

22. De fenomenologische benadering in het vak godsdienst/levensbeschouwing

Jan Van Wiele

De religiewetenschap en de antropologie van de godsdienst bepalen vandaag in toenemende mate het godsdienstig en levensbeschouwelijk onderwijs (E.T. Alii, 2009, pp. 184-191). Vooral de fenomenologische benadering, die de laatste decennia een grote invloed heeft uitgeoefend op religiewetenschap en antropologie van de godsdienst zelf (Bowie, 2006, pp. 4-5), speelt daarbij een grote rol. In deze bijdrage zullen we daarom eerst kort ingaan op de uitgangspunten en doelstellingen van de fenomenologische benadering van de religie als academische discipline - in deze context vroeger ook wel godsdienstfenomenologie genoemd (Waardenburg, 1990). Daarna geven we aan de hand van enkele concrete voorbeelden uit vooral de Nederlandse context aan op welke manier deze fenomenologische principes tegenwoordig in het onderwijs in godsdienst en levensbeschouwing ingang hebben gevonden.

1. Fenomenologie van de religie

De fenomenologie van de religie ontleent haar naam aan de methode waarmee zij religieuze verschijningsvormen wil bestuderen, met name de 'fenomenologische methode'. Deze methode kenmerkt zich door een zo objectief mogelijke, empirische, niet door metafysische en/of zogenaamd wetenschappelijke vooronderstellingen bevooroordeelde en een niet beoordelende systematische studie van de religie. Op die manier wil men het *wezen* of *diepere betekenis* van de talrijke en gevarieerde religieuze fenomenen of verschijningsvormen op het spoor komen en beschrijven zoals zij in de dagdagelijkse werkelijkheid worden ervaren (Bollnow, 1979a, 1979b; Eliade, 1959, 1962, 1964, 1971, 1987; Jones *et al.*, 2005; Kamstra, 1985; Waardenburg, 1997). Enige toelichting is hierbij op haar plaats.

Het uitgangspunt van de fenomenologie van de religie is dat het *wezen* of de *diepere betekenis* van de religieuze fenomenen tot op zekere hoogte in de werkelijkheid verschijnt in de vorm van structuren, typologieën, morfologieën, rode draden,

'kapstokhaken' of *dimensies* van het religieuze. Op basis daarvan verwoordde Mircea Eliade, een van de voornaamste vertegenwoordigers van deze benadering, de fenomenologie van de religie als de studie van het 'heilige' of van het 'geheim' van de godsdienst (Eliade, 1969, p. 3). Hiermee bedoelt hij natuurlijk niet dat men met behulp van de studie van deze dimensies de uiteindelijke en definitieve betekenis van de religieuze fenomenen kan achterhalen, maar wel dat de religieuze verschijningsvormen binnen de verschillende religies een zekere parallelie vertonen die men met behulp van deze dimensies kan achterhalen en waarbij men ervan uitgaat dat deze parallelie, ondanks het bestaan van particuliere verschillen, een fundamenteel licht werpt op de *diepere betekenis* of het *wezen* van de religies als totaalphenomenen. Daarom kon bijvoorbeeld Gerardus van der Leeuw² de voornaamste taak van de fenomenologie van de religie omschrijven als het classificeren van religieuze fenomenen door het verwante samen te voegen en het tegengestelde te onderscheiden (van der Leeuw, 1948). Vele aanhangers van de fenomenologische methode waren dan ook van oordeel dat dit uitgangspunt van vooral het zoeken naar overeenkomsten en verwantschap tussen de grote religies, zonder evenwel de verschillen te verwaarlozen, veel kan bijdragen tot een betere verstandhouding en verdraagzaamheid tussen verschillende religies en dus tot het bevorderen van een globale wereldvrede (Frick, 1974; Sharpe, 1975).

Van groot belang voor de definiëring van de doelstellingen en uitgangspunten van de fenomenologie van de religie waren enkele algemene wijsgerige en kentheoretische 'fenomenologische' basisprincipes zoals verwoord door Edmund Husserl³ en Max Scheler⁴. Beide filosofen stelden zich vragen bij de mogelijkhedenvoorwaarden van de wetenschap om de werkelijkheid te doorgronden en om hierover überhaupt 'waarheidsgetrouwe' uitspraken te kunnen doen. Zij betwistten het belang van de (empirische) wetenschap niet en trokken vele resultaten ervan (zoals deze van de positieve wetenschappen) niet in twijfel. Wel stelden ze dat wetenschap vanuit verschillende oogpunten een reductionistisch construct is dat dikwijls een eigen leven gaat leiden en zo een beperkende bril voor de wetenschapper gaat vormen, waarmee deze niet langer de 'objectieve werkelijkheid', hier begrepen als het *wezen* van de werkelijkheid of de wereld zoals die *werkelijk is*, kan waarnemen, beschrijven en verklaren (Husserl, 1984; Scheler, 2000).

² Voor een goede inleiding op de fenomenologie van van der Leeuw, zie Waardenburg, 1997.

³ Voor een goede inleiding op de fenomenologie van Husserl, zie Van Riel, 2015, pp. 187-200.

⁴ Voor een goede inleiding op de fenomenologie van Husserl, zie Shimonissé, 1971.

