

Religie & Samenleving

Jaargang 16, nummer 1

Januari 2021

Inhoud

Redactioneel	3
Religie en de verspreiding van COVID-19 in Nederland Het begin van de tweede golf (6 juli – 2 november) <i>Paul Vermeer & Joris Kregting</i>	6
Kerk, staat en religieonderwijs <i>Leni Franken</i>	28
Socioloog en kritisch katholiek In memoriam Leonardus (Bert) Laeyendecker (1930 – 2020) <i>Herman Noordegraaf & Kees de Groot</i>	54
Boekbesprekingen	66
Jaaroverzicht 2020	84

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

William Arfman
Kees de Groot
Leni Franken
Lammert Gosse Jansma
Joris Kregting
Brenda Mathijssen
Inge Sieben

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

Joris Kregting
Radboud Universiteit
Erasmusplein 1 (kamer 17.25)
6525 HT Nijmegen
j.kregting@kaski.ru.nl

Leni Franken
Centrum Pieter Gillis
Prinsstraat 13
2000 Antwerpen
leni.franken@uantwerpen.be

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Vredenburg 40
3511 BD Utrecht
030-2273350
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie en
Godsdienst antropologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnement afsluiten: <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 december voor het begin van het nieuwe jaarabonnement.

ISSN 1872-3497

© 2021 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Tja, waar kan het in deze tijd anders over gaan dan (opnieuw) over corona? De Covid-19- pandemie houdt de wereld al een jaar in haar greep. Steeds weer worden we geconfronteerd met nieuwe ontwikkelingen en overheidsmaatregelen. Door de komst van de vaccins gloort er licht aan het eind van de tunnel, maar totdat grote groepen mensen gevaccineerd en beschermd zijn, zal ons dagelijks leven nog op zijn kop staan. Nederlanders hebben hun werk-omstandigheden, vrije tijd en sociale contacten drastisch moeten aanpassen. Ook het religieuze leven is niet buiten schot gebleven. Alhoewel in de media het debat woedt over de uitzonderingspositie die de overheid aan gebedshuizen toestaat wat betreft maatregelen over samenkomsten op grond van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, hebben de meeste kerken en moskeeën hun bijeenkomsten aangepast. Zo is het aantal bezoekers beperkt, een mondkapje verplicht en vindt er geen samenzang plaats. Natuurlijk zijn er – net als elders in de samenleving – religieuze mensen die zich niet aan deze regels houden en kerken opzoeken waar meer mogelijk is, zoals bijvoorbeeld de bezoekers van volle kerkdiensten in Staphorst (*Nederlands Dagblad*, 5 oktober 2020) of de zogenaamde ‘zangvluchtelingen’ die wel aan samenzang doen (*Trouw*, 16 december 2020), maar dan lijkt het toch om uitzonderingen te gaan.

De vraag werpt zich op wat de coronacrisis nu op de langere termijn voor geloof en gedrag betekent. Veel commentatoren zijn negatief gestemd: door corona zou de leegloop van de kerken, die al plaatsvond, nog eens versneld worden. Ook de kerken zelf zijn er niet gerust op (*De Volkskrant*, 13 september 2020). Anderen verwachten juist een opleving van religie: nood leert immers bidden. Zo blijkt uit een studie dat het aantal Google-zoekopdrachten naar de term ‘prayer’ toeneemt met het aantal COVID-19 besmettingen (Bentzen 2020). Toekomstig onderzoek zal het ons leren; het zijn interessante tijden voor religiewetenschappers en godsdienstsociologen.

Het zal daarom ook niet verbazen dat dit jaar het publiekssymposium, en bijbehorend themanummer van *Religie & Samenleving* (dat in juni dit jaar zal verschijnen) als thema ‘Religie in tijden van corona’ heeft meegekregen. In het huidige nummer nemen we hierop een voorschot met de bijdrage van Paul Vermeer en Joris Kregting. Zij onderzoeken de andere kant van de medaille: in hoeverre religie gerelateerd kan worden aan de verspreiding van corona in Nederland. Aan de hand van CBS- en RIVM-gegevens laten ze zien dat er een

relatie is tussen het relatieve aantal moslims in een gemeente en het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten aan het begin van de tweede golf (juli-november 2020). De auteurs suggereren dat het behoren tot een religieuze groep, eventueel in combinatie met het hebben van een niet-westerse migratieachtergrond, ervoor kan zorgen dat mensen op een zekere afstand tot de Nederlandse samenleving staan en dat ze wellicht daardoor minder gehoor geven aan de coronamaatregelen van de overheid.

De tweede bijdrage in dit nummer gaat over kerk, staat en religieonderwijs. Leni Franken laat zien dat er in Europa verschillende modellen van religieonderwijs zijn: mono-confessioneel, multi-confessioneel, niet-confessioneel, of helemaal geen religieonderwijs op openbare scholen. Welk model in welk land gehanteerd wordt, is volgens de auteur afhankelijk van de relatie tussen kerk en staat in dat land. Verder laat zij aan de hand van twee casus (Nederland en België) zien hoe nationaal beleid over religieonderwijs op een meer pragmatische wijze kan veranderen, zonder dat er sprake is van een institutionele verandering van de relatie tussen kerk en staat.

Ten slotte staan we in dit nummer uitgebreid stil bij leven en werk van Bert Laeyendecker (1930-2020). Herman Noordegraaf en Kees de Groot bespreken in een mooi *In Memoriam* de grote verdiensten van Laeyendecker voor de sociologie in het algemeen, en voor de godsdienstsociologie in het bijzonder. We sluiten het huidige nummer zoals gebruikelijk af met een aantal besprekingen van recent verschenen boeken.

De redactie van *Religie & Samenleving* heeft een aantal wijzigingen ondergaan. Twee medeoprichters van het tijdschrift, Durk Hak, boekenredacteur en medeorganisator van vele publiekssymposia van *Religie & Samenleving*, en Erik Sengers hebben de redactie verlaten. Wij willen hen graag bedanken voor de jarenlange toegewijde inzet voor het tijdschrift. Daarnaast zijn er drie nieuwe leden tot de redactie toegetreden: William Arfman, universitair docent sociologie van de religie aan de Tilburg School of Catholic Theology, Tilburg University, Joris Kregting, onderzoeker bij het Kaski – het onderzoekscentrum voor religie en samenleving van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen, Radboud Universiteit Nijmegen, en Brenda Matthijssen, universitair docent psychologie, cultuur en religie aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap, Rijksuniversiteit Groningen. Het is verheugend te constateren dat hiermee het aantal disciplines in de redactie is toegenomen en de positie van *Religie & Samenleving* in de universitaire wereld versterkt.

Literatuur

Bentzen, J. (2020),

In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic, CEPR Discussion Paper No. DP14824. <https://ssrn.com/abstract=361587>.

Nederlands Dagblad, 5 oktober 2020: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/995623/protest-tegen-volle-diensten-staphorst>.

Trouw, 16 december 2020: <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/zingen-in-de-kerk-moet-van-god-b077f88d/>.

De Volkskrant, 13 september 2020: <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/corona-versnelt-leegloop-uit-kerk-met-bijna-tien-jaar-de-vraag-die-nu-gonst-is-zijn-wen-niet-alles-kwijt-b415de38/>.

Religie en de verspreiding van COVID-19 in Nederland

Het begin van de tweede golf (6 juli – 2 november)

*Paul Vermeer & Joris Kregting**

Summary

In this article, we explore the connection between religion and COVID-19 in the Netherlands or, more precisely, how the number of Muslims and Christians relates to the number of hospitalized patients with COVID-19 per municipality at the beginning of the second COVID-19 wave (6 July-2 November). Our expectation was that there is a positive relationship between the relative number of Muslims living in a municipality and the relative number of hospitalized COVID-19 patients in that same municipality. This expectation was based on the notion that a substantial part of Dutch Muslims stand at a relative distance to society and display less confidence in politics and the government, which may result in less compliance with government measures to combat COVID-19. Christians, on the other hand, have an above-average confidence in all kinds of societal institutions such as the government. As a result, we expected a negative relationship between the relative number of Christians and the relative number of hospitalized patients in a municipality. Based on data from the National Institute for Public Health and the Environment (RIVM) regarding the number of hospitalized patients with COVID-19 and data from Statistics Netherlands (CBS) regarding religious affiliation, and also considering intermediate factors such as age, overweight, educational level and population density, we demonstrate that at the beginning of the second COVID-19 wave, there indeed is a positive relationship between the number of Muslims and the number of hospitalized patients per municipality. However, we did not find a positive, nor a negative, relationship between the number of Christians and the number of hospitalized patients.

* Paul Vermeer en Joris Kregting zijn religiewetenschappers van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Inleiding

Nadat in Nederland op 27 februari 2020 de eerste besmetting met het COVID-19 virus was vastgesteld, nam in de dagen daarna het aantal besmettingen en ziekenhuisopnames in sneltreinvaart toe. In een poging overbelasting van de gezondheidszorg te voorkomen, kondigde de regering op 15 maart een zogenaamde ‘intelligente lockdown’ af en kwam het openbare leven in Nederland praktisch tot stilstand. Scholen, musea, restaurants, cafés, sport-scholen, kerken en ook veel winkels sloten de deuren. Als gevolg van deze maatregelen begon het aantal besmettingen en ziekenhuisopnames weer te dalen, waarna de ‘intelligente lockdown’ stap voor stap werd afgebouwd. Zo mochten vanaf 11 mei de basisscholen weer open en in de weken daarna mochten ook middelbare scholen, restaurants, cafés, sportscholen, kerken en winkels de deuren weer openen. In de maanden juni en juli leek het virus onder controle, maar vanaf medio augustus liep het aantal besmettingen weer op en diende zich een tweede golf aan. Aanvankelijk leek het aantal besmettingen nog niet te leiden tot een sterke stijging van het aantal ziekenhuisopnames, maar dit veranderde eind september. Om het aantal besmettingen en ziekenhuisopnames een halt toe te roepen, kondigde de Nederlandse regering op 28 september dan ook nieuwe maatregelen af. Deze hadden echter nauwelijks effect, waarna op 13 oktober een verdere aanscherping volgde en Nederland voor de tweede keer in lockdown ging, dit keer een ‘gedeeltelijke’.

Met betrekking tot de eerste golf stelden we eerder de vraag welke rol religie speelt bij de verspreiding van het COVID-19 virus (Vermeer & Kregting 2020). Aanleiding was toen een specifiek verspreidingspatroon met een concentratie van ziekenhuisopnames in de Biblebelt en in het van oudsher katholieke zuiden van het land. Onze analyses, waarbij tevens werd gecontroleerd voor alternatieve verklaringen zoals overgewicht en leeftijd, lieten inderdaad een verband zien tussen religieuze achtergrond en de verspreiding van COVID-19. Zo bleek regelmatige kerkgang de belangrijkste voorspeller te zijn voor het aantal ziekenhuisopnames in de niet-zuidelijke delen van Nederland. Voor de zuidelijke delen van Nederland vonden we eveneens een effect van regelmatige kerkgang, maar een nog sterker effect van nominaal kerklidmaatschap – dit zijn kerkleden die niet of nauwelijks naar de kerk gaan – dat hoogstwaarschijnlijk is terug te voeren op een effect van het van oudsher katholieke carnaval.

In het artikel dat nu volgt, richten we ons specifiek op de periode 6 juli – 2 november oftewel het begin van de tweede golf. We doen dit om twee redenen. Allereerst leek de tweede golf na 2 november over zijn hoogtepunt

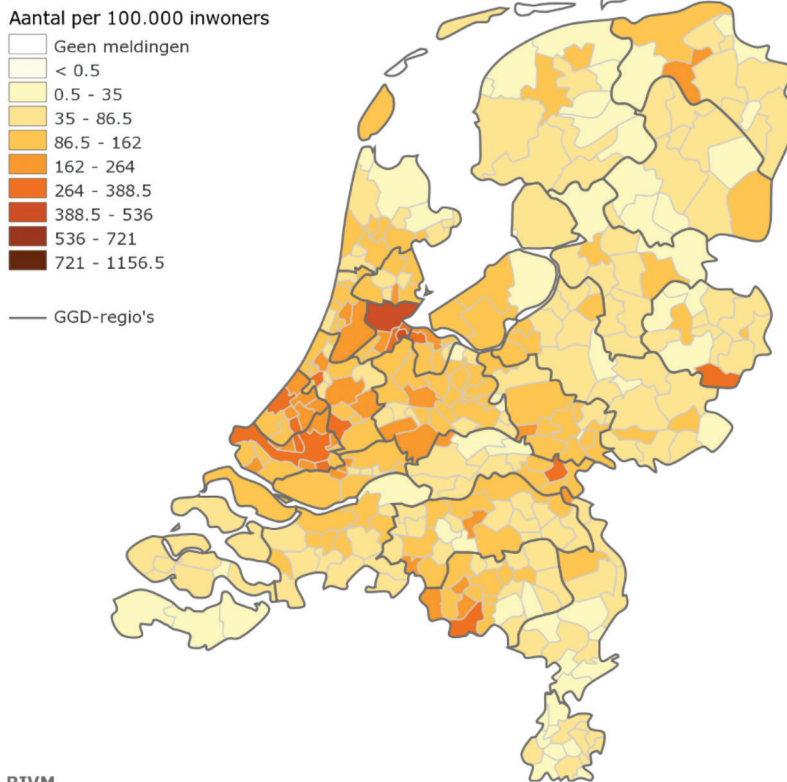
heen, omdat toen het aantal ziekenhuisopnames weer begon te dalen. Eind november nam het aantal ziekenhuisopnames echter weer toe en bleek tegen de verwachting in dat de tweede golf nog niet ten einde was. Deze tweede piek gedurende de tweede golf valt echter buiten de onderzoeksperiode waarover we in dit artikel rapporteren. Maar nog belangrijker is, dat het specifieke verspreidingspatroon aan het begin van de tweede golf wederom aanleiding geeft tot het veronderstellen van een verband tussen religie en de verspreiding van COVID-19. In tegenstelling tot de eerste golf liet het begin van de tweede golf een concentratie van besmettingen en in mindere mate van ziekenhuisopnames in de Randstad zien. Vooral de steden Amsterdam, Rotterdam en Den Haag waren in het begin van de tweede golf brandhaarden (zie Figuur 1), hetgeen wederom suggereert dat er een verband is tussen religieuze achtergrond en de verspreiding van COVID-19. Zo gaf het hoofd van de IC-afdeling van het VU Medisch Centrum in Amsterdam op 11 oktober in een podcast aan, dat het merendeel van de COVID-19 patiënten op zijn afdeling een niet-westerse migratieachtergrond heeft.¹ Dit is een interessant gegeven aangezien ruim 75 procent van de mensen met een niet-westerse migratieachtergrond tot een religieuze groep behoort. Onder hen vormen moslims de grootste groep (41 procent), naast niet-westerse migranten met vooral een christelijke of hindoe achtergrond (Schmeets 2018, 10-11). Met andere woorden, terwijl de eerste golf vaker mensen trof op de Biblebelt en in het katholieke zuiden, leek de tweede golf, althans bij aanvang, vooral de Randstad te treffen waar veel mensen wonen met een niet-westerse achtergrond die doorgaans religieus zijn.² Aldus versterken deze gegevens het vermoeden dat er ook met betrekking tot de tweede golf wederom een relatie is tussen religieuze achtergrond en de verspreiding van COVID-19.

Tegen deze achtergrond onderzoeken we in dit artikel opnieuw een mogelijk verband tussen religie en de verspreiding van COVID-19 in Nederland. Met behulp van onderzoeksdata van het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM) en het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) proberen we meer in het bijzonder een antwoord te vinden op de volgende vraag: *In welke mate draagt het behoren tot een religieuze groep ook bij het begin van de tweede golf bij aan de spreiding van het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten in Nederland?* Net als in ons eerdere artikel richten we ons in dit tweede arti-

Figuur 1. Aantal vastgestelde COVID-19 besmettingen van 9 tot en met 22 september 2020 per 100.000 inwoners per gemeente (Bron: RIVM)

COVID-19 patiënten

Per gemeente van 09-sep-2020 t/m 22-sep-2020



kel dus op het aantal ziekenhuisopnames en niet op het aantal besmettingen. Aangezien de Nederlandse bevolking als zodanig niet wordt getest, is het precieze aantal besmettingen niet bekend. Het aantal ziekenhuisopnames als gevolg van een COVID-19 besmetting wordt daarentegen wel geregistreerd en kan zodoende beschouwd worden als een betrouwbare indicator van de spreiding van het COVID-19 virus in Nederland.

Theorie en hypotheses

In ons eerdere artikel hebben we laten zien dat religie zowel op een directe als indirecte manier kan bijdragen aan de verspreiding van COVID-19 (Vermeer & Kregting 2020). Religie kan allereerst een *directe* bron van besmettingen en bijgevolg van ziekenhuisopnames vormen, omdat religie in essentie een gemeenschappelijke sociale praktijk is. Uiteraard staat in religie het geloof in God of in een bovennatuurlijke kracht centraal, maar deze God of bovennatuurlijke kracht vormt ook altijd het object van verering en communicatie met behulp van in de omringende cultuur verankerde, sociale praktijken (Riesebrodt 2010; Smith 2017). Religie draait niet enkel om persoonlijk geloof, maar religie is evenzeer een zaak van voorgeschreven praktijken die verankerd zijn in een culturele traditie die wordt gedragen door een sociale gemeenschap. Het voortzetten van een dergelijke traditie vereist daarom dat gelovigen regelmatig bijeen komen om hun geloof te vieren, dit geloof ten opzichte van elkaar te bevestigen en elkaar hierin te ondersteunen. Maar gemeenschappelijke religieuze vieringen vormen ook de directe verbinding tussen religie en de verspreiding van COVID-19. Het is inmiddels een wijdverbreid inzicht dat drukke samenkomsten van mensen, zogenaamde *dense gatherings*, een cruciale rol spelen in de verspreiding van COVID-19. Dit kunnen massabijeenkomsten zijn zoals de Hadj of carnaval, maar bijvoorbeeld ook het verblijf op een cruiseschip. Cruciaal voor de verspreiding van het virus is dat mensen fysiek zeer dicht bij elkaar samenkomen (Ebrahim & Memish 2020). Zo beschouwd, kunnen ook religieuze diensten en samenkomsten gezien worden als *dense gatherings* en dus als plaatsen waar het virus zich kan verspreiden. Dit is ook feitelijk het geval geweest in bijvoorbeeld Zuid-Korea waar een bepaalde christelijke gemeenschap een grote besmettingshaard bleek te zijn voor haar leden (Quadri 2020). Of in Duitsland waar mensen besmet zijn geraakt tijdens een religieuze viering van een baptistengemeente.³

Het relatief hoge aantal ziekenhuisopnames in de Nederlandse Biblebelt tijdens de eerste golf kan daarom nauwelijks als een verrassing worden gezien. In dit deel van Nederland wonen relatief veel orthodoxe christenen, veelal behorend tot gereformeerde, pinkster of evangelische kerken, die nog steeds een hoge mate van kerkgang laten zien. Het gaat hierbij immers om hechte, religieuze gemeenschappen waarbinnen regelmatige kerkgang een belangrijke sociale norm is (Vermeer & Scheepers 2017; 2018; zie ook De Hart 2014, 30-68). Niet voor niets lieten onze analyses van de eerste golf zien, dat de samenhang tussen regelmatige kerkgang en het aantal ziekenhuis-

opnames het sterkste was voor de niet-zuidelijke delen van Nederland waarvan de Biblebelt deel uitmaakt (Vermeer & Kregting 2020).⁴

Echter, religie kan ook een *indirecte* bron van besmettingen en bijgevolg van ziekenhuisopnames vormen. Zo lieten onze analyses van de eerste golf tevens zien, dat nominaal kerklidmaatschap, dat wil zeggen lidmaatschap zonder regelmatige kerkgang, evenzeer een factor van betekenis is. Sterker nog, in tegenstelling tot de Biblebelt bleek nominaal kerklidmaatschap in de zuidelijke provincies van Nederland een veel sterkere voorspeller voor het aantal ziekenhuisopnames te zijn dan kerkgang (Vermeer & Kregting 2020). Ter verklaring van deze bevinding wezen we allereerst op carnaval. Dit nog grotendeels katholieke volksfeest vond één week voor de uitbraak van de eerste golf plaats in de zuidelijke provincies en heeft hier zeer waarschijnlijk als een *dense gathering* gewerkt. Daarnaast suggereerden we ook, dat katholieken weliswaar minder vaak religieuze diensten bezoeken, maar anders dan meer orthodoxe protestanten in Nederland vaker betrokken zijn bij allerlei seculiere vrijwilligersorganisaties (Bekkers & Schuyt 2008; Vermeer & Scheepers 2019). Het label 'katholiek' duidt zo niet enkel de religieuze identiteit van een persoon aan, maar kan ook slaan op de mate waarin een persoon actief is in de samenleving en deel uitmaakt van hechte sociale netwerken. Met andere woorden, het behoren tot een religieuze groep kan ook bepaald seculier gedrag, zoals carnaval en vrijwilligerswerk, stimuleren dat de verspreiding van het COVID-19 virus in de hand werkt. Op deze wijze vormt religie dan een indirecte bron van besmetting.

