (exit); 'Ik steun mijn gemeenschap door dik en dun, ook al onderschrijf ik niet alles' (loyalty). Met dergelijke vragen kan de duurzaamheid en flexibiliteit qua verbondenheid aan religie(s) vergeleken worden tussen mensen die met één religie verbonden zijn en MRB'ers. Die lijnen volgen Berghuijs, Schilderman, Van der Braak en Kalsky (nog te verschijnen) in hun verdiepend onderzoek naar MRB.

#### WAAROM? MOTIVATIE

Een derde aspect van (meervoudige) religieuze betrokkenheid is motivatie. Hoe komt het dat sommige mensen naast hun oorspronkelijke religie ook uit andere tradities gaan putten? Je kunt bijvoorbeeld in een multireligieus gezin opgegroeid zijn, een andersgelovige partner krijgen, of niet meer uit de voeten kunnen met je oorspronkelijke religie. Blijven of vertrekken is

tegenwoordig meer dan vroeger een (bewuste) keuzemogelijkheid. Maar welke motieven liggen eraan ten grondslag? Sterke en blijvende persoonlijke motieven kunnen leiden tot sterke en blijvende bindingen.

## *Bij een religie blijven of vertrekken is tegenwoordig meer dan vroeger een (bewuste) keuzemogelijkheid. Maar welke motieven liggen eraan ten grondslag?*

Een ‘klassiek’ onderscheid in motivatie voor religieuze betrokkenheid is dat tussen intrinsieke motivatie (het hele leven draait om de religie) en extrinsieke motivatie (religie als middel tot een ander, en dus hoger doel: Allport & Ross, 1967), later aangevuld met de *quest* oriëntatie (religie als een zoektocht met een open einde: Batson, 1976). Overigens staan deze drie soorten motivaties niet volledig haaks op elkaar, maar ze kunnen gezien worden als dimensies van religieuze oriëntaties (Batson & Ventis, 1982). Als er sprake is van meervoudige religiositeit kan de vraag gesteld worden of er daarbij sprake is van een overkoepelend *ultimate concern* (Batson, Ahmad & Tsang, 2002), bijvoorbeeld, maar niet noodzakelijkerwijs: *ultimate belonging to God*. Maar er kan per religieuze traditie waar men uit put ook sprake zijn van een verschillende motivatie. Iemand kan intrinsiek christen zijn, en daarnaast de boeddhistisch getinte mindfulness beoefenen met het extrinsieke doel om er rustiger van te worden.

Zowel bij mensen die zich tot één religieuze traditie beperken als bij meervoudig religieus betrokkenen kunnen we ons dus afvragen hoe belangrijk de beoefende religie of religies zijn, ook ten opzichte van andere belangen en verlangens in je leven, zoals het hebben van een baan/inkomen, een fijne relatie en warme vriendschappen. Het is de vraag hoeveel mensen religieus zijn ‘zonder waarom’ (Meister Eckhart).

Uiteraard is religie onlosmakelijk verbonden met het ‘gewone’ leven. Veel auteurs hebben geschreven over de motivationele spanning tussen het individuele streven naar zelfstandigheid/authenticiteit en het horen bij en erkend worden door anderen. McAdams et al. (1996) spreken over *agency* en *communion*: ben je gericht op het verkrijgen van troost, hulp, zelfrealisatie, empowerment (*agency*), en/of op de kwaliteit van een verbinding met individuen en groepen (*communion*)? Diezelfde spanning is aanwezig in het geval van religieuze identificatie en betrokkenheid bij religie(s). Taylor (2003) benadrukt de spanning tussen het streven naar authenticiteit en zelfverwerkelijking aan de ene kant en het verlangen naar erkenning door anderen. Dohmen en Manschot onderscheiden autonome en heteronome bepaling van zin. Autonome bepaling van zin gaat uit van vrijheid, individualisme, rationaliteit en maakbaarheid van het bestaan en van een rechtvaardige samenleving. Heteronome bepaling van zin gaat uit van ontvankelijkheid voor transcendentie, het belang van traditie en traditionele levensbeschouwingen en acht autonome zinbepaling een illusie. Dohmen en Manschot omschrijven deze spanning als ‘het problematische verlangen naar binding’, dat voortkomt uit het fundamenteel sociale karakter van het menselijk leven. Die spanning kan nooit definitief worden opgeheven. Zelf zetten zij in op zin als ‘de oneindige beweging tussen binding en ontbinding’, een proces van bewustwording, aangaan en loslaten van bindingen, (Dohmen & Manschot, 1992) dat dus dynamisch van aard is.

Juist bij de bindingen die mensen aangaan met meerdere religieuze tradities en de daarbij behorende individuen en groepen is een dergelijke dynamische spanning tussen *agency* en *communion*, authenticiteit en erkenning, en heteronome en autonome bepaling van zin zeer relevant. Meervoudige religieuze betrokkenheid, inclusief nieuwe spiritualiteit, komt in feite tegemoet aan beide verlangens. Door te putten uit meerdere bronnen krijgt individuele spiritualiteit een autonoom en authentiek karakter; door te behoren tot een of meer religieuze groepen of netwerken wordt het verlangen naar verbinding en erkenning vervuld.