¹ Voor een meer uitgebreide voorstelling van de fenomenologische methode en het probleem van het objectiviteitsgehalte ervan, zie Van Wiele, 2015.

Om nu te kunnen achterhalen hoe de dingen zich in de werkelijkheid tonen of ‘fenomeen’ zijn, of nog anders gezegd, om de werkelijkheid zo ‘objectief’ mogelijk te kunnen bestuderen, moet men volgens de wijsgerige fenomenologen terugkeren naar het *wezen* van de dingen zoals die in de dagelijkse leefwereld verschijnen. En hiervoor maakt bijvoorbeeld Husserl gebruik van een dubbele methode. Vooreerst van de ‘epochè’. ‘Epochè’ betekent ‘tussen haakjes plaatsen’, ‘even halt houden’, ‘opschorten van oordeel’, waarmee hij een benadering van de werkelijkheid aanduidde die niet bevooroordeeld of gereduceerd wordt door gelijk welke persoonlijke opvatting en metafysische en/of zogenaamd wetenschappelijke vooronderstellingen. In de tweede plaats maakt Husserl ook gebruik van de zogenaamde ‘eidetische visie’. Deze ‘eidetische visie’ is als het ware het logische gevolg van de ‘epochè’. Het is de minimalistische visie op de werkelijkheid die we overhouden wanneer we alle vooronderstellingen even ‘tussen haakjes’ hebben geplaatst en waarbij we de werkelijkheid nu zien op een meer ‘natuurlijke’ of ‘objectieve’ manier waarbij we de dingen ‘laten spreken voor zichzelf’ om zo beter door te kunnen dringen tot het ‘wezen’ of de ‘diepere betekenis’ van de fenomenen op zich (Lott, 1988, pp. 9-12). Uiteraard is volgens Husserl de manier waarop de dingen zoals ze zich op een ‘natuurlijke’ manier aan de wetenschapper tonen, ook een construct dat bepaald is door sommige vooronderstellingen in de dagdagelijkse leefwereld. Dit laatste is tot op zekere hoogte onvermijdelijk, maar niettemin moet men hiermee in de beschrijving van de werkelijkheid zoveel mogelijk trachten rekening te houden. Zoals gezegd, hebben de fenomenologen van de religie deze kentheoretische en wijsgerige uitgangspunten overgenomen en toegepast op hun studiedomein door te streven naar een zo min mogelijk bevooroordeelde studie van wat zij benoemen als het *wezen* of de *diepere betekenis* van de talrijke en gevarieerde religieuze fenomenen zoals die op basis van menselijke ervaring verschijnen of zich vertonen in de dagelijkse leefwereld, en dit met oog voor gelijkenis en verschil.

2. Dialoog met de humane wetenschappen

Op basis van deze premissen is de fenomenologie van de religie zich gaan positioneren binnen de humane wetenschappen. Hoewel de meningen hierover nogal kunnen verschillen van fenomenoloog tot fenomenoloog, kunnen we toch het volgende als typisch naar voor schuiven.

Van de ene kant plaatst de fenomenologie van de religie bepaalde eendimensionele en dus ‘bevooroordeelde’ benaderingen binnen de humane wetenschappen ‘tussen haakjes’ of wijst ze gewoon af. Zo distantieert men zich in zekere zin van de

antropologie, de sociologie, de geschiedwetenschap en de psychologie waar deze het wezen van de religie enkel herleiden tot respectievelijk culturele, sociale, historische en psychologische factoren. Zo zet de fenomenologie van de religie zich af tegen het historisch en cultureel gedetermineerd evolutionisme binnen de antropologie⁵. Hierin wordt de geschiedenis opgedeeld in drie opeenvolgende ‘culturele stadia’: een magisch stadium, een religieus stadium en een wetenschappelijk stadium. Op basis daarvan worden religieuze fenomenen zoals magie en geloof in geestelijke wezens ondergebracht bij het oudste en meest primitieve culturele stadium van de mensheid. Volgens de fenomenologie van de religie is dit een uiterst reductionistisch en beoordelend interpretatiekader waartegenover men stelt dat de wezenlijke betekenis van een religieus fenomeen niet zozeer ligt in een ‘chrono-logische’ maar wel in een ‘logische’ volgorde. Verder zal de fenomenologie van de religie ook strekkingen binnen de sociologie afwijzen die religie herleiden tot een geheel van maatschappelijke processen die groepsvorming van gelijkgezinden beogen en waarin religie wordt gezien als de representatie van normen die het voortbestaan van de maatschappij moeten verzekeren⁶. Op identieke wijze wordt afstand genomen van de psychologie die religie enkel ziet als wezenlijk het resultaat van processen in het onderbewuste die als neurotisch moeten worden bestempeld⁷. De fenomenoloog van de religie distantieert zicht ten slotte ook in principe van de filosofie en de theologie, omdat hij geen beoordelende uitspraken over religieuze fenomenen wil doen. Dit wordt overgelaten aan de collega theoloog, die uitspraken over waarheid en ethisch gehalte doet vanuit bijvoorbeeld de christelijke openbaring en traditie, en aan de collega filosoof die dit doet op basis van de principes van de rationaliteit.