Wat het begin van de tweede golf betreft, verwachten we nu dat religie vooral op een indirecte wijze een bron van besmettingen en latere ziekenhuisopnames is. Nadat de eerste golf over zijn hoogtepunt heen was, werden verschillende coronamaatregelen weer versoepeld en mochten onder andere kerken, moskeeën, hindoetempels en synagogen vanaf 1 juni onder bepaalde voorwaarden weer religieuze diensten organiseren. Verschillende kerken, moskeeën, hindoetempels en synagogen openden vanaf deze datum weer hun deuren en volgden hierbij doorgaans trouw de richtlijnen van het RIVM. Zo bleef het aantal bezoekers beperkt, werd de anderhalve meter maatregel in acht genomen, werd samenzang vermeden en werd in veel gemeenschappen overgeschakeld op zogenaamde hybride diensten; een mix van fysieke en online samenkomsten.⁵ Een situatie die tot aan de uitbraak van de tweede golf nauwelijks was gewijzigd. Hierdoor lijkt het erg onwaarschijnlijk dat religieuze diensten ook belangrijke besmettingshaarden zijn geweest bij de uitbraak van deze tweede golf. Na 1 juni hadden verreweg de meeste religieuze diensten immers niet meer het karakter van een *dense gathering*.⁶

We verwachten dus geen direct effect, maar, zoals gezegd, wel een indirect effect van religie. Of meer in termen van onze onderzoeksvraag, we verwachten een indirect effect van het behoren tot een religieuze groep op de spreiding van het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten in Nederland. Een indirect effect dat we allereerst verwachten aan te treffen onder moslims. Volgens onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) uit 2015 behoort namelijk een substantieel deel van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders tot wat het SCP ‘groepen op afstand’ noemt, waarbij afstand gemeten wordt aan de hand van drie dimensies. Het gaat dan om de mate waarin men contact heeft met autochtone Nederlanders, de sociale dimensie, de mate waarin men zich identificeert met de Nederlandse samenleving en men het gevoel heeft erbij te horen, de emotionele dimensie, en de mate waarin men andere waardenoriëntaties en opvattingen heeft, de culturele dimensie (Huijnk 2015a). Bij bijna een kwart van zowel de Turkse als Marokkaanse Nederlanders is deze afstand dermate groot, dat het SCP spreekt van segregatie dan wel etnische isolatie. Dat wil zeggen, dat deze groep zeer sterk gericht is op de eigen herkomstgroep en nauwelijks contact heeft met autochtone Nederlanders (gesegregeerd), dan wel iets minder sterk georiënteerd is op de eigen groep maar zich ook niet of nauwelijks Nederlander voelt (etnisch geïsoleerd, Huijnk 2015b, 84). Daarnaast is ongeveer de helft van zowel de Turkse als Marokkaanse Nederlanders matig gesegregeerd. Zij zijn nog steeds sterk gericht op de eigen herkomstgroep, maar onderhouden wel frequente contacten met autochtone Nederlanders ook al zijn zij over de Nederlandse samenleving niet erg te spreken. Het behoren tot deze groepen van gesegregeerde, etnisch geïsoleerde of matige gesegregeerde Turkse en Marokkaanse Nederlanders gaat tevens samen met een sterkere religieuze beleving (Huijnk 2015b, 84), waardoor deze groepen zeer waarschijnlijk vooral uit moslims bestaan. En aangezien verreweg de meeste moslims in Nederland van Turkse of Marokkaanse komaf zijn (Huijnk 2018, 6), nemen we op basis van deze cijfers daarom aan dat een groot deel van de Nederlandse moslims op een zekere afstand staat tot de Nederlandse samenleving.⁷ Hiermee willen we overigens niet beweren dat het hebben van een islamitische identiteit ook de oorzaak van deze afstand is. Het is immers zeer wel denkbaar dat deze afstand vooral veroorzaakt wordt door, bijvoorbeeld, discriminatie en economische achterstelling van moslims. Hoe dit ook zij, voor onze studie is nu vooral van belang, dat deze grotere afstand van moslims tot de Nederlandse samenleving tevens samenhangt met een geringer vertrouwen in onder meer de overheid en de politiek (Huijnk 2015b, 101-103). Vooral dit laatste aspect zou er dan toe kunnen leiden, zo vermoeden wij, dat de door de overheid en het

RIVM afkondigde maatregelen en adviezen met een zekere desinteresse worden bekeken en hierdoor wellicht minder strikt worden opgevolgd met uiteindelijk meer besmettingen en ziekenhuisopnames tot gevolg. Aldus luidt onze eerste hypothese: *Naarmate het relatieve aantal moslims in een gemeente hoger is zal ook het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten hoger zijn (H1).*

Voor christenen verwachten we ook een indirect effect aan te treffen, maar dan in de omgekeerde richting. Eerder onderzoek van het CBS (2006, 109-113) laat namelijk zien, dat christenen, en dan met name protestanten, blijken te geven van een groot vertrouwen in maatschappelijke instituties en in het democratisch proces. Een beeld dat ook wordt bevestigd door onze eigen analyse van recente data van het LISS-panel.⁸ Zo blijken christenen in Nederland in 2020 significant meer vertrouwen te hebben in de regering, het parlement, politici, de democratie, het rechtsbestel en de politie dan niet-christelijke Nederlanders (zie Bijlage Tabel 3); waarbij er anno 2020 overigens nauwelijks verschillen bestaan tussen protestanten en katholieken. Op basis van deze gegevens verwachten wij, dat christenen met minder scepsis naar de door de overheid en het RIVM afgekondigde maatregelen zullen kijken en deze maatregelen daarom strikter zullen volgen met juist minder besmettingen en ziekenhuisopnames tot gevolg. Deze inzichten leiden tot onze tweede hypothese: *Naarmate het relatieve aantal christenen in een gemeente hoger is zal het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten lager zijn (H2).*

Teneinde deze twee hypothesen te toetsen, nemen we gemeenten als onze analyse-eenheid en gaan we na of er bij het begin van de tweede golf een samenhang is tussen het relatieve aantal moslims en christenen en het relatieve aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten per gemeente. Om de relatie tussen religie en COVID-19 zo zuiver mogelijk te beschouwen, zullen we in onze analyses tevens controleren voor de volgende intermediaire factoren: leeftijd, gezondheid, opleiding en bevolkingsdichtheid.⁹ Controleren voor leeftijd is nodig, omdat ouderen, dat wil zeggen 70-plussers, vaker ernstige klachten krijgen na besmet te zijn met het COVID-19 virus en daardoor eerder in het ziekenhuis worden opgenomen. Deze controle is vooral van belang voor het door ons veronderstelde remmende effect van het percentage christenen op het aantal ziekenhuisopnames. Christenen zijn onder 70-plussers oververtegenwoordigd (Schmeets 2018, 9-10), waardoor het relatieve aantal 70-plussers in een gemeente het negatieve effect van het aantal christenen op het aantal ziekenhuisopnames kan afzwakken. Wat betreft gezondheid, controleren we voor het relatieve aantal mensen met overgewicht in een gemeente, omdat mensen met overgewicht eveneens vaker ernstigere klachten ontwikkelen en eerder in het ziekenhuis worden opgenomen

na besmetting met het COVID-19 virus (Stefan et al. 2020). Daar komt bij, dat bijna 60 procent van de moslims in Nederland overgewicht heeft tegenover zo'n 45 procent van de overige Nederlanders (CBS 2006, 56-57). Verder controleren we ook voor opleiding, omdat mensen met een lagere opleiding doorgaans functies hebben waarbij thuiswerken niet of nauwelijks mogelijk is en zij dus een grotere kans hebben om besmet te raken. Tevens kan het voor mensen met een lagere opleiding moeilijker zijn om de informatie van de overheid over de coronamaatregelen te begrijpen, hetgeen het navolgen van deze maatregelen bemoeilijkt. Ook dit geldt weer vaker voor moslims, van wie zo'n 70 procent laag is opgeleid, dan voor de overige Nederlanders, van wie zo'n 40 procent een lagere opleiding heeft (CBS 2006, 61). Tot slot controleren we voor bevolkingsdichtheid, omdat het voor mensen moeilijker is om afstand tot anderen te bewaren als ze woonachtig zijn in dichtbevolkte gebieden. Hierbij is ook nog van belang dat zo'n 80 procent van alle moslims in Nederland in (zeer) sterk stedelijke gemeenten woont (CBS 2006, 39).

Methode

Data

Het RIVM, onderdeel van het ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport, levert vanaf 27 februari 2020 statistieken over COVID-19, ook voor het overheidsbeleid.¹⁰ Dagelijks en in samenwerking met de GGD'en en Stichting NICE (Nationale Intensive Care Evaluatie) komt dit instituut op gemeentelijk niveau met gegevens over de drie belangrijkste COVID-19 parameters: het aantal gemelde COVID-19 patiënten, het aantal in het ziekenhuis opgenomen COVID-19 patiënten en het aantal overleden COVID-19 patiënten. Het CBS levert op gemeentelijk niveau de sociaal-culturele data voor de factoren die we gebruiken om de regionale verschillen in de verspreiding van COVID-19 te verklaren: het behoren tot een religieuze groep, leeftijd, gezondheid, opleiding en bevolkingsdichtheid. De specifieke variabelen die we gebruiken, worden hieronder meer in detail beschreven.¹¹

Afhankelijke variabele

In onze analyses wordt de spreiding van COVID-19 in de tweede golf uitgedrukt door het aantal in het ziekenhuis opgenomen COVID-19 patiënten, op zowel de verpleegafdelingen als de IC, per 100.000 inwoners van elke Nederlandse gemeente in de periode tussen 6 juli en 2 november.¹² Het aantal

COVID-19 patiënten verschilt in deze periode aanzienlijk tussen gemeenten. Zo behoren Amsterdam, Rotterdam en Den Haag met ongeveer 50 ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten per 100.000 inwoners tot de koplopers, maar er zijn ook tientallen gemeenten buiten de Randstad waar geen enkele inwoner in het ziekenhuis is opgenomen. Nederland telt in 2020 355 gemeenten. Als robuustheidstest zullen we onze analyses ook uitvoeren met het aantal gerapporteerde sterfgevallen, als alternatief voor de in het ziekenhuis opgenomen patiënten. De resultaten van deze test worden gepresenteerd in de Bijlage (Tabel 4). Het aantal in het ziekenhuis opgenomen en overleden COVID-19 patiënten is een – vermoedelijk lichte – onderschatting van het werkelijke aantal opnames en sterfgevallen. Dit komt doordat er geen meldingsplicht geldt voor ziekenhuisopname voor of overlijden aan COVID-19.

Onafhankelijke variabelen

Ons belangrijkste theoretische concept voor het verklaren van de regionale verspreiding van COVID-19 in Nederland in de tweede golf betreft het toebehoren tot een religieuze groep, in het bijzonder moslims en christenen. Voor moslims gebruiken we het percentage van de bevolking per gemeente (van 18 jaar en ouder) dat zich rekent tot de islam, voor christenen het percentage dat zich rekent tot een christelijke kerk.¹³ De gegevens die we gebruiken zijn verzameld in het kader van de Nederlandse enquête naar de beroepsbevolking (EBB), uitgevoerd door het CBS in de periode 2010 tot en met 2015 met ruim 600.000 respondenten. Gemeenten met minder dan 150 respondenten blijven buiten beschouwing (5 van 355 gemeenten).

Controle variabelen

Zoals hierboven vermeld, controleren we voor de intermediaire effecten van leeftijd, gezondheid, opleiding en bevolkingsdichtheid. Leeftijd betreft het percentage van de bevolking per gemeente dat 70 jaar of ouder is. Dit zijn registratiegegevens (1 januari 2019) verzameld door het CBS zonder ontbrekende waarden (n = 355). De gezondheidsfactor betreft het percentage van de bevolking ouder dan 18 jaar met overgewicht per gemeente. Deze gegevens zijn afkomstig uit het landelijk representatieve onderzoek ‘Gezondheidsmonitor 2016’ van het CBS. Gegevens van twee gemeenten ontbreken (n = 353). Opleiding betreft het percentage van de beroepsbevolking tussen de 15 en 75 jaar met ten hoogste een VMBO-T opleiding per gemeente. De gegevens zijn een gemiddelde voor de jaren 2015-2019, afkomstig van het CBS-onderzoek ‘Maatstaven gemeentefonds: Sociaal domein’ en zonder

ontbrekende waarden ($n=355$). Tot slot, bevolkingsdichtheid betreft het aantal inwoners per km^2 per gemeente; deze registratiegegevens (1 januari 2020) van het CBS hebben geen ontbrekende waarden ($n = 355$).

Analyse

Onze analyses betreffen 350 gemeenten met gegevens voor alle afhankelijke en onafhankelijke variabelen. We beschouwen eerst de bivariate relaties tussen alle variabelen, voordat we met behulp van regressieanalyse nagaan welke variabelen het sterkst samenhangen met het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten per gemeente. In deze (lineaire) regressieanalyse nemen we eerst alleen onze factor religie op: het percentage moslims en christenen per gemeente (model 1). Vervolgens (model 2) controleren we voor onze intermediaire variabelen leeftijd (percentage 70-plussers), gezondheid (percentage inwoners met overgewicht), opleiding (percentage laag opgeleid) en bevolkingsdichtheid (inwoners per km^2). Zo kunnen we nagaan of, en in welke mate, een eventueel verband tussen religieuze achtergrond en het aantal ziekenhuisopnames mede toe te schrijven is aan de invloed van andere factoren.

Resultaten

Wanneer we allereerst de correlaties bezien (Tabel 1), dan zijn die in lijn met de door ons geformuleerde hypothesen. Aan het begin van de tweede golf gaat een hoger percentage moslims in een gemeente samen met een hoger aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten en een hoger percentage christenen met een lager aantal opnames.

Tabel 1. Correlaties (Pearson's r) afhankelijke (het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten tussen 6 juli en 2 november per 100.000 inwoners per gemeente) en onafhankelijke variabelen

	percentage moslims	percentage christenen	percentage 70-plussers	percentage met overgewicht	percentage laagopgeleid	bev.dichtheid (inw. per km ²)
ziekenhuisopnames	0,393**	- 0,157**	- 0,102	- 0,015	0,068	0,320**
percentage moslims		- 0,366**	- 0,370**	- 0,097	- 0,158**	0,621**
percentage christenen			0,076	0,140**	0,383**	- 0,388**
percentage 70-plussers				0,136*	- 0,028	- 0,333**
percentage met overgewicht					0,537**	- 0,222**
percentage laagopgeleid						- 0,293**
bev.dichtheid (inw. per km ²)						

** $p < .01$; * $p < .05$.

Ook de bevolkingsdichtheid van een gemeente kent een significante correlatie met het aantal ziekenhuisopnames met meer opnames naarmate de stedelijkheid toeneemt. We vinden echter geen correlaties tussen het percentage 70-plussers, het percentage mensen met overgewicht en het percentage laagopgeleiden per gemeente en het aantal ziekenhuisopnames.¹⁴ Opvallend is verder dat van alle significante correlaties, het percentage moslims het sterkst samenhangt met het aantal ziekenhuisopnames. De vraag is echter of de samenhang tussen religieuze achtergrond en ziekenhuisopnames blijft bestaan als we controleren voor andere factoren. Tabel 2, waarin we de resultaten van de regressieanalyse presenteren, geeft antwoord op deze vraag.

Tabel 2. Lineaire regressie analyse (β 's) van het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten tussen 6 juli en 2 november per 100.000 inwoners per gemeente

	model 1	model 2
percentage moslims	0,388***	0,272***
percentage christenen	- 0,015	0,039
percentage 70-plussers		- 0,011
percentage met overgewicht		0,088
percentage laagopgeleid		- 0,069
bevolkingsdichtheid (inw. per km ²)		0,208**
verklaarde variantie	15,5%	18,5%
aantal gemeenten	350	350

*** $p < .001$; ** $p < .01$; * $p < .05$.

Wat het percentage moslims betreft, bevestigt de regressieanalyse (Tabel 2, model 1) de resultaten van de bivariate analyse (Tabel 1): hoe hoger het percentage moslims in een gemeente, hoe hoger het aantal ziekenhuisopnames. Ook na controle van de mogelijke effecten van de gemeentelijke percentages 70-plussers, inwoners met overgewicht, laagopgeleiden en van de bevolkingsdichtheid op het aantal ziekenhuisopnames (Tabel 2, model 2) blijft het effect van het percentage moslims bestaan. Van al deze controlevariabelen heeft alleen de bevolkingsdichtheid invloed op het aantal ziekenhuisopnames: hoe hoger de mate van stedelijkheid hoe hoger het aantal ziekenhuisopnames. Tevens zorgt vooral deze controlevariabele voor een reductie van 30 procent van het effect van het percentage moslims per gemeente op het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten (de β neemt af van 0,388 tot 0,272). We kunnen dus zeggen, dat het percentage moslims per gemeente een effect heeft op het aantal ziekenhuisopnames, en dat dit deels komt doordat moslims in meer verstedelijkte gebieden wonen.¹⁵ Desalniettemin blijft ook in het tweede model het effect van het percentage moslims significant op het hoogste niveau. Ondanks de opname van verschillende controlevariabelen blijft een onafhankelijk, rechtstreeks effect van het percentage moslims op het aantal ziekenhuisopnames bestaan. Dit is een duidelijke bevestiging van onze eerste hypothese.

De resultaten van de bivariate analyse betreffende het aantal christenen worden echter niet door de regressieanalyse bevestigd. De negatieve samenhang tussen het percentage christenen in een gemeente en het aantal ziekenhuisopnames is in de regressieanalyse verdwenen. Dit is al het geval in model 1 van Tabel 2, met controle voor het percentage moslims per gemeente. Dit impliceert dat de negatieve correlatie in Tabel 1 – meer christenen gaat samen met minder ziekenhuisopnames – komt doordat christenen vooral in gemeenten wonen waar in verhouding weinig moslims wonen. Dit betekent dat onze tweede hypothese wordt verworpen: een hoger percentage christenen in een gemeente draagt in de tweede golf *niet* bij tot minder ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten.

Een robuustheidsanalyse met als afhankelijke variabele het aantal overleden COVID-19 patiënten laat enigszins vergelijkbare resultaten zien (zie Bijlage Tabel 4). Er is ook nu een significant effect van het percentage moslims in een gemeente, een effect dat weliswaar kleiner is dan bij het aantal ziekenhuisopnames, en het effect van het percentage christenen is wederom niet-significant.

Discussie

Mede naar aanleiding van berichten in de media, dat bij aanvang van de tweede golf vooral mensen met een niet-westerse migratieachtergrond op de IC werden opgenomen, zijn we in deze bijdrage op zoek gegaan naar een mogelijk verband tussen religieuze achtergrond en de verspreiding van het COVID-19 virus in Nederland. Niet-westerse migranten zijn doorgaans immers religieuzer dan mensen met een westerse migratieachtergrond of Nederlanders van geboorte, hetgeen suggereert dat er een verband kan zijn tussen religieuze achtergrond en de verspreiding van COVID-19. Zodoende stond in deze bijdrage de volgende vraag centraal: *In welke mate draagt het behoren tot een religieuze groep ook bij het begin van de tweede golf bij aan de spreiding van het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten in Nederland?* Een vraag die we nu als volgt kunnen beantwoorden. Naast de invloed van de factor bevolkingsdichtheid draagt ook het hebben van een islamitische achtergrond bij aan het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten. Hoe moeten we dit resultaat interpreteren?

Het is allereerst van belang om te benadrukken, dat naast het aantal moslims in een gemeente, bevolkingsdichtheid bij aanvang van de tweede golf dus eveneens een belangrijke factor is als het gaat om het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten. Zo laat onze bivariate analyse zien (Tabel 1), dat er een positieve samenhang is tussen het aantal inwoners per km² per gemeente en het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten per gemeente (Pearson's r is 0,320). Dit is een logisch verband. Mensen die woonachtig zijn in dichtbevolkte gebieden lopen nu eenmaal meer risico om besmet te raken. Daarnaast bevestigt deze analyse het eerdere beeld van het CBS (2006, 39), dat veel moslims in dichtbevolkte gebieden wonen. Tabel 1 laat immers ook zien, dat er een zeer sterke, positieve samenhang is tussen bevolkingsdichtheid en het percentage moslims per gemeente (Pearson's r is 0,621), terwijl de samenhang met het percentage christenen sterk negatief is (Pearson's r is - 0,388). Dit betekent, zoals we hierboven reeds hebben aangegeven, dat het positieve effect van het aantal moslims per gemeente op het aantal ziekenhuisopnames voor een deel is toe te schrijven aan het feit dat moslims in meer dichtbevolkte gemeenten wonen. Net zoals het zwakke, negatieve effect van het percentage christenen deels is toe te schrijven aan het feit dat zij in minder dichtbevolkte gebieden wonen (met weinig moslims).

Bevolkingsdichtheid is dus bij aanvang van de tweede golf een belangrijke factor als het gaat om het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten in Nederland. Maar zoals uit onze regressieanalyse ook blijkt (Tabel 2), kan

het effect van het percentage moslims niet volledig worden verklaard doordat moslims in meer dichtbevolkte gebieden wonen. Aldus tonen onze analyses tevens een onafhankelijk, rechtstreeks effect van het aantal moslims in een gemeente op het aantal ziekenhuisopnames in die gemeente.

Als het gaat om de spreiding van het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten in Nederland doet het aantal moslims in een gemeente er dus toe. We dienen hierbij nog wel te benadrukken dat onze analyses op gemeenteniveau zijn uitgevoerd en we dus geen rechtstreeks verband op individueel niveau hebben vastgesteld tussen moslim zijn en opgenomen worden in het ziekenhuis als gevolg van een besmetting met COVID-19. Toch wijzen onze macro-analyses wel in die richting. Maar waarom is dit zo? Op basis van recent onderzoek van het SCP, waaruit blijkt dat een substantieel deel van de moslims in Nederland op een zekere afstand tot de samenleving staat en ook minder vertrouwen heeft in de politiek (Huijnk 2015b), hebben we in onze theoretische paragraaf het vermoeden geuit dat moslims hierdoor wellicht minder geneigd zijn om de door de overheid afgekondigde maatregelen op te volgen. Uiteraard kunnen we op basis van onze resultaten niet zeggen of dit ook echt zo is. Onze resultaten laten enkel een samenhang zien tussen het aantal moslims en het aantal ziekenhuisopnames in een gemeente, maar ze tonen niet het onderliggend verband. Onze verwijzing naar de afstand van moslims tot de Nederlandse samenleving is dus slechts een theoretische interpretatie van de gevonden samenhang. Maar naar ons idee is dit wel een interpretatie met een zekere mate van plausibiliteit.