Door die combinatie krijgt een individu de vrijheid om zich te onttrekken aan het totale commitment dat een religieuze groepering misschien vraagt. In de nieuwe spiritualiteit wordt bovendien de spanning tussen authenticiteit en erkenning in feite deels opgeheven door het bestaan van de eerder genoemde meta-ideologie op een hoger abstractieniveau. Deze meta-ideologie ligt ten grondslag aan de vele verschijningsvormen van nieuwe spiritualiteit die op het eerste gezicht niets met elkaar te maken lijken te hebben. Het hogere abstractieniveau is nodig om de gemeenschappelijke kenmerken te kunnen aanwijzen. Verschillende respondenten van Kalsky en Pruijm (2014) gaven aan dat het in essentie in alle religies om liefde gaat.

De observaties van Mercadante onder mensen die zich ‘spiritueel maar niet religieus’ noemen, illustreren de beschreven spanning in motivaties tussen authenticiteit en erkenning in de nieuwe spiritualiteit. Zij vroeg haar respondenten wat zij als een ideale spirituele gemeenschap zagen. Dat bleek er een te zijn zonder dogma’s of geloofsystemen, zonder verplichtingen, zonder vast leiderschap, zonder oordelen, maar verwelkomend, gericht op openheid, groei, ontdekken en experimenteren. Aan de andere kant verlangde men ook naar onderlinge betrokkenheid en waardering, in een groep met verwante denkbeelden en geloof, en soms ook naar religieus leiderschap (Mercadante, 2014). Bloch, die een aantal nieuwe spirituelen interviewde, had soortgelijke ervaringen. Zijn respondenten beschreven hun geloof en ervaringen op een wijze die zowel hun eigen wereldbeeld naar voren bracht, als een stuk gemeenschappelijkheid met anderen. Hij zag nieuwe spiritualiteit daarom als een beweging waarin de nadruk niet ligt op een georganiseerd verband of politieke agenda, maar op nieuwe communicatiecodes. Ondanks onderlinge verschillen in geloof en praktijken was er ten minste een stuk overlap. Ook zag hij gemeenschappelijke thema’s en gedeelde kritiek op wat men zag als *mainstream* religieuze denkbeelden en organisatievormen. De respondenten verwoordden de spanning die zij ervaren tussen het verlangen naar een sterke persoonlijke autonomie aan de ene kant en het verlangen naar gemeenschap aan de andere kant. Die gemeenschap beleefden zij in losse sociale netwerken

en groepen zonder sociale controle; ieders eigen specifieke combinatie van betrokkenheid bij verschillende groepen en netwerken maakte hem of haar tot een uniek individu (Bloch, 1998).

Een laatste aspect van motivatie is de vraag hoe belangrijk je het voortbestaan vindt van de religieuze tradities waar je uit put, en wat je bereid bent daaraan bij te dragen. In welke mate ben je bereid je te laten leiden door de autoriteiten van de tradities of groepen waar je je door laat inspireren? Of zie je instituties en tradities meer als dienstverlenende, faciliterende bedrijven? Stark en Finke (2000) beschrijven religie in hun *rational choice* theorie in dergelijke economische termen. Ze beschouwen religie als een religieuze economie met vraag en aanbod van doctrines en praktijken. Wat telt voor mensen is of het religieuze aanbod tegemoetkomt aan de psychologische, intellectuele, materiële of transcendentie behoeften van de gebruiker. Zij verklaren met hun theorie bijvoorbeeld de veel inzet vergende betrokkenheid van mensen bij strikte en veeleisende religieuze gemeenschappen: het heil dat in het vooruitzicht wordt gesteld is daar veelal exclusief voor groepsleden. Bij minder strenge gemeenschappen is het gemakkelijker om ‘*free rider*’ te zijn, maar is ook het heil niet verzekerd (Stark & Finke, 2000).

Empirisch onderzoekers kunnen op vele manieren vragen naar de genoemde motivaties, verlangens, afwijgingen en spanningen die gerelateerd zijn aan elk van de religieuze tradities waar respondenten uit putten. In Berghuijs et al. (nog te verschijnen) is motivatie meetbaar gemaakt door te vragen naar de mate waarin bepaalde uitspraken van belang zijn voor de ondervraagden, waaronder: ‘Religie is voor mij toewijding aan dat wat de mens overstijgt’ (intrinsic motivatie), ‘Religie is voor mij een zoektocht’ (*quest* motivatie), ‘Ik bepaal in religieus opzicht het liefst mijn eigen onafhankelijke koers’ (autonomie), ‘Ik laat mij in religieus opzicht graag adviseren of begeleiden’ (heteronomie), ‘Deze religie helpt me mijzelf te ontwikkelen en verbeteren’ (*agency*), ‘In deze religie voel ik dat ik deel uitmaak van een gemeenschap’ (*communion*). Ook is op meer indirecte wijze, met behulp van een open vraag, gevraagd naar de aard van de relatie zoals zij die ervaren met hun

religieuze bronnen en tradities; de antwoorden kunnen vervolgens op motivaties geanalyseerd worden.