Van de andere kant is er evenzeer sprake van een vruchtbare kruisbestuiving tussen fenomenologie van de religie en andere humane wetenschappen. Zo ontleent de fenomenoloog veel stof aan de resultaten van klassiek historisch onderzoek naar religie, maar hij licht deze meestal uit de historische context om meer synchroon en vergelijkend te werk te kunnen gaan. Omgekeerd wil de fenomenoloog de historicus een dienst bewijzen door met zijn aandacht voor de grote empirische dimensies en structuren van het religieuze meer inzicht te verschaffen in het wezen van wat de godsdienstgeschiedenis bestudeert. Tevens zijn vele fenomenologen zich na verloop van tijd meer bewust geworden van het nut van de historische methode bij hun eigen zoektocht. Zo hebben bekende fenomenologen zoals Joachim Wach

⁵ Zoals bijvoorbeeld verdedigd door James George Frazer; zie bijvoorbeeld Frazer, 1981.

⁶ Zie bijvoorbeeld voor Durkheim als voornaamste vertegenwoordiger van deze richting: Durkheim, 1912.

⁷ Zoals bijvoorbeeld de freudiaanse strekking; zie bijvoorbeeld Freud, 2007.

(Wach, 1974) en weerom Eliade (Eliade, 1969, pp. 1-20, 35-36, 50-53) gepoogd om de principes van de historische hermeneutiek, meer specifiek in verband met diachroon bronnenonderzoek, in de fenomenologie van de religie binnen te brengen zonder daarbij te raken aan de specifieke doelstelling van de fenomenologische werkwijze.

Op gelijkaardige wijze neemt de fenomenologie graag bruikbare inzichten uit andere humane wetenschappen over en bekijkt ze de religieuze fenomenen tot op zekere hoogte als psychologische, sociologische en culturele fenomenen, op voorwaarde dat dit niet leidt tot eendimensionele en reductionistische beschrijvingen en verklaringen. Ook met de filosofie en de theologie wordt doorgaans een vruchtbare dialoog gevoerd, met respect voor de grenzen van de eigen discipline. Zo ontleent de fenomenologie heel wat bruikbare stof aan de theologie en filosofie voor de eigen specifieke zoektocht. Omgekeerd vragen vele theologen en filosofen vooraleer normatieve en beoordelende uitspraken te doen, eerst naar de onderzoeksresultaten van de fenomenoloog. Zo zullen vele christelijke theologen in hun zoektocht naar normatieve uitspraken in verband met de interreligieuze dialoog eerst aan de fenomenoloog vragen om op basis van zijn competenties een vergelijking met niet-christelijke religies door te trekken die kan optreden als ‘eye-opener’ voor de eigen christelijke theologie en op basis waarvan men dan meer definitieve waarheidsuitspraken kan doen⁸. Dit is bijvoorbeeld het geval bij onderzoekers zoals Raimundo Panikkar⁹, Wilfred Cantwell Smith (Smith, 1963, 1989) en Hans Küng (Küng, 1993, 2007).

Mutatis mutandis is de band tussen fenomenologie van de religie en filosofie zeer sterk aanwezig bij bijvoorbeeld Eliade en Ninian Smart (Smart, 1960). Zo stelt Eliade dat door de toegenomen contacten tussen verschillende Europese en niet-Europese culturen en religies de Europeaan van het voorplan in de geschiedenis is verdreven. De enige juiste manier om hiermee om te gaan is volgens hem het voeren van een respectvolle dialoog tussen de verschillende partners, waarbij het zuivere empirische niveau wordt overstegen en men de existentiële inhoud van elkaars religie en levensbeschouwing tracht te vatten en verstaanbaar te maken voor de omgeving (Eliade, 1969, p. 2). Eliade ziet daarbij een grote rol weggelegd voor de fenomenologie van de religie die met haar traditie van het zonder vooroordeel zoeken naar het wezen van de religieuze verschijningsvormen, al heel wat terrein geëffend heeft. Niettemin

vindt hij dat de fenomenologie hier toch haar grenzen moet overschrijden door morele uitspraken te doen om zo de valkuil te vermijden van cultureel en moreel relativisme, waarbij men op basis van particuliere en historische omstandigheden alles als contingent en gelijkwaardig gaat beschouwen (ibid., p. 4).

3. Religie: een definitie

Omdat de fenomenoloog van de religie vooral op zoek gaat naar het wezen van de religie op basis van het opsporen en *beschrijven* van empirisch verifieerbare structuren en dimensies, zal hij bij zijn onderzoek meestal vertrekken van substantiële definities, die meer de nadruk leggen op de inhoud van religie. In het spoor van Schleiermacher (Schleiermacher, 1958, p. 27) wordt religie dan niet zelden omschreven als een aparte en eigenstandige menselijke ervaringsvorm die het resultaat is van het omgaan van de mens met datgene wat hem transcendeert of waarvan hij denkt dat het hem transcendeert (Van der Leeuw, 1948, p. 4). Tegenwoordig is ook de substantiële definitie van Melford Spiro nogal in trek, hoewel deze religie nogal verengt tot ‘godsdiensstige fenomenen’ in plaats van ook atheïstische religieuze fenomenen in zijn definitie te incorporeren. Voor hem is een religie “een institutie die bestaat uit een volgens een cultuurpatroon verlopend verkeer tussen mensen en de door de cultuur gepostuleerde bovenmenselijke wezens” (Spiro, 1987, p. 197).