Dat een substantieel deel van de moslims in Nederland vooral op de eigen etnische groep is georiënteerd en minder op de samenleving als geheel is overigens geen intrinsiek kenmerk van de islam als zodanig. In een seculiere samenleving, zoals de Nederlandse, kunnen religieuze groepen enkel 'overleven' door het construeren en benadrukken van een eigen, subculturele identiteit (Smith 1999; Vermeer & Scheepers 2017); een identiteit die duidelijk aangeeft waar de groep voor staat en die de groep onderscheidt van de *mainstream*. Succesvolle religieuze groepen benadrukken het verschil met de buitenwereld, de *outgroup*, om zo de banden tussen de eigen leden, de *in-group*, te versterken. Hiertoe is het van belang dat religieuze groepen beschikken over heldere *identity markers* die zowel uitdrukking geven aan de eigenheid van de groep als aan het verschil met andere groepen en de omringende seculiere samenleving. Voorbeelden van zulke *identity markers* zijn het huldigen en benadrukken van bepaalde orthodoxe geloofsovertuigingen en morele opvattingen, het benadrukken van bepaalde religieuze praktijken en/of het als zondig bestempelen van bepaalde seculiere gedragingen.

Tegen deze achtergrond bezien, is het niet verwonderlijk dat De Hart (2014, 59-65; 84-86) constateerde dat christenen in Nederland, en dan met name jongere christenen, ofwel de kerk verlaten ofwel steeds kerkser en orthodoxer worden. Het innemen van een zekere afstand tot de samenleving is dus niet typisch voor moslims. Ook leden van sommige meer orthodoxe, christelijke kerken staan ten minste op een zekere culturele afstand tot de samenleving, zoals het SCP ook aangeeft (Huijnk 2015a, 47). Een treffend voorbeeld hiervan, waar we in noot 6 al naar verwezen, is de controversie die in Nederland ontstond nadat de Hersteld Hervormde Kerk in Staphort op zondag 4 oktober drie drukbezochte vieringen hield. Frequent kerkbezoek is voor de leden van de Hersteld Hervormde Kerk een belangrijke *identity marker* en pas na grote maatschappelijke druk gaf het breed moderamen van de Hersteld Hervormde Kerk het advies om gehoor te geven aan de maatregelen van de overheid en het aantal kerkgangers te beperken. Tegen deze achtergrond zou het interessant zijn om in onze analyses een onderscheid te maken tussen orthodoxe christenen en meer vrijzinnige of *mainstream* christenen. We zouden dan na kunnen gaan of er, conform onze redenering, in gemeenten met relatief veel orthodoxe christenen ook sprake is van een hoger aantal ziekenhuisopnames. Helaas is het in de CBS-data die wij gebruiken niet mogelijk om de orthodoxe christenen als een aparte categorie te definiëren (zie noot 13).

Voor orthodoxe religieuze groepen is het innemen van een zekere afstand tot de samenleving zodoende een soort religieuze overlevingsstrategie. Moslims verschillen hierin niet van bepaalde orthodoxe, christelijke groepen. Maar wat het overgrote deel van de moslims in Nederland wel onderscheidt van bepaalde orthodoxe christenen, is hun etnische achtergrond. De meeste moslims hebben een migratieachtergrond waardoor hun religie nog belangrijker wordt als een bron van identiteit en eigenwaarde, hetgeen hun oriëntatie op de eigen groep verder versterkt (Bruce 2002, 34-36). Zodoende is de afstand van moslims tot de Nederlandse samenleving als het ware tweeledig. Net zoals dat bij sommige orthodoxe, christelijke groepen het geval is, staan moslims allereerst op afstand van de overwegend seculiere, Nederlandse samenleving vanwege hun sterkere religieuze identificatie, maar anders dan orthodoxe christenen staan moslims ook op afstand vanwege hun migratieachtergrond. Het is dan deze mix van een sterkere religieuze identificatie met een migratieachtergrond die maakt dat de afstand van moslims tot de Nederlandse samenleving dusdanig is, zo vermoeden wij althans, dat allerlei overheidsmaatregelen wellicht minder worden gehoord en opgevolgd met meer ziekenhuisopnames tot gevolg. We zijn daarom ook nog nagegaan of het percentage mensen met een niet-westerse migratieachtergrond per gemeente

van invloed is op het aantal ziekenhuisopnames en dat blijkt inderdaad zo te zijn. Helaas kunnen we beide variabelen, het percentage moslims en het percentage niet-westerse migranten, vanwege hun zeer sterke onderlinge samenhang (*Pearson's r* is 0,82) niet tegelijkertijd in de regressieanalyse opnemen. We kunnen dus niet nagaan wat het relatieve effect is van het hebben van een islamitische achtergrond ten opzichte van het hebben van een niet-westerse migratieachtergrond.

Conclusie

Onze analyses tonen zonder meer aan, dat er een onafhankelijk, rechtstreeks effect is van het relatieve aantal moslims in een gemeente op het aantal ziekenhuisopnames van COVID-19 patiënten. Net zoals tijdens de eerste golf het geval was, doet religie er dus ook toe bij aanvang van de tweede golf. Maar waar religie tijdens de eerste golf zowel direct als indirect van invloed was op het aantal ziekenhuisopnames, is er bij aanvang van de tweede golf, naar ons idee, hoofdzakelijk sprake van een indirect effect. Het gaat nu niet meer om het directe effect van het bezoeken van religieuze diensten als bron van besmetting, maar om het indirecte effect van het behoren tot een religieuze groep, eventueel in combinatie met het hebben van een niet-westerse migratieachtergrond, dat maakt dat mensen op een zekere afstand tot de Nederlandse samenleving komen te staan en daardoor wellicht minder gehoor geven aan de coronamaatregelen van de overheid.

Of deze theoretische interpretatie van het statistisch verband tussen het percentage moslims in een gemeente en het percentage ziekenhuisopnames klopt, kunnen we, zoals hierboven reeds aangegeven, niet met zekerheid zeggen. Andere theoretische interpretaties van het door ons geconstateerde verband hebben immers ook een zekere mate van plausibiliteit. Zo is het niet ondenkbaar dat een geringere taalbeheersing, waardoor een deel van de moslims wellicht niet alle informatie omtrent overheidsmaatregelen goed begrijpen, kindertal, waarbij een groter aantal kinderen bij moslims via scholen kan leiden tot een grotere kans op besmetting, of bezoekcultuur, waarbij bezoek vanwege hechtere familierelaties minder snel wordt afgezegd, deels ook het door ons gevonden effect van het relatieve aantal moslims in een gemeente op het aantal ziekenhuisopnames zou kunnen verklaren. Uiteraard zouden we deze alternatieve interpretaties graag willen toetsen. We beschikken echter op gemeenteniveau niet over data omtrent taalbeheersing, kindertal of bezoekcultuur uitgesplitst naar moslims en niet-moslims die een dergelijke toetsing

mogelijk maken. Dit laat echter onverlet, dat het voor het terugdringen van het aantal besmettingen zeer dienstig kan zijn wanneer de overheid bij het communiceren van allerlei maatregelen samenwerking zoekt met moskeeën en moslim- en migrantenorganisaties. Dit is van belang om zo ook groepen op een zekere afstand tot de Nederlandse samenleving te bereiken en het draagvlak voor de coronamaatregelen te vergroten.

Noten

- 1 Zie: <https://www.vpro.nl/argos/media/dagboek-van-een-ic-chef.html>.
- 2 De drie grootste steden in de Randstad, Amsterdam, Rotterdam en Den Haag, waar de tweede golf zich als eerste openbaarde, kennen ook een relatief hoge concentratie moslims van minstens 10 procent van de bevolking en ook in andere gemeenten in de Randstad is het percentage moslims relatief hoog (Schmeets 2016, 10).
- 3 Zie: <https://www.tagesspiegel.de/politik/sehr-dynamisches-geschehen-mehr-als-40-menschen-infizieren-sich-bei-gottesdienstbesuch-in-frankfurt-am-main/25854262.html>.
- 4 Dat de Biblebelt tijdens de eerste golf gekenmerkt werd door een relatief hoog aantal besmettingen en ziekenhuisopnames werd ook opgemerkt in de media. Zie bijvoorbeeld: <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/het-coronavirus-verspreidt-zich-razend-snel-op-een-deel-van-de-biblebelt-b7dc7d01/>
- 5 Zie bijvoorbeeld de maatregelen die de Nederlandse bisschoppen hebben genomen om de verspreiding van het virus tegen te gaan (<https://www.rkkerk.nl/dossiers/dossier-coronavirus/>, geraadpleegd op 5 november 2020) of het protocol dat de PKN hanteert (<https://www.protestantsekerk.nl/verdieping/protocol-kerkdiensten-en-andere-kerkelijke-bijeenkomsten/>, geraadpleegd op 5 november 2020).
- 6 Uiteraard zijn er ook uitzonderingen geweest, die vooral de kleinere orthodoxe kerken betreffen. Zo hield de Hervormde Kerk in Staphorst op zondag 4 oktober drie drukbezochte vieringen. Dit leidde tot grote maatschappelijke verontwaardiging, waarna het breed moderamen van de Hersteld Hervormde Kerk alsnog het advies gaf om gehoor te geven aan de door de overheid afgekondigde maatregelen. Zie: <https://www.hersteldhervormdekerk.nl/hhk/nieuws/update-advies-erediensten-en-corona>. Overigens zou het nog steeds interessant zijn om na te gaan of kerkgang ook tijdens de tweede golf een effect heeft gehad op het aantal ziekenhuisopnames. Helaas is dit niet mogelijk, omdat we niet beschikken over data betreffende de kerkgang per gemeente in de periode juni – oktober 2020.
- 7 Ook het CBS (2006) constateerde al eerder dat actief gelovige, lees islamitische, Turkse en Marokkaanse Nederlanders meer gericht zijn op de eigen groep en minder op de Nederlandse samenleving.
- 8 Het LISS panel (Langlopende Internet Studies voor de Sociale wetenschappen) bestaat uit ongeveer 5.000 huishoudens in Nederland die verschillende keren per jaar bevraagd worden over allerlei maatschappelijke onderwerpen en persoonlijke overtuigingen. Zie: <https://www.website.lisspanel.nl/>.
- 9 We controleren niet voor geslacht, omdat de man-vrouw verdeling in de meeste gemeenten vrijwel gelijk is. Het effect van het relatieve aantal moslims of christenen op het relatieve aantal ziekenhuisopnames kan dus niet beïnvloed worden doordat in sommige gemeenten het relatieve aantal mannen of vrouwen veel hoger of lager is.

- 10 De RIVM-statistieken van alle data vanaf 27 februari 2020 en alle gemeenten worden onder meer aangeboden op: <https://nlcovid-19-esrinl-content.hub.arcgis.com/datasets/covid-19-historische-gegevens-rivm-vlakken?selectedAttribute=Datum>.
- 11 Alle CBS-data zijn te vinden op Statline: <https://opendata.cbs.nl/statline/#/CBS/nl/navigatieScherm/thema?themaNr=4440>.
- 12 Het RIVM hanteert 6 juli als de begindatum voor de tweede golf in haar wekelijkse update van de epidemiologische situatie (Zie Weekrapportage 3 november: <https://www.rivm.nl/documenten/wekelijkse-update-epidemiologische-situatie-covid-19-in-nederland>). Wij hanteren 2 november als einddatum voor onze onderzoeksperiode, omdat dit de datum is met het hoogste aantal ziekenhuisopnames aan het begin van de tweede golf; namelijk 2.820 (<https://www.stichting-nice.nl/covid-19-op-de-zkh.jsp> en <https://www.stichting-nice.nl/covid-19-op-de-ic.jsp>).
- 13 Het CBS hanteert hiertoe de '1-trapsvraag': Tot welke kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering rekent u zichzelf? Aan de respondenten worden de volgende antwoordcategorieën voorgelegd: rooms-katholiek, gereformeerd, Nederlands hervormd, PKN, islam, hindoe, boeddhist, jood en andere gezindte. Katholiek, gereformeerd, Nederlands hervormd, PKN en andere gezindte (met veel evangelische en pinkster christenen; hindoes, joden en boeddhisten vallen hier niet onder, zij vormen in de CBS-data aparte categorieën) vormen samen de christenen.
- 14 Daarnaast heeft het percentage moslims een negatieve correlatie met het percentage laagopgeleid en het percentage christenen heeft hiermee juist een positieve correlatie. Dit duidt er op dat gemeenten met relatief veel laagopgeleiden vaak liggen in 'rurale' regio's met in verhouding veel christenen terwijl moslims vooral in steden wonen waar ook veel hoogopgeleiden wonen.
- 15 Een additionele 'mediatie-analyse' met het statistiekprogramma *Process* laat zien dat dit intermediaire effect inderdaad significant is. De andere veronderstelde intermediaire effecten zijn dit niet.

Literatuur

Bekkers, R. & Th. Schuyt (2008),

And Who is your Neighbour? Explaining Denominational Differences in Charitable Giving and Volunteering in the Netherlands, in: *Review of Religious Research*, 62 (3), 315-335. <http://www.jstor.org/stable/20447529>.

Bruce, S. (2002),

God is Dead. Secularization in the West, Oxford: Blackwell.

CBS (2006),

Religie aan het begin van de 21^{ste} eeuw, Den Haag/Heerlen: CBS.

Ebrahim, S.H. & Z.A. Memish (2020),

COVID-19 – The role of mass gatherings, in: *Travel Medicine and Infectious Disease*, 34. <https://doi.org/10.1016/j.tmaid.2020.101617>.

Hart, J. de (2014),

Geloven binnen en buiten verband. Godsdiensstige ontwikkelingen in Nederland, Den Haag: SCP.

- Huijnk, W. (2015a),
Groepen op afstand: conceptualisering, in: Huijnk, W., J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*, Den Haag: SCP, 38-47.
- Huijnk, W. (2015b),
Sociaal-culturele categorieën: migranten op afstand, in: Huijnk, W., J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*, Den Haag: SCP, 73-108.
- Huijnk, W. (2018),
De religieuze beleving van moslims in Nederland. Diversiteit en verandering in beeld, Den Haag: SCP.
- Quadri, S.A. (2020),
COVID-19 and religious congregations: Implications for spread of novel pathogens, in: *International Journal of Infectious Diseases*, 96, 219-221. <https://doi.org/10.1016/j.ijid.2020.05.007>.
- Riesbrodt, M. (2010),
The promise of salvation. A theory of religion, Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmeets, H. (2016),
De religieuze kaart van Nederland, 2010-2015, Den Haag/Heerlen: CBS.
- Schmeets, H. (2018),
Wie is religieus, en wie niet?, Den Haag/Heerlen: CBS.
- Smith, C. (1999),
American Evangelicalism. Embattled and Thriving, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, C. (2017),
Religion. What it is, How it works, and Why it matters, Princeton: Princeton University Press.
- Stefan, N., A.L. Birkenfeld, M.B. Schulze, & D.S. Ludwig (2020),
Obesity and impaired metabolic health in patients with COVID-19, in: *Nature Reviews Endocrinology*, 16, 341-342. <https://doi.org/10.1038/s41574-020-0364-6>.
- Vermeer, P. & P. Scheepers (2017),
Umbrellas of Conservative Belief. Explaining the Success of Evangelical Congregations in the Netherlands, in: *Journal of Empirical Theology*, 30 (1), 1-24. <https://doi.org/10.1163/15709256-12341352>.
- Vermeer, P. & P. Scheepers (2018),
Committed Believers: Determinants of the Organizational Commitment of Dutch Evangelicals, in: *Journal of Religion in Europe*, 11 (4), 291-326. <https://doi.org/10.1163/18748929-01104002>.

Vermeer, P. & P. Scheepers (2019),

Bonding or Bridging? Volunteering Among the Members of Six Thriving Evangelical Congregations in the Netherlands, in: *Voluntas*, 30 (5), 962-975. <https://doi.org/10.1007/s11266-019-00160-1>.

Vermeer, P. & J. Kregting (2020),

Religion and the Transmission of COVID-19 in the Netherlands, in: *Religions*, 11, 393. <https://doi.org/10.3390/rel11080393>.

Bijlage

Tabel 3: Vertrouwen in maatschappelijke instituties, gemiddelde op schaal van 0 (helemaal geen vertrouwen) tot en met 10 (volledig vertrouwen) (LISS 2020)

	christen	rest	sign.
regering	5,66	5,30	***
parlement	5,73	5,40	***
politici	4,96	4,59	***
democratie	6,58	6,40	**
rechtstelsel	6,46	6,27	**
politie	6,78	6,54	***
media	4,94	4,86	n.s.
n	1.190	3.553	

*** p<.001; **p<.01; *p<.05.

Tabel 4: Lineaire regressie analyse (β 's) aantal overleden COVID-19 patiënten tussen 6 juli en 2 november per 100.000 inwoners per gemeente

	model 1	model 2
percentage moslims	0,167**	0,166*
percentage christenen	-0,029	0,044
percentage 70-plussers		0,141*
percentage met overgewicht		0,051
percentage laagopgeleid		-0,134
bevolkingsdichtheid (inw. per km ²)		0,103
verklaarde variantie	3,2%	7,0%
aantal gemeenten	350	350

*** p<.001; **p<.01; *p<.05.

Kerk, staat en religieonderwijs

Leni Franken*

Summary

In Belgium and in the Netherlands, religious education (RE) in state schools as well as in faith-based schools is organized by the (recognized) religious communities/schools and not by the state. Although RE is in both countries largely secularized and pluralized, it is officially organized in a denominational way. This is different in Scandinavia and in the UK, where the state is responsible for RE which is, accordingly, non-denominational. Also in France and in Luxembourg is the situation different, as RE is no part of the state school curriculum in these nations. In this contribution, I will illustrate how these different RE models are largely influenced by different church-state relations. In order to do so, I will make a distinction between (1) Lutheran and Anglican nations (non-denominational and non-confessional RE); Roman-Catholic nations with a strict separation between church and state (no RE as a separate school subject); and Roman-Catholic and mixed (Catholic + Lutheran/Calvinist) nations with a regime of 'mutual independence' between church and state (denominational and often also confessional RE). In a final part, I will illustrate how both in Belgium and in the Netherlands RE policy can change in a more pragmatic way, without institutional changes of their respective church-state regimes. Therefore three strategies are mentioned: (1) denominational and non-confessional RE; (2) a core curriculum RE; and (3) creative constitutional interpretations.

1. Inleiding

Lange tijd was religieonderwijs op de openbare scholen in Europa overwegend christelijk. Onder meer door de secularisering en toenemende diversiteit is dit *mono-confessionele* model in verschillende landen geëvolueerd naar een *multi-confessioneel* model: naast christelijk godsdienstonderwijs wordt er ook onderwijs in andere – door de overheid erkende – religies en niet-confessionele levensbeschouwingen aangeboden. Dat is bijvoorbeeld

* Leni Franken is als onderwijsbegeleider verbonden aan het Centrum Pieter Gillis, Universiteit Antwerpen, België.

het geval op de openbare scholen in Nederland en België. Daarnaast zijn een aantal landen overgeschakeld op *niet-confessioneel* religieonderwijs: zo heeft het luthers godsdienstonderwijs op de openbare scholen in Noorwegen en Zweden plaatsgemaakt voor niet-confessioneel onderwijs over diverse levensbeschouwingen en werd het anglicaans godsdienstonderwijs op openbare scholen in het Verenigd Koninkrijk vervangen door een algemeen vormend vak over diverse levensbeschouwingen. Tot slot zijn er ook een aantal landen (Frankrijk en Luxemburg) waar godsdienstonderwijs – hetzij confessioneel, hetzij niet-confessioneel – niet langer als apart schoolvak op het curriculum van de openbare school staat.

In deze bijdrage bespreek ik hoe deze drie evoluties verklaard kunnen worden vanuit de respectievelijke kerk-staat verhoudingen in de betreffende landen. Omdat deze kerk-staat verhoudingen vaak grondwettelijk verankerd zijn, is het niet altijd eenvoudig om het beleid inzake levensbeschouwelijk onderwijs te wijzigen zonder deze verhoudingen (en dus vaak ook de grondwet) te wijzigen. Dit is één van de redenen waarom er in een aantal landen, waaronder België en Nederland, eerder pragmatisch wordt omgegaan met het levensbeschouwelijk onderwijs op school en er gezocht wordt naar alternatieven die beter tegemoet komen aan de levensbeschouwelijk gekleurde schoolpopulatie, zonder daarbij verregaande institutionele wijzigingen door te voeren.

Deze bijdrage richt zich hoofdzakelijk op het religieonderwijs op *openbare* scholen.¹ Echter, wanneer wordt ingezoomd op België en Nederland wordt er, gezien het grote aantal bijzondere scholen² daar, ook aandacht besteed aan het bijzonder onderwijs en de manier waarop daar met religieonderwijs wordt omgegaan. De tekst is als volgt opgebouwd: in een eerste luik (§2) wordt ingegaan op de vrijheid van onderwijs in België en Nederland en op de gevolgen hiervan voor de organisatie van levensbeschouwelijke vakken op bijzondere en openbare scholen. Vervolgens (§3) bespreek ik drie manieren waarop religieonderwijs op de openbare school in diverse Europese landen wordt georganiseerd en illustreer ik hoe deze drie types van religieonderwijs schatplichtig zijn aan drie verschillende kerk-staat modellen (§4). In §5 en §6 keer ik weer terug naar België en Nederland en bespreek ik hoe daar, binnen het bestaande kerk-staat systeem en binnen de marges van de vrijheid van onderwijs, op een pragmatische manier wordt omgegaan met het religieonderwijs op school.