### MET WIE? RELATIONALITEIT

Hoe kom je aan je religieuze/spirituele voeding en inspiratie? Oudere generaties hebben door hun religieuze opvoeding veelal nog een relatie – al dan niet actief, passief, of gespannen – met de religie van hun ouders. Jongere generaties krijgen van huis uit veel minder religie mee. Zij vinden volledige keuzevrijheid vanzelfsprekend, en laten zich niet belemmeren door mogelijke exclusiviteitsclaims van religieuze tradities waar zij uit putten. Velen hebben van huis uit geen kennis van religieuze bronnen (Mercadante, 2014; Bernts & Berghuijs, 2016). Betekent individuele keuzevrijheid dat religie in zulke gevallen een puur individuele zaak is? Als je in je eentje leert mediteren uit een boekje en daar veel aan hebt, ben je toch, zij het in dit geval indirect, verbonden met de traditie waarin de schrijver van dat boekje staat. Als er vervolgens vragen zijn, kunnen die wellicht beantwoord worden op internetsites, die informatie over die traditie bevatten, of er ontstaat alsnog de behoefte aan een leraar. Zo krijgt de relatie verder vorm. Bochinger stelt dat religie zonder traditie een tegenspraak in zichzelf is, en dat religieuze identiteit zich dus onvoorwaardelijk verhoudt tot een of meer religieuze tradities (Bochinger, 2008). Meervoudige religiositeit zou in de visie van Droogers verbeeld kunnen worden door de metafoor van het spelen van verschillende spellen met elk hun eigen spelregels, ofwel: de kunst om tegelijkertijd twee verschillende manieren te hanteren om om te gaan met de werkelijkheid (zie bijvoorbeeld Droogers, 1995, 2011). Von Brück vergelijkt meervoudige religiositeit met het spreken van verschillende talen: de moedertaal en wat daarna is aangeleerd en erbij komt (Von Brück, 2008). Spellenspel je samen; talen spreek je met elkaar. Een tweede taal leer je niet voor niets: je kunt dan met nieuwe groepen mensen communiceren.

In verband met het in dit artikel beoogde empirisch onderzoek kan gesteld worden dat als je iemand vraagt naar waar hij of zij zich bij voelt horen of bij betrokken weet, dat dan in het antwoord vanzelf naar voren komt of daar een vorm van religie bij aanwezig is en of het misschien meerdere religieuze tradities betreft.

Mensen geven vaak primair aan dat ze horen bij hun partner, vrienden, familie, misschien buurt, club, werk, etc. Zie bijvoorbeeld Day (2009). In veel van deze gevallen betreft het een op enigerlei wijze formeel vastgelegde of wederzijds erkende relatie, maar nergens een relatie met een exclusieve aanspraak op loyaliteit. Zelfs als het gaat om wat Schmidt-Leukel benoemt als *belonging* op hetzelfde niveau, zoals het behoren tot je familie én je schoonfamilie, of bij de tennis- én de voetbalclub (Schmidt-Leukel, 2008). Gergen (1991) stelt dat het leven meer gefragmenteerd wordt naarmate een individu meer sociale rollen krijgt en in meer groepen participeert. De betrokkenheid bij elke groep wordt dan minder intensief. Die meervoudige betrokkenheid leidt volgens hem tot ‘sociale verzadiging’ en relativering van uitspraken over de werkelijkheid, inclusief die over de identiteit van de eigen persoon. Naarmate we meer visies tot ons nemen, realiseren we ons dat elke ‘waarheid’ een constructie van het moment is. Hij betoogt dat deze postmoderne ervaring enerzijds kan leiden tot kwetsbaarheid, chaos en confrontatie. Anderzijds kan het relativiserende element erin en het besef dat onze relaties altijd ingebed zijn in sociale verbanden, juist leiden tot een groter besef van wereldwijde onderlinge afhankelijkheid, een organische verbondenheid met onze planeet en het slijten van dodelijke conflicten (Gergen, 1991).

Meervoudige religieuze betrokkenheid kan gerelateerd zijn aan onvrede met de verhoudingen binnen je religie van origine. Religieuze organisaties houden vaak vast aan gendersystemen. Toegang tot belangrijke functies voor vrouwen is in de meeste religies beperkt of afwezig (bijvoorbeeld priesterschap in de rooms-katholieke kerk). Mannen hebben veelal de religieuze als ook de sociale macht. Vrouwen hebben vaak een lagere status, en worden soms als (seksueel) bedreigend of onrein gezien (McGuire, 2002). Voss Roberts ziet metaforen als ‘Koning’, ‘Vader’ en ook ‘God’ als onderdeel van een structuur waarin mannen vrouwen onderdrukken. Hybride vormen van religie doen volgens haar veelal juist recht aan gemarginaliseerde groepen. Voor Voss Roberts roept het hele idee van *belonging* een ongewenste associatie met ‘eigendom’ op. In haar ogen bevestigt dit begrip een ideologie, waarin vrouwen en onderge-