Functionalistische definities, die meer nadruk leggen op de functie van een religie binnen een cultuur of maatschappij, worden omwille van het gevaar voor reductionistische *verklaringen* simpelweg afgewezen ofwel uiterst voorzichtig gebruikt. Zo wordt de zeer bekende functionalistische begindefinitie van Emile Durkheim praktisch nooit gebruikt omwille van het eenzijdig beklemtonen van de maatschappelijke functie die een religie speelt. Volgens Durkheim is religie “een samenhangend systeem van geloofsvoorstellingen en gebruiken die verbonden zijn met heilige zaken, dit wil zeggen die onttrokken zijn aan het dagelijkse verkeer, en als zodanig ‘verboden’ zijn” en waarbij “deze geloofsvoorstellingen en gebruiken al diegenen verenigen die hierin geloven in één enkele morele gemeenschap, die kerk genoemd wordt” (Durkheim, 1912, p. 65). Een ‘minimalistische’ functionele definitie, zoals die van Jacques Waardenburg, die religie breed omschrijft als een eigensoortig oriëntatiesysteem dat de mens in staat stelt zijn concrete leven en de concrete wereld waarin hij leeft, zinvol te ordenen en op te bouwen (Waardenburg, 1990, pp. 35-36), wordt daarentegen doorgaans wel aanvaard binnen de meer beschrijvende fenomenologie van de religie.

⁸ Voor meer informatie hierover, zie bijvoorbeeld Cornille, 2000, 2008.

⁹ Zie voor meer informatie over de betreffende opvattingen bij Panikkar ook: Kim, 1996.

4. Religie en cultuur

Hoewel de fenomenoloog van de religie ervoor beducht is om religie te herleiden tot culturele factoren - niet elke cultuur is bijvoorbeeld gericht op het “buitennatuurlijke” en een oorspronkelijk religieuze cultuur kan bijvoorbeeld haar religieuze wortels laten varen¹⁰ -, zal hij toch steeds religie in samenhang met de omringende cultuur bestuderen en beschrijven. Een cultuur kan hier in de zin van de culturele antropologie worden omschreven als een intersubjectief symbolensysteem dat de “betrokkenen een oriëntatie biedt ten aanzien van zichzelf, de anderen, de materiële wereld en eventueel een bovenmenselijke realiteit” (Roosens, 1998, pp. 47-48; id., 1997). Omwille van de link tussen religie en cultuur zijn de scheidingslijnen tussen fenomenologie van de religie en antropologie van de godsdienst dan ook bijzonder dun (Bowie, 2006, pp. 3-4). Omdat een religie altijd ingebed is in een bepaalde cultuur, vertoont ze een aantal ‘familiegelijkenissen’ waarmee de onderzoeker rekening moet houden. In het spoor van Jacques Waardenburg noemen we er drie. Een religie is vooreerst geen monoliet, maar is tot op zekere hoogte meervoudig. Meestal is er sprake van varianten in ideeën en gedragingen die door een groot deel van de religieuze groep worden getolereerd. Ten tweede zijn religies nooit perfect harmonieus: bepaalde elementen in de religie kunnen in perfecte overeenstemming zijn met elkaar, maar andere kunnen ook min of meer tegenstrijdig zijn. Ten derde vertoont elke religie dynamische aspecten: op bepaalde plaatsen en in bepaalde tijden kan een religie grondige wijzigingen ondergaan (Waardenburg, 1990, pp. 20-23).

5. Dimensies van het religieuze

Wat zijn nu de meest karakteristieke ‘kapstokhaken’, structuren of dimensies die elke religie kenmerken¹¹ en die men bijgevolg als richtsnoer of als uitgangspunt voor elk fenomenologisch onderzoek kan hanteren? Bekend zijn natuurlijk de overeenkomstige opvattingen bij Eliade, die in een religie zowel een inwendige als uitwendige dimensie onderscheidt en die het volledige corpus van mythen, rituelen, dogmatiek en ethiek omvatten (Eliade, 19712, pp. 2-3, 1969, p. 10). Zeer populair in de Angelsaksische wereld en mnemotechnisch zeer eenvoudig zijn tegenwoordig ook de 4 C’s: een religie omvat steeds geloofsvoorstellingen (Creed), morele normen en gedragingen (Code), rituele praktijken (Cult) en organisatiewijzen en structuren (Community). Maar wellicht de meest bekende batterij dimensies vandaag is deze van de hand van Ninian Smart. Om van een religie te kunnen spreken, moet er voor hem sprake zijn

van de volgende 8 dimensies: 1. geloofsleer of filosofie; 2. ritueel en praktijk; 3. mythen en/of verhalen; 4. (persoonlijke) beleving en emotie; 5. ethiek en wet; 6. organisatie en/of sociale dimensie; 7. materiële en/of artistieke dimensie; 8. politiek en economie. Uiteraard is er tussen al deze dimensies een overlap en kan een aspect van een religie dikwijls bij twee of meer dimensies tegelijk worden ondergebracht (Smart, 1997).