2. Vrijheid van onderwijs en godsdienstlessen in België en Nederland

In een liberale democratie heeft ieder mens recht op onderwijs en hebben ouders het recht hun kinderen “van die opvoeding en van dat onderwijs te verzekeren, die overeenstemmen met hun eigen godsdienstige en filosofische overtuigingen” (EVRM, art. 2 protocol 1). Om dit recht niet enkel *formeel* maar ook *substantieel* mogelijk te maken, zetten zowel België als Nederland sterk in op de vrijheid van onderwijs: in beide landen is die vrijheid niet alleen grondwettelijk verankerd³, maar worden ‘vrije’ of ‘bijzondere’ scholen en ‘officiële’ of ‘openbare’ scholen op gelijke basis door de overheid gefinancierd. Dit heeft ertoe geleid dat zowel in België als in Nederland het onderwijs verzuild is georganiseerd en de meeste onderwijsverstrekkers er behoren tot het bijzondere of vrije net.⁴

Bijzondere scholen worden onder meer gekenmerkt door de vrijheid van *stichting* (het oprichten van een school ligt niet enkel bij de overheid, maar kan ook liggen bij privaatrechtelijke rechtspersonen zoals levensbeschouwelijke groeperingen); de vrijheid van *richting* (bijzondere scholen hebben het recht om in het onderwijs uitdrukking te geven aan hun levensbeschouwelijke, ideologische en/of pedagogische overtuiging, terwijl openbare scholen gebonden zijn aan neutraliteit)⁵; en de vrijheid van *inrichting* (bijzondere scholen zijn vrij te kiezen voor een eigen onderwijskundig of pedagogisch concept of voor een eigen rechtsvorm zoals een stichting of vereniging).⁶

Om de vrijheid van *richting* in de verf te zetten, kunnen bijzondere scholen onder meer confessioneel godsdienstonderwijs aanbieden. Zo volgen alle leerlingen in het katholiek onderwijs in België het vak ‘Rooms-katholieke’ godsdienst, dat 2 tot 3 uur op het curriculum staat. In de Vlaamse Gemeenschap is de ‘Erkende Instantie Rooms-Katholieke Godsdienst’ verantwoordelijk voor de organisatie en inspectie van dit vak, de leerplannen (die hetzelfde zijn op alle scholen, openbaar en bijzonder), het lesmateriaal en de aanstelling van lesgevers. Deze moeten niet alleen over het juiste diploma beschikken, maar moeten ook gedoopt zijn en een mandaat (*missio*) van de kerk krijgen. In de Franse en Duitse Gemeenschappen is het systeem gelijkaardig.⁷

Ook in Nederland hebben bijzondere scholen de vrijheid om godsdienstlessen aan te bieden. Anders dan in België, gaat het er echter minder gecentraliseerd, en bijgevolg ook gediversifieerder, aan toe. Zo is het verzuilde onderwijsmodel *op zich* al erg gevarieerd: naast de katholieke en openbare scholen zijn bijvoorbeeld ook protestants-christelijke scholen en andere bijzondere scholen, waaronder een toenemend aantal islamitische scholen,

belangrijke spelers in het onderwijsveld. Bovendien kunnen scholen die officieel tot 'dezelfde' onderwijsverstrekker (bv. katholiek; protestants-christelijk) worden gerekend, heel divers zijn. Dit alles vertaalt zich onder meer in een uiteenlopend aanbod van religieonderwijs: conform de vrijheid van richting kunnen bijzondere scholen ervoor kiezen om sterk in te zetten op de religieuze socialisatie van leerlingen en hiertoe kunnen ze godsdienstonderwijs op een traditionele en confessionele manier aanbieden. Dit gebeurt onder meer in gereformeerde en islamitische scholen. Maar bijzondere scholen kunnen er eveneens voor kiezen om een zo divers mogelijk leerlingenpubliek aan te spreken en hiertoe het confessionele minder of niet te benadrukken. Op deze seculariseringstendens van het godsdienstonderwijs, die we onder meer in katholieke scholen terugvinden, zal ik verderop terugkomen.

Wat het openbaar onderwijs betreft, zien we eveneens dat er in België en Nederland ruimte is voor levensbeschouwing op school: hoewel openbare scholen in beide landen 'neutraal' dienen te zijn en dus geen voorkeur mogen hebben voor een bepaalde levensbeschouwing of religie, is het mogelijk om er godsdienstig of humanistisch onderwijs te volgen. In België is dit zelfs grondwettelijk vastgelegd: conform art. 24, §1 zijn officiële scholen er immers verplicht om onderwijs in de erkende erediensten en in de niet-confessionele zedenleer aan te bieden. Dit betekent dat leerlingen momenteel kunnen kiezen tussen rooms-katholieke, protestantse, orthodox-christelijke en anglicaanse godsdienst⁸, jodendom, islam, en niet-confessionele zedenleer.^{9 10} Ook in Nederland bestaat de mogelijkheid om levensbeschouwelijk onderwijs te volgen op de openbare school, waar ouders (of leerlingen) kunnen vragen om boeddhistisch, hindoeïstisch, humanistisch, islamitisch, joods, protestants of katholiek vormingsonderwijs. Anders dan in België is deze regulering niet grondwettelijk vastgelegd. Wat beide landen wel gemeen hebben is dat niet de overheid, maar de betreffende (erkende) levensbeschouwelijke instanties verantwoordelijk zijn voor de leerplannen, handboeken en inspectie, en voor de opleiding en benoeming van onderwijsgeevenden. Het levensbeschouwelijk onderwijs wordt er dus op een denominationele – en hierdoor doorgaans ook op een confessionele – manier georganiseerd.¹¹

3. Religieonderwijs in Europa: een vergelijkend perspectief

Onder invloed van de secularisering en toenemende levensbeschouwelijke diversiteit is het hierboven geschetste religieonderwijs de laatste decennia sterk gesecculariseerd en *gepluraliseerd*: naast het van oudsher katholiek en in

Nederland ook protestants-christelijk en gereformeerd godsdienstonderwijs is er steeds meer ruimte gekomen voor onderwijs in andere (door de overheid erkende) religies en/of in het (vrijzinnig) humanisme. In België komt dit pluralisme vooral tot uiting op de officiële scholen, waar ouders/leerlingen verondersteld worden een keuze te maken uit zeven levensbeschouwelijke vakken.¹² In Nederland is dit pluralisme vooral zichtbaar in het bijzonder onderwijs, waar het aanbod van bijzondere scholen gevarieerder is dan in België. Ondanks deze verschillen valt het op dat het religieonderwijs in beide landen principieel nog steeds door de levensbeschouwelijke instanties en/of scholen, en niet door de overheid, wordt georganiseerd. Bovendien lijkt de focus vooral te liggen op *socialisatie in de eigen levensbeschouwing* en dus op onderwijs in en vanuit één specifieke levensbeschouwelijke traditie.

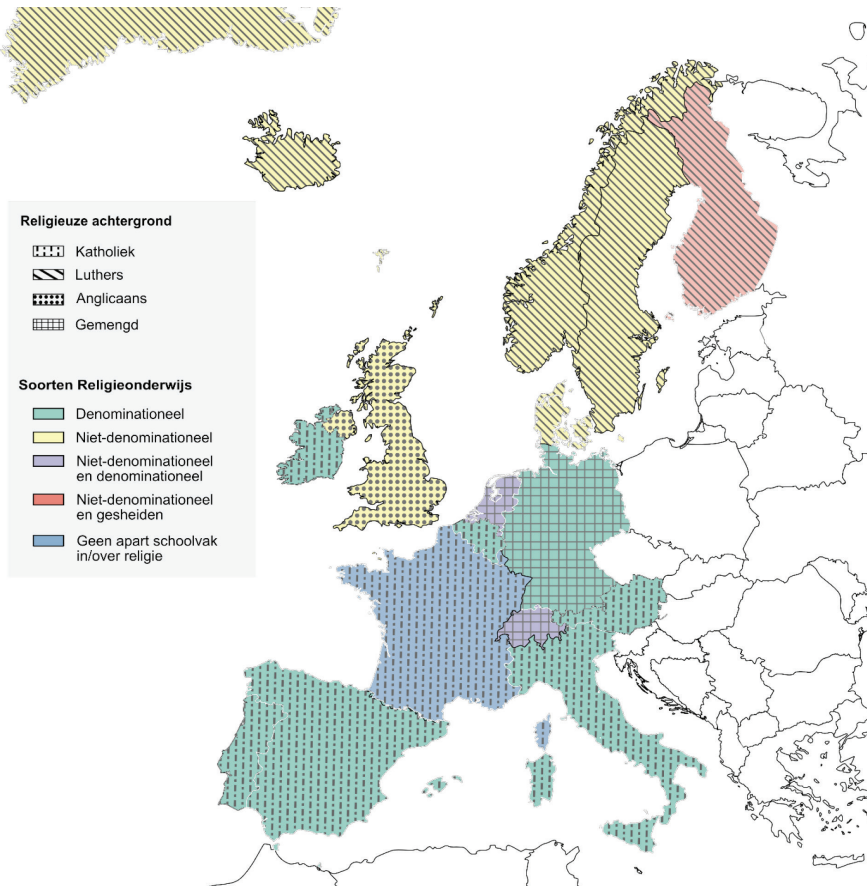
Het kan echter ook anders. Zo is het godsdienstonderwijs sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw in een aantal Scandinavische landen en in het Verenigd Koninkrijk gesecculariseerd: niet de kerk(en), maar de overheid richt dit onderwijs in, stelt de leerplannen op, controleert hand- en werkboeken, voert de inspectie uit, en zorgt voor de opleiding en benoeming van lesgevers. Bovendien is het primaire doel van dit religieonderwijs, dat men in deze landen overigens zowel in openbare als in door de overheid gesubsidieerde bijzondere scholen terug kan vinden¹³, niet langer de socialisatie van een groep gelovigen in één specifieke levensbeschouwing, maar het verwerven van algemene basiskennis over religie ('levensbeschouwelijke geletterdheid'). Hiertoe worden religies niet (langer) vanuit een binnenperspectief, maar vanuit een *buitenperspectief* benaderd en worden leerkrachten niet langer opgeleid in de theologie, maar in de academische studie van de religie of de 'religiewetenschap' (cf. Alberts 2019; Jensen 2019; Kjeldsen 2019).

Tot slot zijn er ook een aantal landen waarin religie/levensbeschouwing niet (langer) als apart vak op het curriculum staat. Het meest gekende voorbeeld is Frankrijk, dat conform het principe van de *laïcité* sinds 1905 geen levensbeschouwelijk onderwijs aanbiedt in het openbaar onderwijs.¹⁴ Sinds 2017 vaart Luxemburg een vergelijkbare koers: in dat jaar werden de vakken 'rooms-katholieke godsdienst' en 'morele opvoeding' in het openbaar onderwijs vervangen door een vak '*Vie et Société*', waarin ook ruimte is voor diverse levensbeschouwingen en hun betekenis voor en impact op de samenleving (cf. Braem 2018). Ook in de gesubsidieerde bijzondere scholen die de leerprogramma's van de openbare scholen volgen, staat dit vak op het curriculum.¹⁵

Wanneer we deze verschillende modellen in vergelijkend perspectief plaatsen, zien we een opvallend patroon terugkeren: in landen met een *katholieke* of *gemengde* (katholieke + protestantse) levensbeschouwelijke achtergrond (met uitzondering van Frankrijk en Luxemburg) wordt religieonderwijs op de openbare school nog steeds autonoom georganiseerd door de katholieke (en in gemengde landen ook protestantse) kerk(en) en wordt het doorgaans op een *confessionele* manier georganiseerd: het gaat, in de woorden van de godsdienstpedagoog Michael Grimmitt (1987), om *education into religion* en niet om *education about religion*. In landen met een lutherse en anglicaanse achtergrond zien we een ander verhaal: daar wordt het godsdienstonderwijs niet langer door de (Lutherse of Anglicaanse) Kerk, maar door de overheid georganiseerd en gaat het niet langer om onderwijs *in* een bepaalde religie, maar om onderwijs *over* diverse levensbeschouwingen.¹⁶

Tot slot zien we in een aantal landen (bv. Nederland en Zwitserland) dat onderwijs *in* en *over* levensbeschouwingen naast elkaar worden aangeboden. Zo zijn alle Nederlandse basisscholen – bijzonder en openbaar – sinds 1985 wettelijk verplicht om leerlingen op een neutrale en objectieve manier te informeren over de belangrijkste geestelijke stromingen in Nederland. Dit kan in principe via een apart vak ‘geestelijke stromingen’, maar gewoonlijk kiezen scholen ervoor om de kennisbasis geestelijke stromingen te integreren in andere vakken (cf. infra). Ook in een aantal Zwitserse kantons worden onderwijs *in* en *over* religie gecombineerd: naast het (vrij recent ingevoerde) verplicht onderwijs *over* levensbeschouwingen kunnen leerlingen op de openbare school er kiezen om (extra-curriculair) onderwijs *in* religie (voornamelijk calvinisme en catholicisme) te volgen. De kaart hieronder (figuur 1) biedt een overzicht van de levensbeschouwelijke achtergrond en het aangeboden religieonderwijs op de openbare scholen in Noord-, Centraal- en Zuid-Europa.¹⁷

Figuur 1. Levensbeschouwelijke achtergrond en religieonderwijs op openbare scholen in Europa¹⁸



4. Kerk, staat en religieonderwijs: drie modellen, drie patronen

Voor de hierboven geschetste evoluties in het religieonderwijs op de openbare scholen zijn er een aantal verklaringen mogelijk. Zo is de Lutherse Kerk (en wat volgt geldt eveneens voor de Anglicaanse Kerk) *theologisch* gezien in het verleden erg ontvankelijk geweest voor bijbelhermeneutiek en godsdienstfenomenologie, wat minder vanzelfsprekend was binnen de Katholieke Kerk. Zowel bijbelhermeneutiek als godsdienstfenomenologie hebben op hun beurt een grote impact gehad op het ontstaan van de academische discipline van de religiewetenschap en het daarop gebaseerde religieonderwijs. Niet toe-

vallig waren de pioniers van de vergelijkende religiewetenschap (bv. Van der Leeuw, Kristensen en Smart) geen katholieken, maar (liberale) protestanten die soelaas zagen in een objectief-wetenschappelijke studie van het fenomeen 'religie'. Daarnaast wijzen we, met de Deense kerkhistorica Mette Buchardt (2015), op het belang van het *culturele protestantisme* en de link ervan met de welvaartsstaat en met uniform, door de overheid georganiseerd religieonderwijs. Tot slot is ook de specifieke kerk-staat verhouding een belangrijke factor (geweest) in de evolutie en organisatie van het religieonderwijs. In wat volgt zal ik mij op deze laatste verklaring focussen. Hiertoe zal ik kort drie kerk-staat regimes en hun impact op het religieonderwijs bespreken. Deze zijn: (1) staatskerk; (2) wederzijdse onafhankelijkheid; en (3) strikte scheiding tussen kerk en staat.

4.1 *Staatskerk: van denominationeel en mono-confessioneel naar niet-denominationeel en niet-confessioneel religieonderwijs*

In landen met een staatskerk of *established church* zijn er nauwe officiële banden tussen kerk en staat en heeft de staatskerk diverse (maatschappelijke en financiële) privileges, onder meer op het gebied van (religie)onderwijs. Zo is de staat in de Scandinavische landen bevoegd voor onderwijs, maar omdat kerk en staat er zeer nauw op mekaar betrokken zijn, was religieonderwijs op openbare scholen van oudsher van lutherse strekking. Hierbij was de Lutherse Kerk, als overheidsactor, verantwoordelijk voor de organisatie en controle van de godsdienstlessen.¹⁹

Tot het midden van de twintigste eeuw identificeerde een substantiële meerderheid van de Scandinavische bevolking zich met de Lutherse Kerk en was er niet meteen behoefte aan een vrijstellingsregeling voor het religieonderwijs en/of aan de organisatie van één of meerdere alternatieve vakken. Door de toenemende secularisering en levensbeschouwelijke diversiteit kon dit mono-confessionele model echter niet langer standhouden: in 1969 startte Zweden officieel met niet-confessioneel religieonderwijs, in 1975 volgde Denemarken en in 1997 werd ook het religieonderwijs in Noorwegen officieel gedeconfessionaliseerd. Opvallend is dat er bij deze wijzigingen in het religieonderwijs geen wijzigingen in de kerk-staat verhoudingen nodig waren²⁰: in het mono-confessionele model was de Lutherse Kerk immers *als overheidsactor* verantwoordelijk voor het religieonderwijs op de openbare school en met de overheveling van deze verantwoordelijkheid naar het Ministerie van Onderwijs, dat eveneens *als overheidsactor* fungeert, is er op het institutionele gebied principieel niet veel gewijzigd.

Overigens blijkt de Lutherse Kerk, zowel voor als na de 'shift' nog steeds een zekere greep te hebben op het religieonderwijs dat op het nationale curriculum staat. Zo stelt Jenny Berglund (2013) dat het religieonderwijs in Zweden 'gemarineerd is in luthers protestantisme' en ook in Noorwegen en Denemarken heeft de Lutherse Kerk een niet te onderschatten invloed op de inhoud en methodologie van het religieonderwijs (voor Noorwegen: zie bv. Andreassen 2013; voor Denemarken: zie bv. Buchardt 2014). Het inhoudelijk (en dus niet enkel formeel) loskoppelen van het lutherse geloof en het religieonderwijs blijkt dus geen sinecure en vormt één van de grootste uitdagingen voor het religieonderwijs in de genoemde landen.

4.2 Wederzijdse onafhankelijkheid: van denominationeel en mono-confessioneel naar denominationeel en pluralistisch religieonderwijs

Terwijl het Noorden van Europa een overwegend lutherse achtergrond heeft, hebben de meeste landen in Centraal- en Zuid-Europa van oudsher een katholieke of gemengde (katholieke + lutherse/calvinistische) achtergrond. Hoewel de Rooms-katholieke Kerk er nog steeds een machtig instituut is – in het bijzonder op het gebied van onderwijs, ethiek en politiek – is ze er geen staatskerk (meer). Wel werden er in het verleden concordaten gesloten met de Heilige Stoel in Rome, wat heeft geleid tot een (in sommige landen grondwettelijk vastgelegd) beleid van 'welwillende neutraliteit' en 'wederzijdse onafhankelijkheid' tussen kerk en staat.

Dit institutionele systeem impliceert onder meer dat kerk en staat gescheiden, autonome actoren zijn: het komt niet toe aan de overheid om zich in te laten met religie, maar ook omgedraaid hoeven religies zich niet bezig te houden met staatszaken en politiek. Dit betekent echter niet dat interactie en samenwerking tussen beide instituties onmogelijk zouden zijn: immers, om de godsdienstvrijheid niet enkel op een passieve maar ook op een actieve manier te garanderen, kan de staat ervoor kiezen om religies actief te ondersteunen. Dit kan onder meer via verplichte of vrijwillige kerkbelastingen; overheidssteun voor confessionele scholen en andere instellingen die een levensbeschouwelijke grondslag hebben (denk hierbij aan de vele zorginstellingen met een levensbeschouwelijke grondslag in België en in Nederland); subsidies voor aalmoezeniers; en de organisatie en financiering van religieonderwijs in openbare en bijzondere scholen.

Wat dat laatste betreft, benadrukt de Rooms-katholieke Kerk, in een omzendbrief van de Congregatie voor Katholiek Onderwijs uit 2009, het belang van godsdienstonderwijs

... in the more general milieu of school, whether it be Catholic or State-run. The families of believers have the right to such education; they must have the guarantee that the State school – precisely because it is open to all – not only will not put their children's faith in peril, but will rather complete their integral formation with appropriate religious education.

Volgens de Congregatie is 'gepast religieonderwijs' geen 'neutraal' religieonderwijs dat gebaseerd is op de academische studie van de religie (religiewetenschap), want dit soort onderwijs zou leiden tot "verwarring" en tot "relativisme of onverschilligheid". Gepast religieonderwijs, aldus de Congregatie, "behelst kennis over de identiteit van het Christendom en het christelijke leven" en is verrijkend voor zowel de kerk als de mensheid (Congregation for Catholic Education 2009). Om dit soort religieonderwijs te realiseren, is er nood aan een wederzijdse samenwerking tussen kerk en staat: terwijl de overheid religieonderwijs in openbare scholen *faciliteert* (bv. door ruimte te creëren in het curriculum, door in de nodige infrastructuur te voorzien en door lesgevers te bezoldigen), komt het aan de *kerk* (i.e. de lokale bisschoppen) toe om voor de inhoud en controle van het godsdienstonderwijs te zorgen:

Government therefore ought indeed to take account of the religious life of the citizenry and show it [a] favor, since the function of government is to make provision for the common welfare. However, it would clearly transgress the limits set to its power, were it to presume to command or inhibit acts that are religious. (Congregation for Catholic Education 2009)

Volgens de Congregatie komt het aan de Rooms-katholieke Kerk – en niet aan de staat – toe om de inhoud van het godsdienstonderwijs te bepalen: enkel op die manier kan het godsdienstonderwijs daadwerkelijk katholiek en authentiek zijn. Deze religieuze autonomie op het gebied van godsdienstonderwijs is één van de redenen waarom een overgang van denominationeel naar niet-denominationeel religieonderwijs niet evident was (en nog steeds niet evident is) in katholieke en gemengde landen. Anders dan in de landen met een lutherse achtergrond was de Rooms-katholieke Kerk sinds haar *disestablishment* als staatskerk, niet langer een officiële *overheidsactor*, maar een *onafhankelijke partner* van de staat. Vanuit dit institutioneel perspectief is het eenvoudiger deze autonomie te behouden en te kiezen voor gepluraliseerd, maar nog steeds denominationeel religieonderwijs, dan deze autonomie op

te geven en de overgang te maken naar een niet-denominatieel (en niet-confessioneel) model.

Kortom, hoewel de overgang van mono-confessioneel naar pluriform religieonderwijs op theologisch en inhoudelijk gebied niet altijd evident was, was er voor deze verandering geen *substantiële wijziging nodig op het gebied van kerk-staat verhoudingen* en, hiermee samenhangend, op het gebied van de organisatie en controle van het religieonderwijs: in het mono-confessionele model was de *kerk* (katholiek en/of protestants) als autonome en onafhankelijke actor verantwoordelijk voor het religieonderwijs en dit alles is principieel hetzelfde gebleven in een pluriform model, waarin verschillende (erkende) religies en levensbeschouwingen verantwoordelijk zijn voor de organisatie, inhoud en inspectie van de betreffende religievakken. Op institutioneel gebied past het pluriforme model dus mooi binnen het kerk-staat model van ‘wederzijdse onafhankelijkheid’ en een substantiële wijziging in dit kerk-staat model was niet nodig om in te kunnen zetten op pluriform religieonderwijs.