schikten het ‘eigendom’ zijn van vaders, echtgenoten en bazen. Zij benadrukt liever de diepgevoelde verbindingen die mensen ervaren, en suggereert in navolging van Deleuze en Guattari (1987) en Schneider (2007) de metafoer van het rhizoom. Een rhizoom is een ondergronds wortelstelsel dat zich horizontaal voortzet via vertakkingen en verdikkingen en niet begint met één zaadje. Een rhizoom kan worden gezien als alternatief voor het eenheidsdenken in groepen met grenzen waar je wel of niet bij hoort. Deze metafoer benadrukt verbinding tussen individuen, heterogeniteit en veelvoud. Het rhizoom helpt ons bijvoorbeeld om mensen als knooppunten in een religieus netwerk te zien (Voss Roberts, 2010; zie ook Kalsky, 2005). Hybriditeit kan bijvoorbeeld tot uiting komen in bewust of onbewust gebruik van religieuze ideeën en praktijken afkomstig uit een traditie door leden van een andere traditie. In feite overschrijden hele gemeenschappen zowel als individuen religieuze grenzen. Hybriditeit kan worden waargenomen in rituelen. Een voorbeeld hiervan vormen hedendaagse begrafenissen, ook die vanuit christelijke gemeenschappen, waar veelal volop vrijheid is voor nabestaanden om ‘andersreligieuze’ elementen op te nemen.

Droogers (2011) interpreteert *multiple belonging*, door hem met de term syncretisme aangeduid, aan de hand van zijn model van machtsverhoudingen binnen religies. Hij onderscheidt drie soorten machtsverhoudingen. Interne machtsverhoudingen zijn die tussen gelovigen; externe betreffen die tussen degenen die bij de groep horen en mensen daarbuiten, al dan niet andersgelovig of atheïst. Als derde hanteert hij het concept transcendentie, als de wijze waarop gelovigen zich tot hun hogere macht(en) verhouden. Op het interne niveau kan onderscheid gemaakt worden tussen horizontale (egalitaire) of verticale (hiërarchische) verhoudingen. Op de externe dimensie kan een exclusieve/vijandige of een inclusieve en tolerante houding aan de orde zijn. Als het gaat om het transcendentie niveau onderscheidt Droogers een continuüm van onderwerping aan, tot manipulatie van het heilige. In zijn visie gedijt syncretisme het beste bij horizontale, tolerante machtsrelaties. Als het gaat om het transcendentie hebben syncretisten de neiging een manipulatieve in plaats

van een onderworpen houding in te nemen in hun religieuze praktijken. Onderwerping impliceert immers exclusivisme en is dus minder aan de orde bij het putten uit meerdere bronnen. Toch erkennen syncretisten de macht van het heilige, juist omdat die macht problemen kan oplossen. Droogers stelt ook dat syncretisme zich meestal afspeelt op het niveau van populaire religie, en minder op dat van geïnstitutionaliseerde. Ook noemt hij het karakteristiek dat syncretisten vaak vrouwen zijn. Hun syncretisme kan gezien worden als een vorm van (onbereflecteerd) verzet tegen mannelijke dominantie (Droogers, 2011).

De manier waarop meervoudige religiositeit beleefd wordt, hangt dus samen met de wijze waarop trans-

*De manier waarop meervoudige religiositeit beleefd wordt, hangt samen met de wijze waarop transcendentie en de relatie met het transcendentie worden opgevat*

scendentie en de relatie met het transcendentie worden opgevat. Droogers hanteert hierboven een specifieke, meer traditionele invulling van transcendentie, in de vorm van het bestaan van een hogere macht of God. Religie en spiritualiteit richtten zich vanouds op die vorm van transcendentie: zij geven de relatie met God of het goddelijke vorm. Ze komen tegemoet aan de behoefte aan verankering van het bestaan, doelgerichtheid, en onvergankelijkheid. Spiritualiteit werd daarbij dan vaak gezien als de ervaringsdimensie van religie, de innerlijke geloofsbeleving, het contact met het goddelijke. De hedendaagse spiritualiteit lijkt zich meer te richten op het overstijgen van jezelf, het loslaten van de superioriteit van de mens, om verbinding met anderen, verbinding met de natuur, of met alles dat er is (holisme), om verwondering, om compassie, en koestering van het leven. Het is een transcendentie, die verbonden is met de werkelijkheid van het leven in het hier en nu. Goodenough benoemt deze twee vormen



van transcendentie als respectievelijk horizontaal en verticaal (Goodenough, 2001).

Tot nu toe hebben we het gehad over de manieren waarop relaties met een of meer religieuze stromingen of bronnen vorm krijgen of tot uitdrukking komen. Maar die relaties staan nooit los van andere sociale verbanden, groepen en individuen, die deel uitmaken van iemands leefwereld. McGuire stelt dat *lived religion*, ook al is het individueel, nooit volledig subjectief is. Mensen construeren hun eigen religieuze wereldbeeld via communicatie met elkaar (McGuire, 2008). Via andere mensen dus: mensen die je kent uit je omgeving, uit allerlei sociale verbanden. Day (2009) illustreert dit vanuit haar empirische observaties:

*In my research, particularly with adolescents, I found belief not absent but relocated to a social realm where it is polyvocal, interdependent, emotionally charged and illustrative of the experiences of belonging. The young people I interviewed appeared grounded in their family and friendship relationships and networks, illustrating a Durkheimian turn to the social. The people in whom many young people believe, and with whom they belong to, are their intimates: friends and relatives, alive or dead (Day, 2009, p. 276; onze onderstreping).*

Voor de adolescenten die zij beschrijft is *belonging* dus primair een zaak van sociale relaties, en lijkt religie daaraan ondergeschikt.