De verscheidenheid op vlak van het definiëren van dimensies toont echter ook een zwak punt van de fenomenoloog aan: de manier waarop men een religie opdeelt in basiskarakteristieken verschilt van onderzoeker tot onderzoeker en is mede afhankelijk van zijn persoonlijke interesses en invalshoeken. Bovendien zijn bepaalde dimensies meer of minder relevant in bepaalde religies en culturen, zodat men in het concrete onderzoek riskeert appelen met citroenen te vergelijken en overeenkomsten of verschillen tussen religies te gaan zien die er in werkelijkheid niet zijn¹². Dit impliceert dat ondanks alle oproepen tot een ‘strengere wetenschappelijke methode’ in de lijn van Husserl om zo tot een waarheidsgetrouwe beschrijving van de werkelijkheid te komen, ook hier niet kan voldaan worden aan de eis tot volledige ‘objectiviteit’. Een ander zwak punt van de fenomenologische benadering is mijns inziens dat ze, door te werken met vooral empirisch beschrijfbaar dimensies, de neiging vertoont om de beschrijving van de religieuze wereld te gaan herleiden tot de *geprägte Form* (uitwendig waarneembare vormgeving). Daarbij lijkt de inwendige en meer spirituele beleving van de gelovige in het gedrang te komen.

6. Fenomenologische methode en levensbeschouwelijk onderwijs in Nederland

De invloed van de fenomenologie op het godsdienstig en levensbeschouwelijk onderwijs, zowel op het niveau van het basisonderwijs, van het voortgezet onderwijs en van het universitair onderwijs¹³, is met name in Nederland bijzonder groot geweest in de voorbije eeuw en de invloed ervan neemt in zekere zin vandaag nog toe, al dan niet in combinatie met bepaalde maatschappelijke factoren, zoals toegenomen pluralisering, secularisatie en globalisering. Wel moet worden gezegd dat de fenomenologische benadering van religie in dit geval, net zoals in het academisch milieu, meestal niet op zich staat, maar wordt doorgevoerd in nauwe relatie met andere disciplines uit de menswetenschappen, zoals de theologie, de filosofie, de antropologie, de pedagogie, de sociologie enz. Zo is onder andere de theologie

¹⁰ Zie ook Neckebrouck, 2008, pp. 179-189.

¹¹ Zie ook *ibid.*, pp. 452-502.

¹² Voor meer informatie over deze complexe problematiek, zie Lincoln, 2018.

¹³ Voor de relatie tussen fenomenologie van de religie en de opbouw van het protestants theologisch onderwijs in Utrecht, Groningen, Leiden en Amsterdam, zie bijvoorbeeld Platvoet (1998).

een leverancier van termen en begrippen voor de fenomenoloog en omgekeerd zal de christelijke theologie niet zelden vanuit de interreligieuze dialoog vragen aan de fenomenoloog om bepaalde christelijke items in vergelijkend perspectief met andere religies, met oog zowel voor de verschillen als de gelijkenissen, aan een onderzoek te onderwerpen vooraleer daar waardeoordelen over uit te spreken (Van Wiele, 2000). Enkele voorbeelden uit het onderwijskundige landschap van de impliciete of expliciete inwerking van de fenomenologische methode, al dan niet in combinatie met andere benaderingen binnen de humane wetenschappen, zoals geschiedenis, sociologie en antropologie, kunnen hier volstaan.

Op macropedagogisch vlak kan hier onder andere verwezen worden naar de invoering van het vak 'geestelijke stromingen' in het basisonderwijs aan het einde van de vorige eeuw in Nederland¹⁴. Hierin wordt gepoogd om op een wijze die op een niet-confessionele fenomenologische lijst is geschoeid, een zo 'objectief mogelijk' overzicht te geven van de voornaamste religies en levensbeschouwingen in Nederland¹⁵. Om elke schijn van bevoordeling of bevoorrechting te vermijden, worden deze 'geestelijke stromingen' ofwel op basis van een thematische behandeling doorheen de verschillende religies en levensbeschouwingen, ofwel in alfabetische volgorde naast elkaar en met ongeveer evenveel aandacht voor elke levensbeschouwing in kort bestek inzake geloof of filosofische overtuigingen, ritualiteit, ethiek en maatschappelijke aspecten zo 'neutraal' mogelijk aan de leerlingen gepresenteerd.

Ook in het daarmee samenhangende streven van de onderwijsinrichtende overheid in Nederland naar steeds meer burgerschapsvorming in het basis- en voortgezet onderwijs, met nadruk op respect voor de mensenrechten, democratische waarden en principes, tolerantie en vredevol samenleven, doet de fenomenologie van de religie een flinke duit in het zakje. Meer bepaald in de context van de invulling en vormgeving van godsdienst en levensbeschouwing op school, omdat de overheid steeds meer van dit vak verwacht dat het daartoe een essentiële bijdrage zou leveren. De richtlijnen van de overheid en de daaraan verbonden leerplannen en eindtermen