4.3 *Strikte scheiding: van denominationeel en confessioneel religieonderwijs naar burgerschap en filosofie*

Een derde, en eerder uitzonderlijk kerk-staat model vinden we terug in Frankrijk, waar kerk en staat sinds 1905 strikt gescheiden zijn. Dit betekent onder meer dat religieuze gemeenschappen en organisaties niet direct worden gefinancierd door de overheid; dat ambtenaren en leerlingen in de openbare school geen ‘opvallende’ religieuze kentekens mogen dragen; en dat er geen ruimte is voor religieonderwijs in de openbare school.²¹

Eén van de basisprincipes in het Franse onderwijsbeleid is dat onderwijs een aangelegenheid is van de staat²² en bijdraagt aan de vorming van Franse, republikeinse burgers. Om dit mogelijk te maken wordt er veel belang gehecht aan de vakken ‘burgerschap’ en ‘filosofie’: vakken die strikt gescheiden zijn van het religieonderwijs en waarin leerlingen worden uitgenodigd kritisch na te denken over hun (toekomstige) rol als democratische burgers (cf. Van den Kerckhove 2011; Willaime 2014; Gaudin 2017). Sinds 2004 wordt onderwijs over religieuze feiten (*le fait religieux*) geïntegreerd in vakken zoals aardrijkskunde, geschiedenis en literatuur, maar het wordt in de Franse openbare scholen niet aangeboden als een apart schoolvak.

Volgens de zogenaamde ‘separationists’ (cf. Franken 2016, Ch. 12) is dit beleid het meest ‘neutrale’ beleid dat mogelijk is in een liberale democratie: wanneer religieonderwijs naar de privésfeer wordt verbannen, kan de scheiding tussen kerk en staat, en hiermee ook de neutraliteit van de overheid, gevrijwaard worden. Immers, de staat (Ministerie van Onderwijs) hoeft in

het Franse model niet te bepalen welke religievakken al dan niet aangeboden kunnen worden op school; hoe en waar godsdienstleerkrachten opgeleid moeten worden; hoe de vakken er inhoudelijk moeten uitzien; etc. Dit soort zaken, die meer dan eens leiden tot spanningen tussen kerk en staat en tot het overschrijden van hun respectievelijke grenzen, zijn simpelweg niet aan de orde wanneer er geen godsdienstonderwijs op het curriculum van de openbare school staat. Volgens deze logica hoort trouwens ook een door de overheid georganiseerd vak *over* religies en levensbeschouwingen niet thuis op het curriculum omdat ook de organisatie hiervan zou kunnen leiden tot een aantasting van de scheiding tussen kerk en staat.

Anders dan de meeste katholieke en gemengde landen heeft Frankrijk dus niet gekozen voor een pluralistisch model van religieonderwijs (met uitzondering van de regio Alsace-Moselle), maar voor een model waarin religieonderwijs niet langer op het curriculum van de openbare school staat. In 2017 heeft ook Luxemburg dit model ingevoerd: na een periode van mono-confessioneel katholiek godsdienstonderwijs werd er gekozen voor een minimaal pluralistisch model waarin er naast katholieke godsdienst ook morele opvoeding werd aangeboden. Vervolgens werden beide vakken vervangen door een algemeen vormend vak *Vie et Société*, waarin onder meer aandacht is voor een basiskennis levensbeschouwelijke geletterdheid (Braem 2018). Net zoals in Frankrijk in 1905 maakt deze wijziging deel uit van een bredere *institutionele verandering*, waarbij kerk en staat ook op andere domeinen van mekaar gescheiden zullen worden.

5. Religieonderwijs in België en Nederland: naar een pragmatische aanpak?

De verschillende kerk-staat modellen en hun implicaties voor de organisatie van het religieonderwijs kunnen voor een groot deel verklaren waarom dat religieonderwijs in de tweede helft van de twintigste eeuw voornamelijk gedeconfessionaliseerd is in lutherse en anglicaanse landen, maar niet in katholieke en gemengde landen. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw zien we echter dat dit patroon op sommige plaatsen (licht) lijkt te wijzigen. Zo is het religieonderwijs in verscheidene kantons in Zwitserland (een gemengd land met een kerk-staat model dat er afhankelijk van het betreffende kanton één kan zijn van strikte scheiding [bv. in Genève] of van wederzijdse onafhankelijkheid) het voorbije decennium sterk gedeconfessionaliseerd en is confessioneel religieonderwijs er niet langer de norm (cf. Rota 2015).

Ook in Luxemburg (katholiek) zien we hoe het confessioneel religieonderwijs plaats heeft gemaakt voor niet-confessioneel religieonderwijs. Deze wijzigingen gingen echter niet over een nacht ijs omdat hiertoe vaak institutionele aanpassingen op het gebied van kerk en staat noodzakelijk waren. Omdat het verre van evident is dit soort institutionele aanpassingen door te voeren, zijn verregaande wijzigingen in het religieonderwijs voorlopig in de meeste katholieke en gemengde landen tot nog toe uitgebleven. Wel zien we dat een aantal landen, waaronder België en Nederland, *in de praktijk* lijken te evolueren naar een vorm van gedeconfessionaliseerd religieonderwijs, zonder echter aan de institutionele inbedding van dit onderwijs (en aan de hiermee samenhangende kerk-staat verhoudingen) te raken. In wat volgt bespreek ik drie manieren waarop dit momenteel gebeurt in deze landen.

5.1 *Niet-confessioneel en denominationeel*

De laatste decennia is er in het vak 'katholieke godsdienst' in België (maar ook in heel wat andere landen) meer openheid gekomen voor anders- en niet-gelovigen en hun tradities en is het geëvolueerd naar wat ik elders (Franken 2017) 'semi-confessioneel religieonderwijs' heb genoemd. Hoewel in de praktijk veel afhangt van de lesgever, zou men het vak rooms-katholieke godsdienst op dit moment kunnen omschrijven als een open en pluralistisch vak, waarin zowel dialoog tussen verschillende religies/levensbeschouwingen als ook kennismaking met het christendom, centraal staan. Deze dialoog en openheid vertrekken wel steeds *vanuit een binnenperspectief* en meer bepaald *vanuit de rooms-katholieke traditie*, die een voorkeurspositie bekleedt van waaruit andere levensbeschouwingen worden bestudeerd. Zo lezen we in de officiële verklaring voor het katholiek godsdienstonderwijs in Vlaanderen dat

[d]e leerplannen r.-k. godsdienst [...] moeten voldoen aan een dubbele opdracht: het bijbrengen van zowel religieuze geletterdheid als (inter)levensbeschouwelijke vaardigheden, *vanuit een rooms-katholiek perspectief*. [...] Omdat godsdienst en levensbeschouwing te maken hebben met wat mensen ten diepste raakt en met persoonlijke keuzes, kan men ze alleen *van binnenuit* leren kennen. [...] *Alleen vanuit een binnenperspectief kan men de betekenis van een levensbeschouwing of godsdienst ten volle leren kennen en waarderen.* (De Vlaamse Bisschoppen & de Erkende Instantie Rooms-katholieke godsdienst 2017)

Door het toenemend aantal niet-katholieke leerlingen in het katholiek onderwijs is er de laatste decennia in het vak rooms-katholieke godsdienst in Vlaanderen (en dat geldt ook voor de Franse en Duitse Gemeenschap) steeds

meer openheid gekomen voor ‘andere’ levensbeschouwingen en voor interlevensbeschouwelijke dialoog.²³ Conform de onder punt 4.2 aangehaalde visietekst van de Congregatie voor de Geloofsleer en de nog steeds geldende visietekst van de Belgische bisschoppen uit 1996²⁴, is het vak principieel nog steeds een vak waarin de *eigen* traditie een voorkeurspositie heeft. Daarom zou men dit soort religieonderwijs als ‘semi-confessioneel’ kunnen omschrijven.

Een fundamentele wijziging vinden we terug in Nederland, waar het religieonderwijs in een aantal scholen is geëvolueerd tot wat men ‘*niet-confessioneel, denominationeel*’ religieonderwijs zou kunnen noemen. Gezien het hoge aantal scholen met confessionele (katholieke en protestantse) grondslag enerzijds en de hoge seculariseringsgraad onder jongeren anderzijds, lopen heel wat niet-gelovige jongeren school in katholieke en protestants-christelijke scholen (cf. Van Dijk-Groeneboer 2017). Officieel dragen deze scholen nog het label ‘katholiek’ of ‘protestants-christelijk’, maar in de praktijk zijn ze de laatste decennia sterk gesecculariseerd. Dit heeft zich onder meer vertaald in het godsdienstonderwijs op katholieke scholen: wat er eerst ‘godsdienstonderwijs’ werd genoemd, heeft plaatsgemaakt voor wat nu ‘levensbeschouwelijke vorming’ of kortweg ‘levensbeschouwing’ heet. Het primaire doel van dit onderwijs is niet langer het socialiseren van de leerlingen in één specifieke religieuze traditie, maar de ontwikkeling van een persoonlijke levensbeschouwing. Op die manier heeft het levensbeschouwelijk onderwijs op katholieke scholen zich als het ware gedeconfessionaliseerd en zich ontwikkeld tot ‘seculier’ onderwijs met de nadruk op levensbeschouwelijke identiteitsvorming (cf. Alii 2009, 117; Vermeer & Franken 2018, 303-304).

Niettegenstaande deze deconfessionalisering in de praktijk, wordt het religieonderwijs op het institutionele niveau nog steeds op een denominationele manier georganiseerd: niet de overheid, maar de kerk(en) en/of confessionele scholen staan officieel in voor de inhoud en organisatie. Kortom, inhoudelijk is het religieonderwijs op heel wat scholen in Nederland en België geëvolueerd, zonder dat het verzuilde model en het kerk-staat model van wederzijdse onafhankelijkheid werden gewijzigd.

5.2 *Kerncurriculum levensbeschouwing*

Een andere, en in Nederland parallelle manier om het religieonderwijs te deconfessionaliseren, is de implementatie van een *kerncurriculum levensbeschouwing*. Om leerlingen een zekere ‘levensbeschouwelijke geletterdheid’ bij te brengen en hopende op die manier wederzijds respect, dialoog en tolerantie te kunnen stimuleren, heeft het Ministerie van Onderwijs in

1985 een kerncurriculum *geestelijke stromingen* opgesteld voor het basisonderwijs. *Grosso modo* ligt de focus hiervan op de 5 grote ‘wereldreligies’ en het seculiere humanisme en worden deze ‘geestelijke stromingen’ behandeld vanuit de verschillende religieuze dimensies van Ninian Smart. Het kerncurriculum wordt voornamelijk geïntegreerd in reeds bestaande schoolvakken (zoals in het Franse model), maar scholen kunnen er ook voor kiezen om een apart – confessioneel of niet-confessioneel – religievak te organiseren waarin de doelstellingen en inhouden van het kerncurriculum worden geïntegreerd. Conform de vrijheid van onderwijs zijn scholen vrij te kiezen welke strategie ze volgen.

Ook secundaire scholen zijn verplicht leerlingen inzicht te verschaffen in cultuur en levensbeschouwing en in diverse levensbeschouwelijke stromingen (cf. Kerndoel 43)²⁵, maar uit onderzoek blijkt dat deze thema’s slechts sporadisch aan bod komen in vakken als maatschappijleer, geschiedenis of aardrijkskunde (Beemsterboer 2011). Om deze lacune op te vullen en omdat degelijk religieonderwijs vandaag de dag onontbeerlijk is om de hedendaagse samenleving te begrijpen, riepen een aantal religiewetenschappers in 2016 via de media op om een verplicht vak ‘religiewetenschap’ in alle secundaire scholen in te richten. Hiertoe ontwikkelden ze, samen met een aantal stakeholders en academici, een rationale voor een kerncurriculum levensbeschouwing (Davidsen et al. 2017). Momenteel wordt er, in opdracht van een brede alliantie van partners uit het veld²⁶, door het expertisecentrum LERVO (Levensbeschouwing en religie in het voortgezet onderwijs) gewerkt aan de concrete uitwerking van een ‘Basiscurriculum Levensbeschouwing en Religie’ voor heel het voortgezet onderwijs (bijzonder en openbaar). Een eerste aanzet voor zo een curriculum is terug te vinden in *Narthex* (Davidsen 2020) en zal, na diverse consultatierondes met onder meer docenten en opleiders, in de loop van 2021 verder ontwikkeld worden. Als de implementatie van dit curriculum er ooit zou komen, zou dit opnieuw een voorbeeld kunnen zijn van hoe het religieonderwijs gedeconfessionaliseerd wordt, zonder verregaande institutionele wijzigingen: terwijl het verzuilde onderwijssysteem behouden blijft en religieuze stakeholders officieel verantwoordelijk blijven voor het religieonderwijs, wordt er gezorgd voor de organisatie en implementatie van een kerncurriculum ‘levensbeschouwing’ dat alle scholen, wat hun levensbeschouwelijke grondslag ook moge zijn, dienen te volgen.

5.3 *Creatieve omgang met de (grond)wet*

In een aantal landen (waaronder België) maakt de organisatie van het religieonderwijs deel uit van de grondwet. Hierdoor is het erg moeilijk om op korte

termijn grondige wijzigingen door te voeren op institutioneel niveau. Wel kan men, als alternatief, de (grond)wet *herinterpreteren* opdat het religieonderwijs beter is aangepast aan de hedendaagse tendensen van secularisering en diversiteit. Zo vereist artikel 24, §1 van de Belgische grondwet dat officiële scholen “... tot het einde van de leerplicht, de keuze aan[bieden] tussen onderricht in een der erkende godsdiensten en de niet-confessionele zedenleer”. De derde paragraaf voegt daar aan toe dat “alle leerlingen die leerplichtig zijn, ten laste van de gemeenschap recht op een morele of religieuze opvoeding [hebben]”, wat betekent dat ook in het vrije onderwijs de godsdienstlessen door de overheid worden gefinancierd.

Volgens Lievens (2019, 128) is het onduidelijk of het grondwettelijk verplicht is om deze lessen levensbeschouwing binnen het reguliere curriculum te organiseren. In 1993 was dit sowieso niet langer het geval: in dat jaar werd het vrijzinnig humanisme immers officieel als levensbeschouwing erkend, wat betekende dat vanaf dat jaar ook deze levensbeschouwing het recht had op een eigen vak in het officieel onderwijs. In Vlaanderen werd de bevoegdheid voor het vak niet-confessionele zedenleer daarom overgeheveld van de staat naar wat nu de *Raad voor Inspectie & Kwaliteitszorg niet-confessionele Zedenleer* heet.²⁷ Hierdoor was een ‘neutraal’ alternatief voor leerlingen die zich in geen enkele van de aangeboden vakken (inclusief het humanistische vak niet-confessionele zedenleer) konden vinden niet langer gegarandeerd en werd er een vrijstellingsregel in het leven geroepen. *De facto* betekende dit dat de godsdienstlessen in het officieel onderwijs strikt genomen geen *reguliere* vakken meer waren. Immers, wie dat wenste, kon op eenvoudig verzoek vrijgesteld worden. Van hieruit lijkt het slechts een kleine stap om religie-onderwijs niet langer *op het reguliere curriculum* te plaatsen, maar om het als *extra-curriculair, optioneel vak* aan te bieden.

Dit is overigens sinds zeer kort de officiële regulering voor 5-jarige kleuters in het Vlaams onderwijs: sinds de leerplicht in België op federaal niveau verlaagd werd van 6 jaar (eerste jaar basisonderwijs) naar 5 jaar (laatste jaar kleuteronderwijs), hebben 5-jarige kleuters in het officieel onderwijs met ingang van september 2020 ook recht op onderwijs in de erkende levensbeschouwingen.²⁸ Om hieraan tegemoet te komen heeft de Vlaamse Regering gekozen voor een *opt-in* beleid en dus niet langer voor een *opt-out* beleid: religie-onderwijs wordt voor kleuters niet aangeboden als een regulier schoolvak in het curriculum, maar als ouders dat wensen, kunnen hun kinderen onderwijs in één van de erkende levensbeschouwingen volgen. Hiertoe sluiten ze aan bij de leerlingen van het eerste leerjaar. Als dit systeem de grondwettelijke toets doorstaat, zou het een mogelijke opstap kunnen zijn naar bredere hervormin-

gen, zoals de invoering van een algemeen vormend vak *levensbeschouwing, ethiek, filosofie* (LEF)²⁹, dat de huidige religievakken zou kunnen vervangen. Deze vakken zouden dan, net zoals in het laatste jaar van het kleuteronderwijs, optioneel kunnen worden aangeboden bovenop het curriculum. Dit ligt in het verlengde van een voorstel dat werd opgenomen in het regeerakkoord van Brussel en Wallonië (2019-2024) en naar alle waarschijnlijkheid verder onderzocht zal worden onder de huidige legislatuur:

L'école doit être un lieu de vie et d'activité, ouvert et participatif. Le Gouvernement s'engage à : Charger un groupe de travail spécifique au sein du Parlement de la Fédération Wallonie-Bruxelles d'examiner l'extension à deux heures de l'éducation à la philosophie et à la citoyenneté pour l'ensemble des élèves de l'enseignement obligatoire. (Déclaration de politique Fédération Wallonie Bruxelles, 16; mijn cursivering)³⁰

Een andere mogelijkheid die binnen de constitutionele grenzen valt, is een reductie van het aantal uren godsdienst/zedenleer. Zo heeft de Franse Gemeenschap, in de nasleep van een rechtszaak rond vrijstelling in 2015³¹, besloten om het aantal uren godsdienst/zedenleer in het officieel onderwijs te halveren (van 2 uur per week naar 1 uur per week). Zodoende kon er in het vrijgekomen uur een nieuw, verplicht vak *Cours de Philosophie et de Citoyenneté* (CPC) worden ingericht. Deze wijziging, die eveneens gezien kan worden als een (gedeeltelijke) deconfessionalisering binnen het bestaande constitutionele kader, werd gedeeltelijk opgenomen in het Vlaams Regeerakkoord (2019-2024):

In de derde graad van het secundair onderwijs kan het gemeenschapsonderwijs overschakelen van 2u levensbeschouwing naar 1u levensbeschouwing en 1u interlevensbeschouwelijke dialoog, waarbinnen eveneens (vakoverschrijdende) eindtermen die passen binnen burgerschap worden gerealiseerd.³²

6. Pragmatische wijzigingen: een evaluatie

Eén van de voordelen van de hierboven geschetste wijzigingen is dat het religieonderwijs in de praktijk kan worden aangepast in functie van het gewijzigde levensbeschouwelijke landschap, zonder dat er verregaande – en vaak langzame – institutionele en/of grondwettelijk wijzigingen nodig zijn. Wel zijn er een aantal risico's verbonden aan deze pragmatische aanpak, waar men rekening mee dient te houden.

Zo kunnen er bij behoud van *denominatieve* religieonderwijs problemen zijn met de inhoud, het lesmateriaal, de lerarenopleiding en de inspectie. Conform de scheiding van kerk en staat is het als overheid niet toegelaten om de inhoud en kwaliteit van dit soort religieonderwijs te controleren. Dit kan er toe leiden dat er in de praktijk grote inhoudelijke en kwalitatieve verschillen zijn: terwijl sommige leerkrachten op een zeer open manier les zullen geven en zowel kennis van diverse levensbeschouwelijke tradities alsook kritische reflectie en dialoog zullen stimuleren, is het mogelijk dat andere leerkrachten dat niet doen en opteren voor een gesloten, eerder catechetische aanpak. Zolang de (erkende) levensbeschouwingen hiermee instemmen, is er niets aan de hand.

Deze onmogelijkheid om als overheid het religieonderwijs te controleren kan bovendien tot een spanning leiden tussen het religieonderwijs enerzijds, en andere – seculiere – schoolvakken anderzijds. Zo werd in Nederland in 2005 wettelijk vastgelegd dat alle scholen (bijzonder en openbaar) moeten werken aan de integratie van leerlingen in de Nederlandse samenleving. Hiertoe wordt voorlopig geen apart schoolvak ‘burgerschap’ georganiseerd, maar de kerndoelen worden geïntegreerd in reeds bestaande vakken, waartoe ook de religievakken kunnen behoren. Het is echter een groot vraagteken of het überhaupt wel mogelijk is om dat te doen, zonder aan de scheiding tussen kerk en staat te raken: heeft het wel zin om *als overheid* de kerndoelen burgerschap vast te leggen, terwijl deze vervolgens kunnen worden geïntegreerd in een vak dat principieel *niet* door de overheid gecontroleerd mag worden?³³

Ook in Vlaanderen is de combinatie van religieonderwijs en burgerschapseducatie een heikel punt. Conform het hierboven geciteerde regeerakkoord kan het Gemeenschapsonderwijs³⁴ immers van 2 uur levensbeschouwing overgaan naar 1 uur levensbeschouwing en 1 uur interlevensbeschouwelijke dialoog, *waarbinnen eveneens (vakoverschrijdende) eindtermen burgerschap kunnen worden gerealiseerd*. Al vrij snel na de publicatie van het Regeerakkoord gaven de afgevaardigden van de erkende levensbeschouwingen, in een gezamenlijke verklaring, aan om in overleg met het Gemeenschapsonderwijs, “ten volle onze verantwoordelijkheid te nemen daar waar men voor de mogelijkheid kiest het tweede uur anders in te vullen.”³⁵ Niet alleen getuigt dit voorstel van een erg defensieve houding, het is ook maar de vraag of dit voorstel realistisch is wanneer de verantwoordelijkheid voor de levensbeschouwelijke vakken bij de erkende instanties – en niet bij de overheid – blijft liggen.