In onze samenleving horen mensen bij vele verschillende sociale verbanden: gezin en familie, werk en vriendenkring, verenigingen en al dan niet virtuele netwerken. Simmel behandelt de meervoudige betrokkenheid in zijn theorie over *cross-cutting social circles*. Individen bevinden zich in een web van sociale verbindingen, die elkaar deels overlappen. Als gevolg daarvan voelen zij zich minder aan sociale normen en sociale druk onderworpen, en ervaren een grotere individuele vrijheid (Blau & Schwartz, 1997, verwijzend naar Simmel, 1955). Meervoudige betrokkenheid kan leiden tot minder intensieve betrokkenheid per sociaal of religieus verband, en tot relativisering van waarheden en gedragsregels, maar ook tot een meer open, tolerante en

kosmopolitische instelling, zoals we hierboven ook al bij Gergen (1991) zagen. In bredere zin is elke identiteit/identificatie relationeel van aard, zoals vele auteurs hebben laten zien. Dat geldt dus ook voor religieuze identificatie. Hermans ziet het leven als fundamenteel dialogisch. In zijn theorie vervaagt de grens tussen het zelf en de cultuur. Hij ziet het zelf als een verzameling van posities of stemmen, die allemaal relaties voorstellen, die onderling in dialoog zijn. Posities zijn niet statisch, maar kunnen in de richting van de voorgrond of achtergrond verschuiven (Hermans, 2001). Het geheel van iemands religieuze ‘stemmen’ en ‘posities’ zal meestal niet samen een logisch opgebouwd theologisch systeem vormen. In de woorden van McGuire (2008):

*What if we think of religion, at the individual level, as an ever-changing, multifaceted, often messy – even contradictory – amalgam of beliefs and practices that are not necessarily those religious institutions consider important? (McGuire, 2008, p. 4).*

David Miller betoogt in *New Polytheism* dat we in staat zijn een aantal even werkelijke maar elkaar onderling uitsluitende aspecten van het zelf te ervaren. Dat hoeft niet pathologisch te zijn, maar kan juist heel bevrijdend werken: Miller ziet de mogelijkheid om ‘betekenisvol te bewegen door een pluralistisch universum’ (Miller, 1974).

Durkheim voorspelde al meer dan een eeuw geleden dat de afname van cohesie in sociale verbanden en de toename van individualisme gelijk op zou gaan met een toename in een meer abstract gevoel van verbondenheid met anderen (Schuyt, Smit & Bekkers, 2004). In Durkheims woorden krijgt deze verbondenheid zelfs een religieus karakter:

*As societies become greater in volume and density, they increase in complexity, work is divided, individual differences multiply, and the moment approaches when the only remaining bond among the members of a single human group will be that they are all men. Under such conditions, the body of collective sentiments attaches itself with all its strength to its single remaining object, communicating to this object an incomparable value by so doing. Since human*

*personality is the only thing that appeals unanimously to all hearts, since its enhancement is the only aim that can be collectively pursued, it inevitably acquires exceptional value in the eyes of all. It thus rises far above all human aims, assuming a religious nature (Durkheim, 1951 [1897], p. 336).*

Ofwel, vrij samengevat: naarmate samenlevingen complexer en gedifferentieerder worden, breekt er een moment aan dat mensen niets anders meer gemeen hebben dan het feit dat ze mens zijn. Aan dat menszijn zal dan op den duur onvermijdelijk een uitzonderlijke, en ten slotte zelfs religieuze betekenis toegekend worden.

Zo kan meervoudige religiositeit dus gezien worden in het licht van de verbondenheid van mensen en de meervoudigheid van menselijke relaties. Om deze relationaliteit zichtbaar te maken kan in empirisch onderzoek bijvoorbeeld gevraagd worden welke individuen of groepen voor de respondent van belang zijn geweest bij diens kennismaking met en/of huidige betrokkenheid bij de religieuze tradities waaruit hij of zij put. Dit is gebeurd in Berghuijs et al. (nog te verschijnen). Gevraagd wordt naar het belang van onder andere vader of moeder, partner, vrienden, vriendengroep, religieuze leider, leraar of pastor, en collega's.

## CONCLUSIE

Wij hebben in dit artikel MRB gedefinieerd op basis van een brede opvatting van *belonging* die recht doet aan de vele, al dan niet geïnstitutionaliseerde manieren waarop mensen uit religieuze tradities putten, zonder daarbij beperkende – bijvoorbeeld inclusivistische – voorwaarden te stellen zoals Cornille (2003), Phan (2003) en Drew (2011) doen. Wij hebben verschillende aspecten van religieuze *belonging* belicht, met het oog op empirische exploratie en inventarisatie van MRB in een westerse, gesecculariseerde context. We hebben gezien dat meervoudige religieuze betrokkenheid op het niveau van het individu beschreven kan worden aan de hand van een viertal aspecten: de variatie in mogelijke religieuze expressies (*wat*), de intensiteit en duur van betrokkenheid (*hoe*), de motivatie (*waarom*) en de sociale relaties (*met wie*) die een rol spelen bij de

invulling van meervoudige religieuze betrokkenheid.