voor het vak godsdienst en levensbeschouwing¹⁶ lopen hierbij opvallend parallel met wat hieromtrent door de Engelse godsdienstpдагоог Robert Jackson in de voorbije jaren werd ontwikkeld. Volgens Jackson is het onderwijs in godsdienst en levensbeschouwing noodzakelijk op scholen, niet alleen omdat dit op een instrumentele manier bijdraagt tot de persoonlijke ontwikkeling van de leerling, maar ook omdat dit cruciaal is in het leren kennen en waarderen van de normen en waarden van open, inclusieve en democratische samenlevingen. Onder andere vertrekkend van pedagogische en sociaal-psychologische perspectieven, maar ook op basis van fenomenologische inzichten inzake veelvormigheid, gelijkenis én verschil binnen religies en levensbeschouwingen (Ninian Smart, één van de coryfeeën van de fenomenologie, is hier een veel geciteerde bron) komt Jackson dan tot een soort model van een niet-confessioneel opgevatte 'religious education'. Hierin wordt getracht om de taal en de betekenis van de eigen en andere religie en/of levensbeschouwing te leren verstaan, om zijn eigen horizon te overstijgen en in confrontatie met de ander te komen tot een nog beter zelfverstaan, maar vooral dan in het licht van wederzijds respect en verdraagzaamheid, het verstevigen van de eigen levensbeschouwelijke identiteit én met waardering voor normen en waarden die prevaleren in de moderne seculiere democratische samenlevingen (Jackson, 1997, 2006, 2019)¹⁷.

De grote rol die de fenomenologie vandaag in het vak godsdienst en levensbeschouwing op school speelt, wordt misschien nog duidelijker, wanneer we de camera inzoomen op de concrete uitwerking van het overheidsbeleid op meso- en micropedagogisch vlak. Zo kan in de eerste plaats verwezen worden naar de grote aandacht die men schenkt aan de erg historisch en fenomenologisch aandoende inleidingen - zonder actuele vraagstellingen en problematieken te verwaarlozen - in de voor Nederland belangrijke religies in de recente¹⁸ methode *Van horen zeggen*, bestemd voor het derde en/of vierde jaar van het voortgezet onderwijs havo/vwo in het kader van het vak godsdienst en levensbeschouwing¹⁹. Hierin biedt men

¹⁶ Voor de uitwerking hiervan in leerplannen en daaraan verbonden leerlingcompetenties, zie bijvoorbeeld Van Swetselaar & Visser (2011); Reijn & Visser (2011).

¹⁷ Zie voor burgerschapsvorming in het onderwijs ook Deel 1 Hoofdstuk Doelstellingen voor het vak GL.

¹⁸ Voor wat oudere maar toch evenzeer reeds relevante leerboeken en methoden, kan onder andere verwezen worden naar de reeks Levensbeschouwingen (zie bijvoorbeeld het volgende leerboek: Vink, 2001) en de daarop aansluitende methode Religieuze levensbeschouwingen (zie bijvoorbeeld de volgende leerboeken: Van Iersel, 2003, 2004).

¹⁹ Voor de doelgroep van het vmbo-onderwijs worden deze onderwerpen aangeboden in de daarvoor bestemde methode Op verhaal komen.

¹⁴ Voor meer uitgebreide informatie hierover, zie Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2006).

¹⁵ Voor een concrete uitwerking hiervan op schoolniveau, zie bijvoorbeeld "Kennissbasis geestelijke stromingen" van de hand van Ruijs et al. (2012).

in afzonderlijke leerboekjes en naast elkaar achtereenvolgens een systematische inleiding op het christendom²⁰, het jodendom²¹, de islam²², het boeddhisme en het hindoeïsme²³.

De hedendaagse relatie tussen burgerschapsvorming en het schoolvak godsdienst en levensbeschouwing evenals de rol van de fenomenologie daarin, kan treffend worden geïllustreerd aan de hand van de meest recente edities van de eveneens bekende methode *Standpunt*. Zo is het bijvoorbeeld veelzeggend dat het eerste deel van de docentenhandleiding, bestemd voor het eerste jaar van de onderbouw van het voortgezet onderwijs havo/vwo, begint met een uitgebreide schets van de relatie tussen deze methode en de door de overheid gestipuleerde burgerschapsvorming in het voortgezet onderwijs. In de drie domeinen die daarbij worden onderscheiden, is vooral dat van de 'identiteit' relevant voor het vak godsdienst en levensbeschouwing, omdat dit gecentreerd is rond het verkennen van de "eigen levensbeschouwing (waaronder religie), de eigen sociale identiteit en zeker ook de eigen morele identiteit (door welke waarden en normen laat ik mezelf leiden?). Verder gaat het hier om kennismaken met de levensbeschouwing, de moraal en de cultuur van anderen in de samenleving" (De Leeuw, 2016b, p. 9).

In het tweede deel van de docentenhandleiding wordt dan meer specifiek geschetst hoe het vak levensbeschouwing, zoals vertaald in deze methode, een bijdrage kan leveren aan het door de overheid opgelegde concept van burgerschapsvorming. De auteurs maken dit concreet door de specifieke doelstellingen van het vak en de methode zelf haast uitsluitend te formuleren in functie van de op macropedagogisch vlak opgestelde algemene doelstellingen van burgerschapvorming in het onderwijs: "Leerlingen ... ontdekken en ontwikkelen hun levensbeschouwelijke identiteit ... krijgen inzicht in de levensbeschouwelijke dimensies van de werkelijkheid ... krijgen inzicht in belangrijke levensbeschouwelijke stromingen in Nederland ... krijgen inzicht in belangrijke levensbeschouwelijke standpunten met betrekking tot actuele thema's ... ontwikkelen vaardigheden om met andere mensen in dialoog te treden over levensbeschouwelijke (en ethische) aspecten van de werkelijkheid" (ibid., p. 11).