Wanneer we rekening houden met deze opmerkingen, lijkt het misschien meer aangewezen om te opteren voor een door de overheid goedgekeurd kerncurriculum levensbeschouwing. Maar ook hier duiken er een aantal

problemen op. Immers, in een verzuild onderwijsstelsel zoals we dat kennen in België en Nederland is het niet ondenkbaar dat een aantal onderwijsverstrekkers niet gediend is met een dergelijk kerncurriculum. Hoe ver reikt de autonomie van deze onderwijsverstrekkers en wat moet er gebeuren wanneer de godsdienst- en onderwijsvrijheid botsen met de onderwijs- en ontwikkelingsdoelstellingen die de overheid voorschrijft? Is het daadwerkelijk mogelijk om *iedereen* een basis levensbeschouwelijke geletterdheid bij te brengen zonder aan een aantal grondwettelijke principes, die aan de basis liggen van ons verzuilde landschap, te raken? Of zijn diepgaandere institutionele wijzigingen in dit geval onvermijdelijk?

Tot slot is er ook een limiet aan wat ik hierboven *constitutionele creativiteit* heb genoemd. Zoals blijkt uit de geschetste voorbeelden, is er een belangrijk verschil tussen de *letter* en de *geest* van de wet, waardoor sommige veranderingen niet stroken met de oorspronkelijke intentie van de wet. Dat is echter niet zonder risico: tot op vandaag heeft de organisatie van religieonderwijs in verschillende landen wereldwijd al tot diverse rechtszaken geleid en het is niet gegarandeerd dat rechters altijd zullen instemmen met een hernieuwde interpretatie van de wet. Bovendien biedt niet elke (grond)wet evenveel speelruimte: zo stelt de Duitse grondwet bijvoorbeeld dat *Religionsunterricht* (i.e. confessioneel religieonderwijs) onderdeel is van het *reguliere curriculum*³⁶, waardoor de weinige speelruimte die er bijvoorbeeld in België is, in Duitsland minder evident is. In dat geval zijn andere scenario's allicht realistischer op korte termijn.

7. Besluit

Wanneer we het religieonderwijs in Europa in vergelijkend perspectief plaatsen, zien we dat wijzigingen van confessioneel en denominationeel naar niet-confessioneel en niet-denominationeel religieonderwijs nauw verbonden zijn met kerk-staat verhoudingen. In lutherse en anglicaanse landen, waar de kerk lange tijd *als overheidsactor* instond voor het religieonderwijs, was een deconfessionalisering van het religieonderwijs evidentier dan in katholieke en gemengde landen, waar de kerk(en) dit onderwijs op een autonome en onafhankelijke manier organiseren. Een grondige wijziging in het religieonderwijs in laatstgenoemde landen veronderstelt niet alleen verregaande institutionele veranderingen, maar zou ook impliceren dat gevestigde/erkende levensbeschouwingen hun autonomie op het gebied van (religie)onderwijs zouden moeten opgeven. Omdat kerk-staat verhoudingen en daarmee samenhan-

gende regelgeving op het gebied van religieonderwijs vaak grondwettelijk verankerd zijn of nauw verbonden zijn met een aantal grondrechten (bv. vrijheid van godsdienst; vrijheid van onderwijs; recht op vereniging) zal een deconfessionalisering en secularisering van het religieonderwijs in vele landen niet over een nacht ijs gaan. Hoewel er heel wat argumenten zijn om voor een deconfessionalisering van het religieonderwijs te pleiten (cf. Franken 2017), zijn pragmatische oplossingen soms te verkiezen als *second best option* en als tijdelijk alternatief. Ook Rome werd niet in één dag gebouwd.

Noten

- 1 Deze scholen, waarvoor ik in het vervolg van deze bijdrage voor Nederland de gebruikelijke term ‘openbare’ scholen zal gebruiken en voor België de gebruikelijke term ‘officiële scholen’, worden door Maussen en Bader (2015, 3) gedefinieerd als “schools to be owed, run, and financed by (a flexible combination of) governmental (federal, state, municipal) authorities”.
- 2 Deze scholen, waarvoor ik in het vervolg van deze bijdrage voor Nederland de gebruikelijke term ‘bijzondere’ scholen zal gebruiken en voor België de gebruikelijke term ‘vrije scholen’, worden door Maussen en Bader (2015, 3) gedefinieerd als ‘schools owned and run by [central or local] organizations or associations whether [partly or fully] publicly financed or not’.
- 3 Cf. Artikel 23 van de Nederlandse grondwet en Artikel 24 van de Belgische grondwet.
- 4 *Grosso modo* gaat het zowel in Nederland als in Vlaanderen om zo’n 70% van alle scholen. In de Franse Gemeenschap (België) ligt dat aantal, met 35% voor het primair en 57% voor het secundair onderwijs, beduidend lager. Exacte cijfers voor de Vlaamse Gemeenschap in België zijn te vinden op <https://onderwijs.vlaanderen.be/nl/statistisch-jaarboek-van-het-vlaams-onderwijs-2018-2019>. Voor de Franse Gemeenschap kan je terecht op <http://www.enseignement.be/index.php?page=23836&navi=149>. Voor Nederland zijn er cijfers te vinden op <https://www.onderwijsincijfers.nl/kengetallen/po/instellingen/aantallen-instellingen-po> en op <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2017/38/ruim-70-procent-leerlingen-naar-bijzonder-onderwijs>. Al deze websites werden geraadpleegd op 25-09-2020.
- 5 Dit betekent onder meer dat bijzondere scholen in Nederland een eigen wervings- en inschrijvingsbeleid mogen voeren en dus leerkrachten en leerlingen mogen weigeren indien hun toelating niet zou stroken met het pedagogisch project. In België (Vlaanderen) daarentegen moeten alle scholen die door de overheid gesubsidieerd worden toegankelijk zijn voor alle leerlingen, wat hun levensbeschouwelijke overtuiging ook mag zijn. Voorwaarde is wel dat zij (en/of hun ouders) het pedagogisch project van de school ondertekenen.
- 6 Voor dit onderscheid tussen de vrijheid van stichting, richting en inrichting, zie bv. Lievens 2019, 5-6.
- 7 In België is het onderwijs niet alleen verzuild georganiseerd, maar is het ook geregionaliseerd, wat betekent dat het autonoom wordt georganiseerd door de Vlaamse, Franse en Duitse Gemeenschap.
- 8 Anglicaanse godsdienstlessen worden enkel in de Vlaamse Gemeenschap (en dus niet in de Franse en Duitse Gemeenschap) aangeboden.

- 9 In de Franse en Duitse Gemeenschappen wordt het vak Niet-confessionele zedenleer door de overheid ingericht. In de Vlaamse Gemeenschap wordt het door de *Raad voor Inspectie & Kwaliteitszorg niet-confessionele Zedenleer* (RIKZ), die behoort tot de door de overheid erkende Unie Vrijzinnige Verenigingen (UVV), ingericht en geïnspecteerd.
- 10 Volgens het actuele federale regeerakkoord (p. 76) zal het boeddhisme als niet-confessionele levensbeschouwing erkend worden door de huidige regering. Dit betekent onder meer dat er in de toekomst ook boeddhistisch onderwijs zal worden aangeboden op de officiële scholen. Zie hiervoor: https://www.belgium.be/sites/default/files/Regeerakkoord_2020.pdf (geraadpleegd op 19-11-2020).
- 11 Onder *denominatieel* religieonderwijs versta ik religieonderwijs dat niet door de overheid, maar door een bepaalde (erkende) religieuze/levensbeschouwelijke instantie of school wordt ingericht. Onder *confessioneel* religieonderwijs versta ik religieonderwijs dat vertrekt vanuit een bepaalde religieuze traditie en leerlingen in en vanuit die traditie wil socialiseren. Vaak hebben denominatieel en niet-denominatieel religieonderwijs respectievelijk een confessionele en een niet-confessionele insteek, maar dat hoeft niet noodzakelijk zo te zijn.
- 12 Bij aanvang van het schooljaar vullen ouders een keuzeformulier in, waarin ze aangeven welk levensbeschouwelijk vak hun kind zal volgen. Ook vrijstelling is mogelijk.
- 13 Zo hebben bijvoorbeeld in Zweden de door de overheid erkende en gesubsidieerde ‘bijzondere’ scholen, net zoals in België en Nederland, de mogelijkheid om denominatieel en niet-confessioneel religieonderwijs aan te bieden. Omdat deze scholen *verplicht* zijn om het nationale curriculum te volgen, moeten zij ook een niet-denominatieel vak *over* religie/levensbeschouwing aanbieden. (cf. Berglund 2021) Ook Denemarken, Noorwegen en het Verenigd Koninkrijk kennen een vergelijkbaar systeem.
- 14 Uitzonderingen op dit principe vinden we in het departement Alsace Moselle, dat omwille van historische redenen valt onder het concordaat uit 1801 en de organieke wetten uit 1802-1808. Hierdoor zijn er in dit departement momenteel 4 erkende religies (katholicisme, calvinisme, lutheranisme en jodendom) en worden hun afgevaardigden en gebedsleiders door de overheid bezoldigd. Daarnaast wordt er religieonderwijs in de betreffende godsdiensten aangeboden op de openbare scholen en worden de godsdienstleerkrachten door de overheid bezoldigd. Ook in de Franse overzeese gebieden is de wet uit 1905 niet van kracht. Tot slot wordt er ook confessioneel godsdienstonderwijs aangeboden in het Franse private onderwijs, dat goed is voor zo'n 15% van de scholen, die meestal door de overheid worden gesubsidieerd.
- 15 Naast deze gesubsidieerde bijzondere scholen die het nationale curriculum volgen, zijn er ook nog enkele private scholen die in beperktere mate door de overheid gesubsidieerd worden en die het nationale curriculum niet volgen.
- 16 Finland is allicht de meest opvallende uitzondering. Hier zijn zowel de Lutherse als de Orthodox-Christelijke Kerk officiële staatskerken en is het model van denominatieel en confessioneel religieonderwijs op de openbare school geëvolueerd naar een pluralistisch, niet-denominatieel en officieel ook niet-confessioneel model.
- 17 In deze bijdrage laten we de Oost-Europese landen, die door hun communistisch verleden een specifiek levensbeschouwelijk (onderwijs)landschap hebben, buiten beschouwing. Een actueel overzicht van het religieonderwijs in dit deel van Europa is te vinden in Rothgangel et al. 2020.
- 18 Deze kaart kwam tot stand in samenwerking met Kristian Niemi, die zowel aan de layout als aan de inhoudelijke input heeft bijgedragen.
- 19 Een enigszins vergelijkbaar patroon vinden we in het Verenigd Koninkrijk, waar de Anglicaanse Kerk lange tijd als overheidsactor bevoegd was voor het religieonderwijs op de openbare scholen. In 1971/1988 werd het religieonderwijs gedeconfessio-

- naliseerd en werd de bevoegdheid overgedragen naar de *Local Education Authorities (LEA)*. Zie bv. Cush 2011.
- 20 Doorheen de jaren zijn de privileges voor de Lutherse Kerk wel afgenomen (cf. Kühle 2011) en zowel Zweden als Noorwegen maakten, respectievelijk in 2000 en in 2012 officieel een einde het staatskerk-regime. Deze institutionele wijzigingen vonden echter pas plaats nadat het religieonderwijs al enkele decennia gedeconfessionaliseerd was.
 - 21 Met uitzondering van het departement Alsace-Moselle en de Franse overzeese gebieden. Cf. noot 14.
 - 22 De meeste Franse scholen zijn openbare scholen, maar zo'n 15% van alle scholen zijn bijzondere ('private') scholen, die vaak een confessionele grondslag hebben. De meeste van deze scholen hebben een contract met de overheid getekend en worden gedeeltelijk door de overheid gesubsidieerd.
 - 23 Met het oog op deze interlevensbeschouwelijke dialoog heeft de commissie levensbeschouwelijke vakken, in opdracht van de erkende levensbeschouwingen, in 2012 de *Interlevensbeschouwelijke Competenties (ILC)* uitgewerkt. Deze competenties worden door alle erkende levensbeschouwingen onderschreven en moeten volgens Vlaams Decreet in alle levensbeschouwelijke vakken geïmplementeerd worden (cf. BS 09-03-2018, te raadplegen op: http://www.ejustice.just.fgov.be/mopdf/2018/03/09_1.pdf#Page74). De ILC kunnen geraadpleegd worden op: <https://www.levensbeschouwelijke-vakken.be/interlevensbeschouwelijke-competenties/> (toegang 05-10-2020).
 - 24 *Het vak R.K.-godsdienst in de scholen in Vlaanderen (08/07/96)*. Visietekst van de commissie in opdracht van de bisschoppen. Online beschikbaar via <https://www.kuleuven.be/thomas/page/visietekst/> (geraadpleegd op 25-09-2020).
 - 25 Voor een overzicht van de kerndoelen in de onderbouw van het secundair onderwijs zie: <http://www.slo.nl/voortgezet/onderbouw/kerndoelen/>.
 - 26 Deze zijn: Vereniging van Docenten Levensbeschouwing en Godsdienst (VDLG), Verus, Vereniging van openbare en algemeen toegankelijke scholen (VOS/ABB) en alle docentenopleidingen Godsdienst/Levensbeschouwing.
 - 27 Cf. voetnoot 9.
 - 28 Deze regelgeving geldt enkel voor het officieel onderwijs. Voor het vrij – hoofdzakelijk katholiek – onderwijs geldt dat scholen zelf kiezen op welke manier het 'recht op levensbeschouwelijk onderwijs ten laste van de gemeenschap' in de kleuterschool concreet wordt ingevuld.
 - 29 Sinds 2008 pleit ik, samen met Patrick Loobucyk, voor de invoering van een nieuw, door de overheid georganiseerd vak *over* levensbeschouwingen, waarin ook aandacht is voor filosofie en burgerschap (vandaar de naam 'LEF': Levensbeschouwing – Ethiek – Filosofie). Het voorstel om zo een vak in alle onderwijsnetten in te richten werd uitgewerkt in verschillende academische publicaties (zie bv. Loobuyck & Franken 2009; Loobuyck & Franken 2013; Loobuyck 2014; Franken 2017b, 127-144; Franken 2018, 145-147) en opiniestukken en werd opgepikt door een aantal politieke partijen. Om een dergelijk vak in te voeren *ter vervanging van de huidige levensbeschouwelijke vakken*, is een herziening van art.24 van de grondwet echter noodzakelijk. In 2019 stemde het parlement voor een mogelijke herziening van dit artikel, maar deze mogelijkheid werd tegengehouden door de senaat, die met een *ex-aequo* van 23 stemmen voor en 23 stemmen tegen stemde. Dit betekent dat het status quo voorlopig zal blijven en dat, op zijn minst voor de komende acht jaar, andere 'creatieve' mogelijkheden die kaderen binnen de grondwet, de enige optie zijn.
 - 30 Online beschikbaar via: https://www.wallonie.be/sites/default/files/2019-09/declaration_politique_regionale_2019-2024.pdf (geraadpleegd op 25-09-2020).
 - 31 Raad van State, *de Pascale* nr. 5885, 12-03-2015.

- 32 Vlaams Regeerakkoord 2019-24, p. 23, zie ook p. 13. Online beschikbaar via: <http://docs.vlaamsparlement.be/docs/varia/regeerakkoord-2019-2024.pdf> (geraadpleegd op 25-09-2020).
- 33 Het laatste woord over burgerschapsonderwijs in Nederland is overigens lang nog niet gezegd: zo diende huidig minister van Onderwijs en Media Arie Slob in 2019 een wetsvoorstel ‘Wijziging van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs’ in, dat momenteel in behandeling is bij de Tweede Kamer. Het voorstel, (online geraadpleegd op 16-11-2020 via: https://www.eerstekamer.nl/wetsvoorstel/35352_verduidelijking_van_de) wil meer duidelijkheid verschaffen “over de algemene burgerschapsdoelstelling van het onderwijs en de uitgangspunten die daarbij gelden.” Daarnaast beoogt het voorstel “een meer verplichtend karakter op het gebied van burgerschap”, de ontwikkeling van “bouwstenen die de specifieke kennis en vaardigheden van leerlingen beschrijven” en wil het voorzien in “een zorgplicht voor het bevoegd gezag ten aanzien van de schoolcultuur”.
- 34 Het Gemeenschapsonderwijs of GO! is het onderwijs dat wordt ingericht en gesubsidieerd door de Vlaamse Gemeenschap en is op dit moment de grootste onderwijsverstrekker binnen het officiële net. Naast het GO! behoren ook het gemeentelijk, stedelijk en provinciaal onderwijs tot het officiële net. Scholen die hiertoe behoren, worden respectievelijk opgericht door gemeenten, steden en provincies.
- 35 <https://www.kerknet.be/kerknet-redactie/persbericht/erkende-instanties-over-inter-religieuze-dialogoog-3de-graad-go>
- 36 Art. 7, §2 en 3 van de Duitse grondwet luiden als volgt:
 (§2) Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.
 (§3) *Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach.* Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen (mijn cursivering).

Literatuur

Alberts, Wanda (2019),

Religious Education as Small ‘i’ Indoctrination: How European Countries Struggle with a Secular Approach to Religion in Schools, in: *CEPS Journal*, 9 (4), 53-72. DOI: <https://doi.org/10.26529/cepsj.688>.

Alii, E. T. (2009),

Godsdienstpedagogiek. Dimensies en spanningsvelden, Zoetermeer: Meinema.

Andreassen, Bengt-Ove (2013),

Religion Education in Norway: Tension or Harmony between Human Rights and Christian Cultural Heritage?, in: *Temenos*, 49 (2), 137-164. DOI: <https://doi.org/10.33356/temenos.9544>.

- Beemsterboer, Marieke (2011),
 Geloven in Onderwijs. Het kennisgebied geestelijke stromingen in het Nederlands basisonderwijs, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2 (3), 17-30.
- Berglund, Jenny (2013),
 Swedish religion education: Objective but Marinated in Lutheran Protestantism?, in: *Temenos*, 49 (2), 165-184. DOI: <https://doi.org/10.33356/temenos.9545>.
- Berglund, Jenny (in druk),
 Islamic Religious Education and Education about Islam in Sweden, in: Franken, Leni & Bill Gent (eds.), *Islamic Religious Education in Europe*, London/New York: Routledge.
- Braem, François (2018),
 La Mise en Place du Cours Commun “Vie et Société”: Mise à Mort ou Réintégration du Facteur Religieux ? Le Cas du Grand-Duché du Luxembourg, in: *Citoyenneté à l’Ecole: avec ou sans Convictions ? Approches Européennes*. Etterbeek: Bepax, 61-75. Available from : <http://www.bepax.org/files/files/OUTILS/bepax-etude-citoyennete-769-a-768-1-e-769-cole-03.pdf> (accessed 2020-09-24).
- Buchardt, Mette (2014),
 Religious Education at Schools in Denmark, in: Rothgangel, Martin, Geir Skeie & Martin Jäggle (eds.), *Religious Education at Schools in Europe, part 3: Northern Europe*, 45-74. Vienna: Vienna University Press. DOI: <https://doi.org/10.14220/9783737002738.45>.
- Buchardt, Mette (2015),
 Cultural Protestantism and Nordic Religious Education: An Incision in the Historical Layers behind the Nordic Welfare State Model, in: *Nordidactica – Journal of Humanities and Social Science Education*, (2), 131-165. Available from: <https://journals.lub.lu.se/nordidactica/article/view/19003> (accessed 2020-09-24).
- Congregation for Catholic Education (2009), in:
Circular Letter to the Presidents of Bishops’ Conferences on Religious Education in Schools. Available from: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20090505_circ-insegn-relig_en.html (Accessed 2020-09-24).
- Cush, Denise (2011),
 Without Fear or Favour: Forty Years of Non-confessional and Multi-faith Religious Education in Scandinavia and the UK, in: Franken, Leni & Patrick Loobuyck (eds.), *Religious Education in a Plural, Secularised Society. A Paradigm Shift*, Münster: Waxmann, 69-84.
- Dauidsen, Markus Altena (2020),
 Voorstel basiscurriculum Levensbeschouwing en Religie, in: *Narhex*, 15-26.
- Dauidsen, Markus Altena, Jeanette den Ouden, Taco Visser & Marleen Lammers (2017),
 Religie en Levensbeschouwing: Rationale voor een Kerncurriculum vo, in: *Narhex* 17 (1), 17-26.

- De Vlaamse Bisschoppen en de Erkende Instantie r.-k. godsdienst (2017),
 Het vak r.-k. godsdienst op het kruispunt van samenleving, onderwijs & kerk-
 gemeenschap. Online beschikbaar via <https://www.kuleuven.be/thomas/page/vak-godsdienst-kruispunt-samenleving-onderwijs-kerkgemeenschap/#noot4> (geraadpleegd op 25-09-2020).
- Dijk-Groeneboer, Monique C.H. van (2017),
 Religious Education in the Secularised Netherlands, in: *International Studies in Catholic Education*, 9 (1), 17-28. DOI: <https://doi.org/10.1080/19422539.2017.1286907>.
- Franken, Leni (2016),
Liberal Neutrality and State Support for Religion, Zürich: Springer.
- Franken, Leni (2017),
 Coping with Diversity in Religious Education: an Overview, in: *Journal of Beliefs and Values: Studies in Religion and Education*, 38 (1), 105-120. DOI: <https://doi.org/10.1080/13617672.2016.1270504>.
- Franken, Leni (2017),
Geld voor je God? De financiering van Levensbeschouwingen in België, Brussel: University Press of Antwerp.
- Franken, Leni (2018),
 Vrijheid van Godsdienst en Onderwijs 2.0: Feit of Fictie?, in: Geerinck, Ilse & Ruth Wouters (red.), *Een Deliberatie over Onderwijsvrijheid*, Leuven: Lannoo Campus, 136-147.
- Gaudin, Philippe (2017),
 Neutrality and Impartiality in Public Education: the French Investment in Philosophy, Teaching about Religions, and Moral and Civic Education, in: *British Journal of Religious Education* 39(1), 93-106. DOI: <https://doi.org/10.1080/01416200.2016.1218221>.
- Grimmitt, Michael (1987),
Religious Education and Human Development, Great Britain: McCrimmon.
- Jensen, Tim (2019),
 'Jensen's Scientific Approach' to Religion Education, in: *CEPS Journal*, 9 (4), 31-51. DOI: <https://doi.org/10.26529/cepsj.707>.
- Kjeldsen, Karna (2019),
 A Study-of-Religion(s)-Based Religion Education: Skills, Knowledge, and Aims, in: *CEPS Journal*, 9 (4), 11-29. DOI: <https://doi.org/10.26529/cepsj.678>.
- Kühle, Lene (ed.) (2011),
Legal Regulation Of Religion In The Nordic Countries – special journal issue of Nordic Journal of Religion and Society, 24 (2). Available from: https://www.idunn.no/nordic_journal_of_religion_and_society/2011/02 (accessed 30 April 2020).