We weten dat het religieuze leven van een individu op vele manieren (modaliteiten) tot uitdrukking kan komen, waaronder praktijken, ideologie, ervaringen, en deelname aan sociale verbanden. Meervoudige religieuze betrokkenheid betekent in de praktijk het combineren van een of meer modaliteiten van de ene met een of meer modaliteiten van de andere religie. Het beeld is echter niet altijd zo helder. Vooral in de nieuwe spiritualiteit is betrokkenheid vaak niet ingebed in een of meer specifieke religieuze tradities, maar gerelateerd aan van hun tradities losgezongen of getransformeerde leringen. Gebruikte uitdrukkingwijzen voor dit verschijnsel zijn *'patchwork religion'*, *'pick and mix religion'*, *'spirituele supermarkt'* en *'syncretisme'*, die niet noodzakelijkerwijs, maar in de theologische literatuur wel vaak vergezeld gaan van een normatieve, negatieve associatie van vrijblijvendheid, oppervlakkigheid en, in het geval van syncretisme, onzuiverheid (Schmidt-Leukel, 2009). Kijken we nauwkeuriger, dan zien we dat de betrokkenheid bij een of meer religieuze tradities, ook in het geval van nieuwe spiritualiteit, zeker niet kortstondig, situationeel en functioneel hoeft te zijn, maar ook een intensief, duurzaam en allesdoordringend karakter ten toon kan spreiden. Zij is veelal onontwarbaar verweven met en verworteld in het alledaagse en seculiere (Heelas, 2008). En dan komt tot uitdrukking dat religie van en voor mensen is en niet los staat van hun behoeften en motivaties. Motivaties zijn wat binding tot stand brengt en in stand houdt of transformeert. En daarbij is er een spanning tussen de wens zelfstandig te zoeken naar zin aan de ene kant, en het verlangen naar erkenning, gemeenschap en gemeenschappelijkheid en overgave aan de andere kant. Meervoudige religieuze betrokkenheid komt tegemoet aan beide verlangens: authenticiteit door de unieke combinatie van religieuze bronnen, in combinatie met de mogelijkheid verbinding te ervaren door bij één of meer religieuze gemeenschappen te horen. En ten slotte zien we dat aan de basis van alle religieuze bagage en uitdrukkingwijzen relaties ten grondslag liggen: relaties waarlangs de religieuze betrokkenheid tot stand is gekomen en tot uitdrukking wordt gebracht. Religieuze betrokkenheid is altijd in

indirecte of directe verbinding met anderen ontstaan ('bemiddeld'); leidt tot meer of minder solide relaties, die gemotiveerd zijn of blijven door de doelen die men zich stelt ten aanzien van leefwereld, sociale (machts) verhoudingen en het transcendentie. Meervoudig religieus ben je dus altijd in een netwerk van directe en indirecte verbindingen met anderen die de tradities en bronnen vertegenwoordigen waar je uit put. Auteurs die dit benadrukken gebruiken dan ook metaforen voor MRB, die de nadruk leggen op verbinding, en eerder op horizontale dan op verticale transcendentie: het spreken van verschillende talen (Von Brück, 2006), het spelen van verschillende spelen (Droogers, 2011), het weefsel (Homrighausen, 2015) en het rhizoom (Kalsky, 2005; Voss Roberts, 2010).

Samenvattend hebben wij in dit artikel *multiple religious belonging* beschreven als het geheel van relaties die mensen hebben met hun religieuze tradities of bronnen, dat wil zeggen: de persoonlijk en sociaal gemotiveerde, al dan niet intensieve en langdurige manieren waarop zij hun spirituele leven vormgeven door uit verschillende religieuze of spirituele tradities te putten. In empirisch onderzoek – deels al in gang gezet – kan getoetst worden welke van de hier geconcretiseerde aspecten van *belonging* bij *multiple religious believers* van belang zijn, en op welke wijze deze aspecten verschillen van die bij mensen die zich op een enkele religieuze traditie richten.

#### NOOT

1. Combinaties tussen verschillende tradities binnen een religie, zoals die tussen rooms-katholicisme en protestantisme, hebben we niet als MRB combinaties meegeteld.

#### VERANTWOORDING

Dit onderzoek maakt deel uit van het project 'Geloven in veelvoud' van het onderzoeksprogramma 'Religie in de moderne samenleving', gefinancierd door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

#### LITERATUUR

Allport, G.W., & Ross, J.M. (1967). Personal religious

orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 423-443.