20 Zie bijvoorbeeld "Wegen van navolging. Christendom" (Boef et al., 2016).

21 Zie bijvoorbeeld "Wegen van de Tora. Jodendom" (Jongeneelen et al., 2014).

22 Zie bijvoorbeeld "Wegen van overgave. Islam»" (Boef et al., 2017).

23 Zie bijvoorbeeld "Wegen naar verlossing. Hindoeïsme en boeddhisme" (Jongeneelen et al., 2015).

En hoe sterk de fenomenologische inbreng in de operationalisering van deze doelstellingen wel is, kan aan de hand van slechts één van de vele voorbeelden uit het bijhorende leer-/werkboek zelf onmiddellijk duidelijk worden gemaakt. Het tweede hoofdstuk van het werkboek, met name "De buitenkant van de levensbeschouwing", is opgebouwd uit de volgende onderdelen waarin de aandachtige lezer onmiddellijk het zeer fenomenologisch aandoende gebruik van 'kapstokhaken' of 'dimensies' van het religieuze herkent, maar dan gegoten in een pedagogisch-didactisch keurslijf: "1. Inleiding; 2. Inspirerende persoonlijkheden en belangrijke geschriften; 3. Verdiepingsstof: mythen; 4. Rituelen; 5. Feesten; 6. Symbolen; 7. Levensbeschouwelijke organisaties; 8. Leerpunten bij dit hoofdstuk" (De Leeuw, 2016a, pp. 32-59).

7. Besluit

De fenomenologische benadering is niet meer weg te denken uit het hedendaags onderwijs in godsdienst en levensbeschouwing. De strenge kritische wetenschappelijke methode met het streven naar een zo genuanceerd en objectief mogelijke benadering van religie en levensbeschouwing, verdient uiteraard aanbeveling. Net zoals het zoeken naar overeenkomsten op vlak van identiteit overeenkomsten en eigenheden binnen religies en levensbeschouwingen binnen het perspectief van vredeseducatie en burgerschapsvorming, waartoe inderdaad de comparatieve aanpak van de fenomenologie van de religie een belangrijke bijdrage kan leveren. Een mogelijk nadeel van het gebruik van de fenomenologie van de religie in het onderwijs is echter dat men vanuit empirische verzuchtingen kan blijven steken bij vooral uitwendige belevingen en vormgevingen van levensbeschouwingen en men weinig of geen aandacht besteedt aan spiritualiteit en het geleefde geloof en/of filosofische overtuigingen. De band met de theologie en filosofie, waarin deze aspecten gewoonlijk meer plaats toebedeeld krijgen, mag daarom in deze context mijns inziens niet worden doorgesneden. Een ander daarmee verbonden mogelijk probleem vandaag is dat door het grote belang dat men hecht aan burgerschapsvorming in de levensbeschouwelijke vakken, de fenomenologie van de religie in het onderwijs dreigt geïnstrumentaliseerd te worden in functie van wat bruikbaar is voor waardenopvoeding in democratische samenlevingen, waarbij men andere belangrijke aspecten van religie en levensbeschouwing stiefmoederlijk gaat behandelen. Het wegwerken van eenzijdige visies mag niet leiden tot het creëren van nieuwe eenzijdige benaderingen.