- Lievens, Johan (2019),
De vrijheid van onderwijs, Antwerpen: Intersentia.
- Loobuyck, Patrick (2014),
Meer LEF in het Onderwijs. Levensbeschouwing, Ethiek en Filosofie voor Iedereen, Brussel: VUBPress.
- Loobuyck, Patrick & Leni Franken (2009),
 Het schoolpactcompromis in vraag gesteld: pleidooi voor een nieuw vak over levensbeschouwingen en filosofie in het Vlaams onderwijs, in: *Tijdschrift voor onderwijsrecht en onderwijsbeleid*, 10 (1-2), 44-64.
- Loobuyck, Patrick & Leni Franken (2013),
 Waarheen met de levensbeschouwelijke vakken in Vlaanderen? in: *Pedagogiek*, 33 (2), 103-118.
- Maussen, Marcel & Veit Bader (2015),
 'Non-governmental Religious Schools in Europe: Institutional Opportunities, Associational Freedoms, and Contemporary Challenges, in: *Comparative Education*, 51 (1), 1-21. DOI: <https://doi.org/10.1080/03050068.2014.935581>.
- Rota, Andrea (2015),
État des Lieux des Politiques de l'Enseignement Religieux en Suisse Latine. Réformes Institutionnelles et Schémas Interprétatifs, Lausanne: Infolio (Collection "CULTuREL" 6, Swiss Society for the Study of Religion).
- Rothgangel, Martin, Yauheniya Danilovich & Martin Jäggle (eds) (2020),
Religious Education in Europe. Part 4: Eastern Europe, Vienna: Vienna University Press.
- Van den Kerckhove, Anna (2014),
 Teaching about Religious Issues within the Framework of French 'laïcité', in: Franken, Leni & Patrick Loobuyck (eds), *Religious Education in a Plural, Secularised Society. A Paradigm Shift*, Münster: Waxmann, 55-68.
- Vermeer, Paul & Leni Franken (2018),
 Naar niet-confessioneel levensbeschouwelijk onderwijs in een verzuild onderwijsstelsel, *Pedagogiek*, 38 (3), 287-312. DOI: 10.5117/PED2018.3.002.VERM.
- Willaime, Jean-Paul (2014),
 Religious Education in French Schools, in: Rothgangel, Martin, Robert Jackson & Martin Jäggle (eds), *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*. Vienna: Vienna University Press, 99-120. DOI: <https://doi.org/10.14220/9783737002684.99>.

Socioloog en kritisch katholiek

In memoriam Leonardus (Bert) Laeyendecker (1930 – 2020)

*Herman Noordegraaf & Kees de Groot**

L. Laeyendecker was een grootheid in de Nederlandse sociologie en in de beweging van kritische katholieken. Kenner van het werk van Niklas Luhmann en behoudzaam strijder tegen onbezonnen vooruitgangsgeloof in de maatschappij en restauratieve tendensen in de Rooms-Katholieke Kerk. Hij was zowel voorzitter van de Nederlandse Sociologische Vereniging (1982-1986) als bestuurslid van de Acht Mei Beweging, een los verband van organisaties die elkaar vonden in hun reactie op het omstreden bezoek van paus Johannes Paulus II, op 8 mei 1985, aan de Nederlandse kerkprovincie. Een terugblik op leven en werk van een socioloog die niet ophield vaagheid, dikdoenerij en onzorgvuldigheden te bestrijden. Vlijmscherp en vaak met humor. Zijn leven geeft ook een tijdsbeeld van het kritischatholicisme vanaf de jaren zestig. Dit artikel bestaat uit twee delen: het eerste bevat een levensschets, in het tweede wordt het wetenschappelijk werk belicht.

Biografie¹

Leonardus Laeyendecker werd op 18 juni 1930 in Utrecht geboren als jongste in een gezin dat verder nog twee meisjes telde. Het gezin was 'goed katholiek', maar het was wel het catholicisme van boven de rivieren: niet rigide vasthoudend aan ge- en verboden. Leo groeide op in een arbeidersgezin (zijn vader was boekbinder in een katholiek grafisch bedrijf) dat het onder meer door de crisistijd niet breed had. Omdat Leo een goede leerling was, adviseerde de school om hem niet door te sturen naar het beroepsonderwijs, maar te laten doorleren. Daarop ging Leo naar het St. Bonifacius Lyceum. Inmiddels was het oorlogstijd. In het laatste oorlogsjaar (hongerwinter!) werd hij ondergebracht in een katholiek boerengezin in de Achterhoek. Na de bevrijding keerde hij terug in Utrecht om daar zijn school af te maken.

* Herman Noordegraaf is emeritus hoogleraar voor diaconaat aan de Protestantse Theologische Universiteit. Hij werkte o.a. met Bert Laeyendecker samen in het kader van het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS). Kees de Groot is KSGV hoogleraar sociologie van levensbeschouwing en geestelijke volksgezondheid aan Tilburg University en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*.

Na zijn eindexamen in 1948 was hij kort werkzaam op een bank om daarna toe te treden tot de in Utrecht actieve orde van de Augustijnen. Dat leven trok hem aan: veel bezinning en studie en bekend om de onderlinge gemeenschapszin. Hij nam de ordenaam aan van Bertrandus, al gauw gewoon Bert. Zo werd hij voortaan genoemd. Vanaf 1950 studeerde hij theologie en filosofie bij de Augustijnen en maakte hij grondig kennis met het werk van Augustinus. In 1957 werd hij tot priester gewijd: L. Laeyendecker O.S.A. De studieleiding van de orde wees hem aan om verder te studeren in de sociografie om daarna leraar aardrijkskunde te worden aan een van de scholen van de Augustijnen. Maar zijn belangstelling was breder. Daarom ging hij in 1958 sociografie studeren aan wat toen nog heette de Gemeente Universiteit van Amsterdam (GU), waar hij ook veel sociologie erbij kon nemen (Laeyendecker 1998). Hij was een van de oudere studenten en liep bovendien nog met boordje. Hij ging niet in een klooster wonen, maar in de pastorie van een parochie in Amsterdam-West waar hij ook pastoraal werk verrichtte. Naast het hoofdvak sociografie deed hij de bijvakken sociologie en godsdienstsociologie. Toen hij in 1964 zijn doctoraal examen cum laude had afgelegd, werd hij wetenschappelijk medewerker bij de hoogleraar sociologie Sjoerd Hofstra. In 1967 promoveerde hij bij hem op het proefschrift *Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*.

Het was de tijd van het Tweede Vaticaans Concilie, waarin de vragen van kerkvernieuwing en het bij de tijd brengen van de kerk volop aan de orde waren. Laeyendecker voelde zich sterk betrokken bij dit vernieuwingsstreven. Zo droeg hij actief bij aan het Pastoraal Concilie, dat ingesteld door de Bisschoppenconferentie de vernieuwingsbesluiten in de Nederlandse kerkprovincie wilde invoeren. Toen het tij keerde, ontwikkelde hij zich verder als 'kritisch katholiek', die zich met anderen inzette om de kerk bij de tijd te brengen en een dialogisch leergezag voorstond. Vanuit die achtergrond nam hij actief deel aan vernieuwingsbewegingen, zoals de Landelijke Beweging Open Kerk (die ontstond na de benoeming van de conservatieve bisschop Gijsen in Roermond in 1972), waarvan hij voorzitter werd, en later de Acht Mei Beweging (AMB), die bestond van 1985-2003 (Laeyendecker 1995; Van den Beld 2015). Hij was lid van de Studiecommissie van de AMB (1989-1991) en van het algemeen en dagelijks bestuur (1996-2003).

Terug naar zijn academische loopbaan. De volgende stap was zijn benoeming per 1 augustus 1969 tot lector in de sociologie. Eerder in dat jaar was hij uitgetreden uit de orde. Op zondag 19 januari 1969 deelde de pastoor van de Augustinuskerk in Amsterdam-West tijdens de missen vanaf de preekstoel mee dat pater Laeyendecker de orde verliet en het priesterambt neerlegde.² In

godsdienstsociologische bijeenkomsten had hij namelijk een vakgenote in de godsdienstsociologie, Mady A. Thung, leren kennen en later met haar samen-gewerkt in de redactie van een boekenreeks Terzake waarin sociologen en theologen in gesprek gingen over allerlei thema's op het terrein van de kerk-vernieuwing.³ Het werd een relatie, die vanwege zijn priesterschap twee jaar lang diep geheim moest blijven totdat zij in 1969 tot een huwelijk besloten.

Een volgende stap in zijn universitaire loopbaan was zijn hoogleraarschap algemene sociologie aan de Rijksuniversiteit Leiden. Als zodanig is hij van 1973 tot 1989 werkzaam geweest op het Sociologisch Instituut te Leiden. Hij was een begenadigde docent die met een krachtige stem glashelder college gaf. Hij stelde hoge eisen aan de studenten en werd soms wel als afstandelijk ervaren; voor tentamens bij hem was men meestal bang. In deze jaren publiceerde hij belangrijk werk. Zijn betekenis als socioloog werd erkend door de benoeming als lid van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen in 1979.

Van 1981 tot 1983 was hij decaan van de faculteit sociale wetenschappen. Dat was geen eenvoudige en prettige functie omdat het een tijd van reorganisatie (lees: bezuinigingen) was. Als klap op de vuurpijl besloot de minister van Onderwijs en Wetenschappen W. Deetman na doorvoering daarvan alsnog om het Sociologisch Instituut op te heffen. Hierop legde Laeyendecker zijn ambt neer, niet omdat de sluiting als zodanig hem daartoe noopte – hij werd uitgenodigd om naar de Erasmus Universiteit Rotterdam te komen – maar omdat het universitaire klimaat het werken steeds onaantrekkelijker maakte. De nieuwe zakelijkheid, de ondernemende universiteit, de disciplineren van de onderzoekers, de uitholling van de autonomie en van de kritische functie van de universiteit stonden hem tegen. En dat liet hij blijken in zijn afscheidscollege (24 februari 1989) over de ontgrenzing van de nieuwsgierigheid (Laeyendecker 1989; idem 1994, 80-94).

Na zijn vervroegde emeritering werd hij onbezoldigd directeur van het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS) in Driebergen.⁴ Dit was een centrum van studie en beraad ten dienste van kerken en oecumene met het oog op hun bijdrage aan een rechtvaardige en duurzame samenleving. Het was in 1981 opgericht door Mady A. Thung en de in de oecumene actieve econoom H.M. (Harry) de Lange, en heeft als werkorganisatie tot 1998 bestaan. Het directeurschap duurde relatief kort. In 1991 kreeg Laeyendecker een hartinfarct (en in 2005 volgde nog een zware operatie). Hij werd genoodzaakt een ander leven te gaan leiden, strikt gebonden aan bepaalde leefregels. Toch bleef hij publicistisch actief. Daarnaast besteedde hij tijd aan zijn

hobby's: fotografie, klassieke muziek en het lezen van literatuur en detectives. Het is een wonder dat hij nog bijna dertig jaar geleefd heeft.

In zijn laatste levensperiode woonden Laeyendecker en zijn vrouw in het Sticht, eerst in Bunnik, vervolgens in Doorn en ten slotte in Driebergen. Hij is altijd katholiek gebleven, al betrof dat niet het katholicisme van Rome na de restauratie die volgde op het Tweede Vaticaans Concilie. De protestantse wereld was hem ook bekend, uit studie en contacten, en dat werd versterkt door zijn protestantse vrouw. Zij bezochten samen in deze levensperiode de diensten van de oecumenische studentengemeente EUG in de Janskerk in Utrecht en na hun verhuizing de zondagse bijeenkomsten van de vrijzinnig protestantse (oorspronkelijk Nederlandse Protestantenvbond, NPB) Parklaankerk in Driebergen, een open en ondogmatische gemeenschap waarin zij zich goed thuis voelden. Hij ging er voor hun verhuizing ook regelmatig voor in diensten, evenals in andere NPB-kerken in den lande. Ondanks zijn hartkwaal, kon hij nog zijn negentigste verjaardag vieren. Korte tijd daarna werd hij ziek, waarna hij op 8 augustus 2020 overleed.

Het slotlied in de uitvaartdienst op 15 augustus 2020 in Doorn was het lied 'De steppe zal bloeien', een lied van Huub Oosterhuis en ooit uitgeroepen tot het mooiste religieuze lied. Het was het lijflied van de Acht Mei Beweging en ook van Bert Laeyendecker. Het is een lied vol bijbelse beelden waarin joden hun geschiedenis interpreteren als een verbond met God die altijd uitzicht op redding geeft. Het is ook een lied dat verwijst naar de redding door de opstanding. Laeyendecker was overtuigd van een leven na dit leven, van wat godsdienstsociologen een buitenempirische werkelijkheid noemen, waarin alles wat krom is rechtgezet zal worden en recht gedaan wordt aan de slachtoffers van de geschiedenis. Tevoren had hij als tekst op zijn rouwkaart Apocalyps 21: 3-4 gekozen: 'En Hij, God met hen, zal hun God zijn. Hij zal alle tranen wegwissen uit hun ogen en de dood zal niet meer bestaan, geen rouw, geen gewezen, geen smart, want al het oude is voorbij.'

Wetenschappelijk werk

Het wetenschappelijke werk van Bert Laeyendecker bestrijkt zestig jaren (Köbben 2000). In 1961 publiceerde hij zijn eerste artikel in een tijdschrift. Het droeg de titel 'Onkerkelijkheid' en verscheen in *Moeder van Goeden Raad*, een maandschrift voor christelijke gezinnen. Het laatste artikel is een boekbespreking van *Geloven in het ideaal*, door Maarten van den Bos, waarin de

theoloog en socioloog Willem Banning een centrale rol vervult (Laeyendecker 2020).

In zijn wetenschappelijk werk zijn drie hoofdlijnen te vinden, die overigens op elkaar inwerkten en elkaar bevruchtten: de godsdienstsocioloog, de algemeen socioloog en de kritische analyticus.

De godsdienstsocioloog

Laeyendecker begon met publiceren in de tijd van het Tweede Vaticaans Concilie, waarbij hij zeer betrokken was. Met zijn godsdienstsociologische publicaties wilde hij bijdragen aan kerkvernieuwing en het bij de tijd brengen van de kerk. In dat kader vroeg hij aandacht voor bevorderende en belemmerende sociologische factoren. Hij wees daarbij op machtsfactoren achter incidenten rond priesters die spreek- en schrijfverboden kregen opgelegd of uit het ambt werden ontheven.

In een aantal boeken en vele artikelen heeft hij zijn inzichten naar voren gebracht. In zijn proefschrift *Religie en conflict* uit 1967 rekende hij op empirische en theoretische gronden af met het vooringenomen begrip sekte. Vanuit de gevestigde orde wordt het afwijkende beladen met vooroordelen over sociale afkomst en mentale oriëntaties die lang niet altijd correct zijn. (Later werd dit inzicht gehonoreerd in de alternatieve term ‘nieuwe religieuze beweging’). Sekten waren volgens Laeyendecker groeperingen van religieus en maatschappelijk onterfden die reële tekortkomingen van de kerk aan de orde stelden. De conflicten die hierdoor ontstonden, konden belangrijke motoren van verandering zijn. Veel sociologische theorieën, waaronder het functionalisme, schoten tekort in hun verklaringen doordat ze eenheid, harmonie en evenwicht centraal stellen. Daardoor werd de eigen betekenis van spanningen en conflicten onderschat. Laeyendecker sloot hier aan bij de conflictsociologie van Ralf Dahrendorf. De blijvende aandacht voor de interactie tussen belangen, die veelal ongelijk zijn, en ideeën is hier al zichtbaar.

In dezelfde periode blies hij, met Pieter H. Vrijhof en D.Th. (Dirk) Kuiper, de Werkgroep Godsdienstsociologie van de Nederlandse Sociologische Vereniging nieuw leven in. In 2014 werd Laeyendecker erelid van de werkgroep. Met Karel Dobbelaere verzorgde hij een bloemlezing van de sociologie van de religie (Dobbelaere & Laeyendecker 1974). Hij nam zitting in het bestuur van de International Conference for the Sociology of Religion en werd een geziene figuur binnen de internationale wereld van de godsdienstsociologie. In dat kader kunnen we ook zijn voorzitterschap van de werkgroep verstaan die de nieuwe religiositeit onderzocht. Het verslag werd uiteindelijk door Mady Thung verzorgd (Thung 1985).

In de jaren tachtig neemt hij het onderwerp *civil religion* op, waarbij hij zich hoedt voor een voortijdig oordeel of er ooit in de Nederlandse geschiedenis wel een breed gedragen publieke godsdienst is geweest. Op niet onaanzienlijke plaatsen werd wel geroepen dat God, Nederland, en Oranje met elkaar verbonden waren, maar nader onderzoek naar de sociale ondersteuning voor dit geloof was geboden (Laeyendecker 1985).

In twee boeken analyseerde hij de Rooms-Katholieke Kerk. *Om de beheersing van het charisma* is een magistrale Weberiaanse verhandeling over de wording en verwording van het ambtscharisma in de Rooms-Katholieke Kerk. De tragiek van de ontwikkeling staat voorop. Zijn voorkeuren blijken wel, maar staan op de achtergrond (Laeyendecker 1993). *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk*, geschreven als een bijdrage van de Acht Mei Beweging aan de discussie over het ambt, heeft wèl beïnvloeding als inzet. Hier loopt de analyse uit op de conclusie dat het vasthouden aan een priesterambt dat is gereserveerd voor celibataire mannen achterhaald is (Laeyendecker 1999).

Bij de godsdienstsociologische publicaties hoort ook zijn aandacht voor de godsdienstsociologie als sociaal verschijnsel. In *Social Compass* (Laeyendecker 1984b) pleitte hij ervoor om de wetenschapssociologie in te zetten om de ontwikkeling van het vak te begrijpen. Er zou gekeken moeten worden naar haar positie tussen maatschappij en academie, naar de eigen geloofsopvattingen van de onderzoeker en naar de rol van de kerk als opdrachtgever van onderzoek. Dertig jaar later was dit thema in dit tijdschrift (*R&S*) onderwerp van een scherp debat met onderzoeker Chris Dols naar aanleiding van diens proefschrift (2014) over de kerksociologie in Nederland (Laeyendecker 2015a, 2015b; Dols 2015).

Met een existentiële betrokkenheid is hij de ontwikkelingen in het Vaticaan tot op het laatst blijven volgen. Zo verschenen in *Civis Mundi* twee artikelen waarin hij onder meer inging op het vernieuwingsstreven van paus Franciscus. Aanvankelijk zag hij perspectieven in het optreden van deze paus (Laeyendecker 2016), maar later is hij pessimistischer: de kerk bevindt zich in een ernstige crisis: een existentiële crisis, een geloofscrisis, een structuurcrisis en een leiderschapscrisis (Laeyendecker 2019).

De algemeen socioloog

In de jaren zeventig ontwikkelde hij zich tot een van de grootste kenners van sociologische theorieën in Nederland. Behalve artikelen en bijdragen aan boeken publiceerde hij een omvangrijke inleiding tot de geschiedenis van de sociologie *Orde, verandering, ongelijkheid* (Laeyendecker 1981). Dit werk was de neerslag van colleges die hij in 1980 gaf tijdens een half jaar gastdocentschap

aan de Universitas Indonesia in Jakarta in het kader van een ontwikkelingsproject. Dit leerboek verscheen in 1983 in een Indonesische vertaling. Het bevat niet alleen een overzicht van de ontwikkeling in de theorieën, maar gaat ook in op de historisch-maatschappelijke context en dus op de sociologie als maatschappelijk verschijnsel.

Zijn belangrijkste sociologische publicatie verscheen enige jaren daarna: *Sociale verandering. Problemen en theorieën* (Laeyendecker 1984a). Het bevat een systematische behandeling van factoren die een rol spelen op het gebied van sociale verandering en van de onderscheiden sociologische perspectieven die gehanteerd worden. Deze worden in hun onderlinge verhoudingen geëvalueerd. Het werd een standaardwerk.

Ook bestuurlijk en redactioneel droeg hij bij aan de ontwikkeling van de sociologie. Zo was hij bestuurslid van de Nederlandse Sociologische Vereniging en redactielid van *De Sociologische Gids* en van *The Netherlands Journal of Sociology*.

De kritische analyticus

Vooraf in de tijd van het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving en daarna heeft Laeyendecker zich beziggehouden met een kritische analyse van de moderne samenleving en haar cultuur (visies op mens en wereld, waarden en normen). Als publicaties zijn onder meer te noemen: *Brengt de vooruitgang ons verder?* (1986), *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie* (1994) en *In de houdgreep van de tijd. Onze omgang met de tijd in een consumptieve cultuur* (2003). Deze studies kenmerken zich door een historisch-sociologische benadering met een Weberiaanse inslag. Er is aandacht voor de materiële sociaaleconomische verhoudingen en voor de cultuur in de zojuist genoemde betekenis. Materiële belangen drijven het handelen voort, maar ook ideële belangen, want er is een behoefte aan zin die aan ervaringen en het leven kan worden toegekend. Deze werken zich uit in ideeën-systemen of wereldbeelden.