- Batson, C. D., Ahmad, N., & Tsang, J.A. (2002). Four motives for community involvement. *Journal of Social Issues*, 58, 429-445.
- Batson, C.D. (1976). Religion as prosocial : Agent or double agent ? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 29-45.
- Batson, C.D., & Ventis, W.L. (1982). *The Religious Experience: a Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Berghuijs, J. (2017). Multiple Religious Belonging in the Netherlands: An empirical approach to hybrid religiosity. *Open Theology*, 3, 19-37.
- Berghuijs, J., Pieper, J., & Bakker, C. (2013). Being 'spiritual' and being 'religious' in Europe: different life orientations. *Journal of Contemporary Religion* 28 (1), 15-32.
- Berghuijs, J., Schilderman, H., Braak, A. van der, & Kalsky, M. (nog te verschijnen). Exploring single and multiple religious belonging. *Journal of Empirical Theology* (verwacht in 2017).
- Bernts, T., & Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland*. Utrecht: ten Have.
- Blau, P.M., & Schwartz, J.E. (1997). *Cross-cutting social circles: testing a macrostructural theory of intergroup relations*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Bloch, J. P. (1998). *New spirituality, self, and belonging: How New Agers and Neo-pagans talk about themselves*. Westport: Praeger.
- Bochinger, C. (2008). Multiple religiöse Identitäten im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (red.), *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (pp. 137-161). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Braak, A. van der. (2013). Meervoudige religieuze binding: van een dualistisch wij-zij denken naar een inclusief non-dualistisch denken. In M. Kalsky (red.), *Als of ik thuis ben: samenleven in een land vol verschillen* (pp. 307-321). Almere: Parthenon.
- Braak, A. van der. (2015). Chinese Chan Buddhism in the Netherlands as an Example of Multiple Religious Belonging. In: A. van der Braak, D. Wei

- & C. Zhu (red.), *Religion and Social Cohesion: Western, Chinese and Intercultural Perspectives* (pp. 159–168). Amsterdam: VU University Press.
- Bragt, J. van. (2002). Multiple Religious Belonging of the Japanese People. In C. Cornille (red.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (pp. 7–19). Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Brück, M. von. (2006). A theology of multiple religious identity. In: J. D'Arcy May (red.), *Converging ways? Conversion and belonging in Buddhism and Christianity*. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Brück, M. von. (2008). Identität und Widerspruch. Bemerkungen zu einer Theologie multipler religiöser Identität. In: R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (red.), *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (pp. 291–328). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Buren, Ann af. (2015). *Living simultaneity: On religion among semi-secular Swedes*. Dissertation, University of Gothenburg.
- Chandler, S. (2011). *The social ethic of religiously unaffiliated spirituality*. Dissertation, Wilfried Laurier University.
- Cobb, J.B. (1978). Can a Christian be a Buddhist, too? *Japanese Religions Kyoto*, 10 (3), 1–20.
- Cornille, C. (red.), (2002). *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene: Wipf and Stock publishers.
- Cornille, C. (2002a). The dynamics of multiple belonging. In C. Cornille (red.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (pp. 1–6). Eugene: Wipf and Stock publishers.
- Cornille, C. (2003). Double religious belonging: Aspects and questions. *Buddhist-Christian Studies*, 23, 43–49.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2007). Vicarious religion: A methodological challenge. In N. Ammerman (red.), *Everyday religion: Observing modern religious lives* (pp. 21–37). Oxford: Oxford University Press.
- Day, A. (2009). Believing in belonging: An ethnography of young people's constructions of belief. *Culture and Religion*, 10(3), 263–278.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
- Dohmen, J., & Manschot, H. (1992). Het problematische verlangen naar binding. In G.A. van der Wal & F.C.M.I. Jacobs (red.), *Vragen naar zin; beschouwingen over de zingevingproblematiek* (pp. 104–137). Baarn: Ambo.
- Drew, R. (2011). *Buddhist and Christian? An exploration of dual belonging*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Droogers, A.F. (1995). Syncretism, power, play. In: G. Aijmer (red.), *Syncretism and the commerce of symbols* (pp. 38–59). Göteborg University.
- Droogers, A.F. (2011). *Play and power in religion*. E-book, beschikbaar via VU bibliotheek: <http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/174412>
- Droogers, A.F. (2011). Religie als spel en zingeving. *Religie en Samenleving*, 6, 9–23.
- Durkheim, E. (1951 [1897]). *Suicide: A study in sociology*. Ed. by Simpson, G. Transl. by Spaulding, J.A. & G. Simpson. New York : The Free Press (MacMillan).
- Gergen, K. J. (1991). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- Goodenough, U. (2001). Horizontal and vertical transcendence. *Zygon*, 36, 21–31.
- Hammer, O. (2004). *Claiming knowledge: Strategies of epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hammer, O. (2010). I did it my way? Individual choice and social conformity in New Age religion. In: S. Aupers & D. Houtman. *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital* (pp. 49–67). Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (1999). New Age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. *Social Compass*, 46, 145–160.
- Heelas, P. (1996). *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: From Romantic to wellbeing culture*. Oxford: Blackwell.
- Hermans, H.J.M. (2001). The dialogical self: Toward a