Literatuur en bronnen

- Boef, I. et al. (2016). *Wegen van navolging. Christendom*. Amersfoort: Thieme Meulenhoff.
- Boef, I. et al. (2017). *Wegen van overgave. Islam*. Amersfoort: Thieme Meulenhoff.
- Bollnow, O.F. (1979a). Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31(3), 225-238.
- Bollnow, O.F. (1979b). *Religionswissenschaft als Hermeneutische Disziplin. Teil II*. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31(4), 366-379.
- Bowie, F. (2006). *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Cornille, C. (2000). Mogelijkheidsvoorwaarden voor een interreligieuze dialoog over God. In B. Roebben (Ed.). *Religieus opvoeden in een multiculturele samenleving* (pp. 59-84). Leuven: Davidsfonds.
- Cornille, C. (2008). *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. New York: Crossroad Publishing Company.
- De Leeuw, J. (2016). *Standpunt HAVO/VWO deel 1*. Budel: Damon.
- Durkheim, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- Eliade, M. (1962). *Het gewijde en het profane*. Uit het Duits vertaald door H. Andreus, Hilversum: De Boer.
- Eliade, M. (1959). Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen. In M. Eliade & J.M. Kitagawa (Eds.), *Grundfragen der Religionswissenschaft* (pp. 106-135). Salzburg: O. Müller.
- Eliade, M. (19712). *Patterns in Comparative Religion*. London-Sydney: Meridian Books.
- Eliade, M. (1969). *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1964). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Eliade, M. (Ed.) (1987). *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, London: Collier Macmillan.
- E.T. Alii (2009). *Godsdienstpiedagogiek. Dimensies en spanningsvelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Frazer, J.G. (1981). *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, New York: Avenel.
- Freud, S. (2007). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Frick, H. (1974). Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenologie. In G. Lanczkowski (Ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (pp. 124-132). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. Und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar. Herausgegeben von Ursula Panzer*. Den Haag: Nijhoff.
- Jackson, R. (1997). *Religious Education: An Interpretative Approach*. London: Holder & Stoughton.
- Jackson R. (2019). *Religious Education for Plural Societies: The Selected Works of Robert Jackson*. Abingdon: Routledge.
- Jackson, R. (2006). Understanding Religious Diversity in a Plural World: The Interpretive Approach. In M. De Souza, K. Engebretson, G. Durka, R. Jackson, A. McGrady (Eds.). *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions of Education. Part 2*. Dordrecht: Springer.
- Jones, L, Eliade, M., Adams, C (eds.) (2005). *The Encyclopedia of Religion*. Second Edition. 15 delen, Detroit: Macmillan.
- Jongeneelen, C. et al. (2014). *Wegen van de Tora. Jodendom*. Amersfoort: Thieme Meulenhoff.
- Jongeneelen, C. et al. (2015). *Wegen van Verlossing. Hindoeïsme en boeddhisme*. Amersfoort: Thieme Meulenhoff.
- Kim, J. (1996). *Der Dialog der Religionen in der Religionstheologie Raimundo Panikkar*, Frankfurt am Main: Haag und Herche, 1996.
- Kamstra, J. (1985). Nader over de vergelijkende/systematische godsdienstwetenschap of de godsdienstfenomenologie. In D.J. Hoens, J.H. Kamstra, D.C. Mulder (Eds.), *Inleiding tot de studie van de godsdiensten* (pp. 60-73). Kampen: Kok.
- Küng, H. et al. (1993). *Christianity and World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Uit het Duits vertaald door P. Heinegg, New York: Maryknoll.
- Küng, H. (2007). *Islam. Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld.
- Lincoln, B. (2018). *Apples and Oranges. Explorations In, On, And With Comparison*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lott, E.J. (1988). *Vision, Tradition, Interpretation. Theology, Religion and the Study of Religion*, Amsterdam-Berlin-New York: Mouton De Gruyter.
- Neckebrouck, V. (2008). *Antropologie van de godsdienst. De andere zijde*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Platvoet, J. (1998). Close Harmonies: the Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860-1960, *Numen* 45(2), 115-162.
- Reijn, M. L. & Visser, T. (2011). *Handleiding Vakleerplan Godsdienst/Levensbeschouwing*. Meppel: Ten Brink.

- Ruijs, A. et al. (2012). *Kennisbasis geestelijke stromingen*. S.l. Geraadpleegd van https://openbaaronderwijs.files.wordpress.com/2012/02/kennisbasis_geestelijke_stromingen_def_11-01-11.pdf
- Roosens, E. (1998). *Eigen grond eerst? Primordiale autochtonie. Dilemma van de multiculturele samenleving*. Leuven-Amersfoort: Acco
- Roosens, E. (19979). *Sociale en culturele antropologie. Een kritische belichting van enkele hoogtepunten*. Leuven-Amersfoort: Acco.
- Scheler, M. (2000). *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. M.S. Frings (Ed.). Bonn: Bouvier.
- Shimonissé, E. (1971). *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik an hand des Versuchs von Max Scheler*. Den Haag: Springer.
- Schleiermacher, F. (1958). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg: F. Meiner.
- Sharpe, E. (1975). *Comparative Religion. A History*. London: Duckworth.
- Smart, N. (1997). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: HarperCollins.
- Smart, N. (1960). *World Religions: A Dialogue*, Harmondsworth: Penguin.
- Smith, W. C. (1989). *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (1989) London: Macmillan
- Smith, W. C. (1963). *Vergleichende Religionswissenschaft: wohin – warum?* In M. Eliade & J. M. Kitagawa (Eds.), *Grundfragen der Religionswissenschaft* (pp. 75-105). Salzburg: O. Lang.
- Spiro, M. (1987). *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford Spiro*. Chicago: Chicago University Press.
- Van der Leeuw, G. (1948). *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*, Haarlem: Bohn.
- Van der Velde, P. (2014). *Vrij zicht op Hindoeïsme en Boeddhisme. Docentenhandleiding*. Budel: Damon.
- Van Iersel, J. (2003). *Religieuze levensbeschouwingen. Boeddhisme*. Budel: Damon.
- Van Iersel, J. (2004). *Religieuze levensbeschouwingen. Hindoeïsme*. Budel: Damon.
- Van Riel, G. (20153). *Wijsbegeerte. Een historische inleiding*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Van Swetselaar, R. & Visser, T. (2011). *Leerlingcompetenties Godsdienst/ Levensbeschouwing*. Meppel: Ten Brink.
- Van Wiele, J. (2015). *Interreligieuze dialoog en leerboekanalyse*. Leuven: Acco.
- Van Wiele, J. (2000). *The Place of Phenomenology of Religion in Relation to Theology. Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 61(3) 261-284.
- Vink, T. (2001). *Levensbeschouwingen. Islam*. Budel: Damon.
- Waardenburg, J. (1997). *Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*. In A. Michaels (Ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (pp. 264-276). München: Beck.
- Waardenburg, J. (1990). *Religie onder de loep. Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*. Uit het Engels vertaald door S.J. Beels-De Beus & M. van den Boom. Baarn: Ambo/Anthos.
- Wach, J. (1974). *Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft*. In G. Lanczkowski (Ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (pp. 30-56). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2006). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.