- theory of personal and cultural positioning. *Culture & Psychology*, 7, 243-281.
- Hirschman A. (1970). *Exit, voice and loyalty. Responses to decline in firms, organizations, and states*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homrighausen, J. (2015). Spiritually bilingual: Buddhist Christians and the process of dual religious belonging. *Buddhist Christian studies*, 35, 57-69.
- Woodhead, L. <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/may/07/mind-body-spirit-dereformation-religion>, geraadpleegd 24-11-2015.
- Kalsky, M. (2005). Een veelgelovig bestaan. Ethisch handelen en interreligieuze dialog. In M. Kalsky, A. Lascaris, L. Oosterveen, & I. van der Spek (red.), *Ons raketings nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof* (pp. 94-109). Zoetermeer: Meinema.
- Kalsky, M. (2012). Religious diversity as a challenge to theology: The research projects of the Dutch Dominican Study Centre for Theology and Society. In M. Kalsky & P. Nissen (red.), *A Glimpse in the Mirror: Dutch and Polish religious cultures* (pp.63-76). Münster: Lit-Verlag.
- Kalsky, M., & Pruijm, F. (2014). *Flexibel geloven: Zingeving voorbij de grenzen van religies*. Vught: Skandalon.
- Lähdesmäki, T., Saresma, T., Hiltunen, K., Jäntti, S., Säskilähti, N., Vallius, A., & Ahvenjärvi, K. (2016). Fluidity and flexibility of ‘belonging’: uses of the concept in contemporary research. *Acta Sociologica*, 29, 233-247.
- McAdams, D. P., Hoffman, B.J., Mansfield, E.D., & Day, R. (1996). Themes of agency and communion in significant autobiographical scenes. *Journal of Personality*, 64, 339-378.
- McGuire, M.B. (2002). *Religion: the social context*. 5th ed. Belmont: Wadsworth.
- McGuire, M.B. (2008). *Lived Religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mercadante, L.A.. (2014). *Belief without borders: Inside the mind of the spiritual but not religious*. New York: Oxford University Press.
- Miller, D.L. (1974). *The new polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*. New York: Harper & Row.
- Oostveen, D.F. (2017). Multiple Religious Belonging: Hermeneutical Challenges for Theology of Religions. *Open Theology* 3: 38-47.
- Oostveen, D.F. *Hermeneutical explorations of multiple religious belonging*. Dissertation Vrije Universiteit (verwacht in 2018).
- Phan, P. C. (2003). Multiple religious belonging: Opportunities and challenges for theology and Church. *Theological Studies*, 64, 495-519.
- Schmidt-Leukel, P. (2008). Multireligiöse Identität: Anmerkungen aus pluralistischer Sicht. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (red.), *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (pp. 243-265). Zürich, Theologischer Verlag Zürich.
- Schmidt-Leukel, P. (2009). *Transformation by integration: how interfaith encounter changes Christianity*. London: SCM Press.
- Schmidt-Leukel, P. & Bernhardt, R. (red.). *Multiple Religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*: Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Schneider, L. (2007). *Beyond monotheism: A Theology of multiplicity*. New York: Routledge.
- Schofield Clark, L. (2007). Religion, twice removed: Exploring the role of media in religious understandings among “secular” young people. In N.T. Ammerman (red.), *Everyday religion: Observing modern religious lives* (pp 69-82). New York: Oxford University Press.
- Schuyt, T. N. M., Smit, J., & Bekkers, R. (2004). *Constructing a philanthropy-scale: Social responsibility and philanthropy*. Paper presented at the 33rd annual ARNOVA conference. Association for Research on Nonprofit Organizations and Voluntary Action (ARNOVA), Los Angeles.
- Simmel, G. (1955). *Conflict and The Web of Group Affiliations*. Translated by K.H. Wolff. New York: Free Press.
- Smart, N. (1998). *Dimensions of the sacred: An Anatomy of the world's beliefs*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stuckrad, K. von (2013). Secular religion: A discourse-historical approach to religion in contemporary Western Europe. *Journal of Contemporary Religion*, 28, 1-14.

Taylor, Ch. (2003). *De malaise van de moderniteit*. 13e dr. Kampen, Kok Agora; Kapellen, Pelckmans.

Thoof, L. (2014). Ruben Habito: "Christendom en Boeddhisme verrijken elkaar". <http://www.nieuw-wij.nl/interview/ruben-habito-christendom-en-boeddhisme-verrijken-elkaar/>

Voss Roberts, M. (2010). Religious belonging and the multiple. *Journal of Feminist Studies of Religion*, 26, 43-62.

Woodhead, L. <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/may/07/mind-body-spirit-dereformation-religion>, geraadpleegd 24-11-2015.

#### PERSONALIA

Alle auteurs zijn werkzaam bij de faculteit Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Contactgegevens:

- Joantine Berghuijs is postdoc onderzoeker bij het project Multiple religious belonging, [j.t.berghuijs@vu.nl](mailto:j.t.berghuijs@vu.nl)
- Manuela Kalsky is bijzonder hoogleraar op de Edward Schillebeeckx leerstoel voor theologie en samenleving, [m.kalsky@vu.nl](mailto:m.kalsky@vu.nl)
- Daan Oostveen is promovendus bij het project Multiple religious belonging, [d.f.oostveen@vu.nl](mailto:d.f.oostveen@vu.nl)
- André van der Braak is hoogleraar boeddhistische filosofie in dialoog met andere levensbeschouwelijke tradities, [a.vander.braak@vu.nl](mailto:a.vander.braak@vu.nl).