Een voorbeeld daarvan is de idee van de vooruitgang. Het denken in termen van vooruitgang is een kenmerk van de moderniteit en bovendien in een bepaalde zin, namelijk van wetenschappelijk-technische vooruitgang en economische groei. De westerse moderne samenleving wordt gekenmerkt door wetenschap, technologie en economie (WTE). Deze zijn systemen geworden met een eigen doelstelling. Laeyendecker maakt hierbij gebruik van de systeemtheorie van N. Luhmann. Hij behoorde tot de weinigen in Nederland die diens omvangrijke werk – met een uiterst hoog abstractieniveau – tot zich genomen had.⁵ Luhmann wees op de eigen dynamiek van elk systeem, die

op de vervulling van de eigen functiespecifieke grondslag is gericht, zoals economische groei voor de economie en vermeerdering van de kennis door de wetenschap. De vraag naar het waartoe, in welk ‘perspectief van zin’ de ontwikkelingen staan, is daardoor steeds meer op de achtergrond geraakt; er vindt een eliminatie van zin plaats. Cultuur, politiek en maatschappij worden aan de eigen dynamiek van de systemen ondergeschikt gemaakt. Dat leidt tot een vermagering van de cultuur. In termen van Karl Mannheim: de functionele rationaliteit overvleugelt de substantiële rationaliteit. Kenmerkend voor het eerste type rationaliteit is dat de middelen zo effectief en efficiënt mogelijk op de gegeven doeleinden worden afgestemd. Bij het tweede gaat het om het ‘zinvolle’ geheel waarbinnen winst, nieuwe kennis en technische vooruitgang de hun toekomstige plaats hebben (Laeyendecker 1994, 25).

Deze systemen hebben veel verbeteringen bewerkstelligd, zoals vergroting van de materiële welvaart, de gezondheidswinst en vrijheid, maar kennen belangrijke schaduwzijden zoals aantasting van het milieu, armoede, sociale ongelijkheid, hoge eisen van productiviteit en keuzestress. Laeyendecker heeft het WTE-complex in werking gezien tijdens de zeventien jaar (1989-2006) dat hij lid was van een departementale commissie die tot taak had om de opkomende genetische modificatie van dieren op ethische aanvaardbaarheid te toetsen. Hij behoorde tot de minderheid die een sterk terughoudend goedkeuringsbeleid voorstond (het ‘nee’ in het ‘nee tenzij’). Het overgrote deel van de aanvragen werd echter goedgekeurd mede omdat de meerderheid van de commissie natuurwetenschappers en medici waren die belanghebbend waren bij dit soort onderzoek. Alles werd goedgekeurd als het maar, aldus Laeyendecker, bijdroeg aan de bestrijding van kanker (Laeyendecker 1994, 110-125).⁶

In 2013 liet Laeyendecker maatschappijkritische stemmen aan het woord in wat naast *Sociale verandering* als zijn tweede magnum opus genoemd kan worden: *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden* (Laeyendecker 2013). Dit boek was de uitwerking van een achttal HOVO-colleges (Hoger Onderwijs voor Ouderen) in Utrecht, die na zeven jaren van noeste arbeid uitgroeiden tot een boek van 800 bladzijden. *Trouw* betitelde het in een bespreking als ‘oerdegelijk naslagwerk over de geschiedenis van de maatschappijkritiek’⁷ Maar, zoals ook uit de bespreking blijkt, is het boek meer dan een beschrijvende encyclopedie: ook sociologische achtergronden, analyse en een evaluatie komen aan de orde.

Laeyendecker was pessimistisch over de mogelijkheden om de systemen fundamenteel te veranderen, maar dat mocht geen beletsel zijn om aan verbeteringen te werken. De categorie hoop was voor hem heel wezenlijk

(Laeyendecker 1986, 160; idem 2018). Niet voor niets eindigt hij *Kritische stemmen* met een van zijn lievelingscitataten uit het werk van Max Weber:

Men moet ‘(...) krachtig en geduldig boren in hard hout met hartstocht en innerlijke rust tegelijk. Het is volstrekt juist, het wordt door de historische ervaring bevestigd, dat men ook het mogelijke niet realiseren kan, als niet steeds opnieuw in de wereld het onmogelijke wordt nagestreefd. (...) Ook wie geen leider of held is, dient zich te wapenen met een standvastigheid van hart, die ertegen opgewassen is als alle hoop schipbreuk lijdt. Anders zal hij niet in staat zijn het nu mogelijke te verwezenlijken.’ (Laeyendecker 2013, 774).

Noten

- 1 We danken dr. Mady A. Thung voor de gegevens die zij ons verstrekke. Zie ook de bijdrage die zij schreef voor het liber amicorum dat Laeyendecker kreeg aangeboden t.g.v. zijn zeventigste verjaardag (Thung 2000).
- 2 *De Volkskrant*, 20 januari 1969, *De Tijd*, 21 januari 1969.
- 3 Zie de vier bundels die verschenen van 1967-1969 bij Ambo/Utrecht en Bosch & Keuning/Baarn. De redactie was interconfessioneel samengesteld en ook de auteurs van artikelen hadden onderscheiden kerkelijke achtergronden.
- 4 Voor de geschiedenis van het MCKS zie Herman Noordegraaf & Greetje Witte-Rang (2011).
- 5 Reeds in zijn boek *Sociale verandering* ging Laeyendecker (1984a, 293-314) uitvoerig in op Luhmann. Hij noemt het werk van Parsons concreet in vergelijking met dat van Luhmann.
- 6 Vgl. Laeyendecker 2018, waarin hij biotechnologie op grond van zijn lidmaatschap van de commissie als voorbeeld noemt van de autonomie van systemen en subsystemen.
- 7 *Trouw*, 30 oktober 2013.

Literatuur

Beld, Tom van den (2015),

Het andere gezicht van de kerk. De Acht Mei Beweging 1985-2003, Nijmegen: Valkhof Pers.

Dobbelaere, K & L. Laeyendecker (red.) (1974),

Godsdienstsociologie, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen, Rotterdam: Universitaire Pers/Antwerpen: Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.

Dols, Chris (2014),

Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972, Nijmegen: Radboud Universiteit.

- Dols, Chris (2015),
 Getallen vertaald. Observaties ter verheldering van het sociologiseringsdebat in de recentere historiografie van het Nederlands katholicisme, in: *Religie & Samenleving* 10(3), 235-249.
- Köbben, André e.a. (red.) (2000),
Homo prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving, Leende: Damon, 2000.
- Laeyendecker, L. (1967),
Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief, Meppel: Boom.
- Laeyendecker, L. (1981),
Orde, verandering, ongelijkheid. Een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie, Amsterdam: Boom.
- Laeyendecker, L. (1984a),
Sociale verandering. Problemen en theorieën, Amsterdam: Boom.
- Laeyendecker, L. (1984b),
 The sociology of religion: deficiencies and opportunities, in: *Social Compass*, 31 (2/3), 157-167.
- Laeyendecker, (1985),
 Publieke godsdienst en macht, in: Laeyendecker, L. & O. Schreuder (red.) (1985),
Religie en politiek. Verkenning op een spanningsveld, Kampen: Kok Agora, 131-156.
- Laeyendecker, L. (1986),
Brengt de vooruitgang ons verder? Kanttekeningen bij een wijd verbreid geloof, Baarn: Ten Have.
- Laeyendecker, L. (1989),
 De zuilen van Hercules voorbij, in: Adriaansens, H.P.M. (red.), *Zinproblemen in de moderne cultuur; afscheidsbundel aangeboden aan prof. dr. Bert Laeyendecker*, Culemborg: Lemma, 55-84.
- Laeyendecker, L. (1993),
Om de beheersing van het charisma. Heil en macht in de R.K. Kerk, Amsterdam enz.: Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 157.
- Laeyendecker, L. (1994),
Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie, Kampen: Kok.
- Laeyendecker, L. (1995),
 De Acht Mei beweging: postmoderne uitdaging aan de kerk, in: Kranenborg, R. (red.), *Rooms Katholieken*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1-41.

- Laeyendecker, L. (1998),
S. Hofstra. Bedachtzaam en zijn tijd vooruit, in: Goudsblom, J. e.a. (red.), *In de zevende. De eerste lichte hoogleraren aan de Politieke Sociale Faculteit Amsterdam*, Amsterdam: Het Spinhuis, 82-95.
- Laeyendecker, L. (1999),
Het laatste monopolie van de R.K. Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken, Gorinchem: Narratio.
- Laeyendecker, L. & Marthy P. Veerman (2003),
In de houdgreep van de tijd. Onze omgang met de tijd in een consumptieve cultuur, Budel: Damon.
- Laeyendecker, L. (2013),
Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van oudheid tot heden, Budel: Damon.
- Laeyendecker (2015a),
Sociologen en bisschoppelijk beleid. Kritische overwegingen bij de dissertatie van Chris Dols, *Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972*, in: *Religie & Samenleving*, 10 (1), 44-62.
- Laeyendecker (2015b),
Dupliek: Geringe kritiektolerantie, in: *Religie & Samenleving*, 10 (3), 250-259.
- Laeyendecker, L. (2016),
Conflicten in het Vaticaan, in: *Civis Mundi*, 20 november 2016. Geraadpleegd op <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=3161>.
- Laeyendecker, L. (2018),
Systemen in de beklagdenbank: zijn ze nog te veranderen?, in: *Civis Mundi*, 5 mei 2018. Geraadpleegd op <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=3959>.
- Laeyendecker, L. (2019),
De r.k. kerk opnieuw in zwaar weer geraakt. Is zij vergelijkbaar met de situatie in de 16^e eeuw, die uitliep op de reformatie?, in: *Civis Mundi*, 16 juni 2019. Geraadpleegd op <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=5256>.
- Laeyendecker, L. (2020),
Maarten van den Bos, *Geloven in het ideaal. Geschiedenis en actualiteit van de Arbeiders Gemeenschap der Woodbrookers* (boekbespreking), in: *Religie & Samenleving*, 15 (2), 170-173.
- Noordegraaf, Herman & Greetje Witte-Rang (2011),
In de wereld werkzaam zijn. Anders denken over kerkelijk optreden door het MCKS 1981-1998, Vught: Skandalon.

- Thung, Mady A. (in cooperation with L. Laeyendecker [et al.]) (1985),
Exploring the new religious consciousness. An investigation of religious change, Amsterdam: Free University Press.
- Thung, Mady A. (2000),
Met hart en ziel. Socioloog én katholiek. Bevooroordeelde biografische notities, in: Köbben, André e.a., *Homo Prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 210-225.

Boekbesprekingen

Bouman-Komen, T. (2020), *Tweeduizend jaar apostolische veelkleurigheid. Zoektochten van bevlogen mensen*, Utrecht: Eburon, pp. 343, ISBN 9789463012935, €29,50.

In het woord Vooraf geeft de auteur aan waarom zij dit boek heeft geschreven. De “motor” is het meegevoel met het verdriet dat haar ouders hadden vanwege het schisma dat zich in de jaren 1946-1951 voordeed in het kerkgenootschap de Hersteld Apostolische Zendingsgemeente in de Eenheid der Apostelen (HAZEA); een van de vele takken aan de boom van de Catholic Apostolic Church (CAP) die rond 1830 in Engeland tot stand kwam. Dit schisma leidde onder meer tot de afsplitsing van een groot deel van de aanhang en de oprichting van verschillende nieuwe Apostolische groeperingen, waaronder het Apostolisch Genootschap. Van dit Genootschap is Bouman-Komen actief lid. Omdat zowel de HAZEA als de afsplitsingen zich apostolisch noemen is zij de betekenis van dit begrip gaan onderzoeken in verschillende religieuze groeperingen en stromingen die zich in het tweeduizendjarig bestaan van het christendom hebben voorgedaan. Een apostel wordt door haar gedefinieerd als iemand die uit roeping een heilzame boodschap in de wereld wil uitdragen. Die roeping kan van een hogere macht komen maar ook uit het innerlijk van de apostel zelf of van een medemens. In dit boek ligt de focus op de eerste bron: het gaat om de veelkleurige inhoud door individuen en groeperingen aan de bijbelse apostolische boodschap gegeven.

De auteur beseft dat het beschrijven van alle facetten van tweeduizend jaar apostolische geschiedenis in één boek niet mogelijk is. Daarom heeft zij per onderscheiden periode een aantal personen gekozen van wie zij de levensloop beschrijft en weergeeft hoe hun inzichten zich hebben ontwikkeld. Mede door het schisma is de auteur gefascineerd geraakt door het in het christendom steeds weer aan te treffen verlangen naar verbondenheid en het beoefenen van liefde en tegelijkertijd ook het zich voordoen van haat, afsplitsingen en conflicten. Beide aspecten worden belicht.

Voor het beschrijven van de veelkeurige apostoliciteit werd geput uit eigen onderzoek (bijv. haar proefschrift over teksten van de jonge Zinzendorf) en verder uit secundaire bronnen. Bouman-Komen geeft aan dat haar kerkhistorische kennis beperkt is. Vooral Duitstalige kerkhistorische figuren zijn gekozen omdat die haar meer vertrouwd zijn dan anderstalige. Ondanks deze beperking meent zij dat zij haar doel heeft kunnen bereiken, namelijk aantonen dat de apostolische erfenis is gevormd door mensen die het als hun opdracht zagen om hun ideaal in de wereld uit te dragen en dat die veelkleurig is. Bij christenen gaat het dan om idealen en opdrachten uit het Nieuwe Testament (geloof verbreiden en liefde gestalte geven). Hieronder volgt eerst een kort resumé om een indruk te geven van wat het onderzoek heeft opgeleverd. Vervolgens formuleer ik een aantal kanttekeningen.

De eerste twee hoofdstukken geven in grote trekken de ontwikkeling van het christendom in de eerste vier eeuwen weer, waarbij aandacht voor de aanvankelijke diversiteit ervan en de later ontstane dogmatisering (concilies, geloofsbelijdenissen, vorming van de canon), de steeds groter wordende macht van de bisschoppen en het worden tot staatsgodsdienst. Vervolgens (hoofdstuk 3) wordt Augustinus behandeld en zijn belang voor het kloosterwezen, en aansluitend daarop verschillende kloosterorden en de mystiek. Dan wordt de Boheemse broederunie besproken, een hervormingsbeweging die zich baseerde op Johannes Hus, alsmede een belangrijke vertegenwoordiger ervan, Jan Amos Comenius. Het tijdperk van de Reformatie komt in hoofdstuk 5 aan de orde. Erasmus en zijn verzoeningsstreven worden geplaatst tegenover de opvattingen van Luther en Calvijn. Na de dood van de reformatoren bakenen lutheranen, calvinisten, katholieken en zwinglianen de grenzen tussen elkaar af: confessionalisering (hoofdstuk 6). Niet alleen tussen de confessies was er een conflictueuze relatie, binnen de confessies ontstonden groeperingen die minder letten op de zuiverheid van het geloof, maar op vroom gedrag (piëtisme) of, nog verdergaand, die alle vrome christenen in broederlijke wilden verenigen (filadelfiërs), en anderen die nadruk legden op de ratio bij het vormen van religieuze overtuigingen (Verlichting). In het piëtistisch en filadelfisch gedachtegoed (hoofdstuk 7) stond de eerste christengemeente als ideaal voor ogen, waarbij veel discussie was over de inpasbaarheid ervan in de bestaande kerk. Ook over de verwachting van een spoedige terugkomst van Christus werd gediscussieerd. Vervolgens (hoofdstuk 8) wordt ruime aandacht geschonken aan Zinzendorf, de stichter van de Evangelische Broedergemeente (Hernhutters/Moravische broeders). Beschreven worden zijn religieuze achtergrond en vorming, zijn streven om christenen van de diverse richtingen te verenigen, zijn contacten en zendingsreizen. Ook voor hem was de eerste christengemeente het ideale voorbeeld en volgens dat voorbeeld vormde hij de door hem gestichte gemeenten.

In de negentiende eeuw ontstaan veel opwekkingsbewegingen (o.a. Réveil), waarvan de Catholic Apostolic Church er een is (hoofdstuk 9). Deze door Drummond en Irving gestichte kerk sloot voor een deel aan bij het gedachtegoed van het piëtisme, o.a. de gedachte dat de bestaande kerken tot inkeer moesten komen en dat Christus' wederkomst aanstaande was. Het was de plicht van de 'ware' gelovigen de gehele mensheid zulks te verkondigen. Er werden 12 apostelen gekozen, die allen een zendingsgebied kregen aangewezen. Onrust ontstond toen er apostelen overleden, terwijl Christus nog niet teruggekeerd was. Moesten die vervangen worden? De CAP meende van niet, sommige gelovigen in Duitsland meenden van wel. Zo ontstonden er afsplitsingen die later ook op de Nederlands apostolische groepen hun weerslag hadden, waarover in het laatste hoofdstuk (12) wordt bericht.

In hoofdstuk 10 worden de pinkstergemeenten besproken en in hoofdstuk 11 de ontwikkelingen in de reguliere kerken en theologie sinds 1815 (in Duitsland Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Sölle, in Nederland o.a. Kuiper en Kuitert).

In het laatste hoofdstuk wordt de draad van hoofdstuk 9 weer opgepakt. De drie richtingen die na verloop van tijd uit het schisma van 1946-1951 (wat voor een groot deel veroorzaakt werd door een opvolgingskwesitie) in Nederland ontstonden, gingen hun eigen weg. Het Apostolisch Genootschap ontwikkelde zich tot een uiterst vrijzinnige geloofsgemeenschap, de andere twee zijn orthodoxer. Bouman-Komen spreekt van een theologische kloof. Desondanks, zo meldt zij met instemming, worden de laatste jaren pogingen tot toenadering gedaan. In een tweetal appendices (hoewel niet als zodanig aangeduid) wordt nog eens op de apostolische veelkeurigheid ingegaan.

Bouman-Komen heeft met haar onderzoek de veelkeurigheid van de apostolische boodschap willen tonen. Haar persoonlijke motief om dit te onderzoeken, wordt wel gegeven, maar de wetenschappelijk relevantie niet. Waarom is het van kerkhistorisch belang om na te gaan hoe er binnen verschillende christelijke groeperingen gedacht werd over de apostolische boodschap, en dan op de wijze als door de auteur gedefinieerd? Is dat een thema dat tot nu toe onderbelicht is gebleven? Welke nieuwe inzichten heeft de auteur met haar onderzoek aan de kerkgeschiedenis willen geven? Wat is de meerwaarde van deze insteek? Hierover wordt in de inleiding niets vermeld en er wordt ook aan de einde van het boek niet concluderend op gereflecteerd.

De auteur beseft terecht dat een (gedetailleerde) beschrijving van de apostolische geschiedenis niet in een enkele boekpublicatie te vatten is. Daarom heeft zij een selectie gemaakt en vooral de door haar goed gekende Duitstalige kerkhistorische figuren gekozen om te bespreken. Dat het verstandig is om te schrijven over zaken waarmee je goed bekend bent, ligt voor de hand. Maar daarmee is de keuze voor deze personen niet verantwoord. Het zou moeten gaan om de vraag of de selectie voor het beantwoorden van onderzoeksvraag de juiste keuze is geweest. De auteur geeft ruiterlijk toe dat de selectie van de personages wat willekeurig is, maar zij meent dat zij met het gepresenteerde materiaal er wel in geslaagd is aan te tonen wat zij wilde aantonen, namelijk dat het bij de apostolische erfenis gaat om mensen die een heilzame boodschap willen uitdragen en daarmee ook dat die erfenis veelkleurig is. Op de vraag of de selectie de mate van veelkeurigheid heeft beïnvloed, wordt verder niet ingegaan.

Sommige delen in hoofdstuk 7 en 8 zijn letterlijk of bijna letterlijk overgenomen uit eerdere publicaties. Hadden deze delen dezelfde vraagstelling als het onderhavige boek, konden zij daarom gemakkelijk in het betoog worden geschoven? Kennelijk wel volgens de auteur, maar die vragen worden niet gesteld.

Merkwaardig zijn de twee appendices (Apostolische veelkeurigheid en een – persoonlijk – Slotwoord). Welke functies deze twee in het betoog hebben, wordt niet aangegeven. Zij worden geplaatst na de Samenvatting. Gaat het (en dat geldt vooral het eerste stuk) om een conclusie, om reflectie, een samenvatting na de samenvatting? Hier was meer toelichting nodig geweest.

Het oordeel over het boek samenvattend: het biedt interessant materiaal, maar schiet qua opbouw en onderzoeksmethodologie te kort.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Fortuin, Nienke P.M. (2020), *The search for meaning in later life. An empirical exploration of religion and death*, (Death Studies), Nijmegen Studies in Thanatology, Volume 6, Zürich: LIT Verlag, pp. 312, EAN 9783643913081, € 36,99.

Hoe geven ouderen zin aan hun laatste levensfase en hoe kijken ze aan tegen hun naderend levenseinde en de dood? Nienke Fortuin probeert op die vraag antwoord te geven in het proefschrift waarop ze op 24 augustus 2020 promoveerde aan de Radboud Universiteit. Het boek bestaat uit vijf eerder gepubliceerde artikelen, voorzien van een uitvoerige in- en uitleiding. Centraal in dit empirisch onderzoek staat de rol die religie speelt in de houding die Nederlandse ouderen innemen tegenover hun eigen ouder worden, het stervensproces en de dood. De betekenis die religie heeft is in onze cultuur de laatste decennia behoorlijk verschoven. In westerse landen had ooit de godsdienst autoriteit over het sterfbed, maar de pastoor en dominee hebben plaats moeten maken voor de dokter. Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw lijkt de medisch professional op zijn beurt plaats te moeten maken voor de stervende zelf, die de regie neemt over wanneer en hoe er gestorven wordt. De huidige Nederlandse euthanasiepraktijk, waarvan de geschiedenis in het inleidende hoofdstuk uitvoerig wordt gereconstrueerd, illustreert deze ontwikkeling: was de Euthanasiewet bij invoering in 2002 bedoeld als handreiking naar de arts, gaandeweg is in de jurisprudentie en de publieke discussie de autonomie van de patiënt gaan prevaleren boven het barmhartigheidsmotief.

In het tweede hoofdstuk 'Death and the Search for Meaning' worden de interviews met 85 mensen in hun laatste levensfase die Gijsbert van Es in 2011-2013 publiceerde in *NRC Handelsblad* en die hij vervolgens bundelde in het boek *Het laatste woord*, aan een kwalitatieve analyse onderworpen. Fortuin ziet de hierboven beschreven sociaal-culturele verschuiving terug in drie thanatologische niches die ze bij de geïnterviewden waarneemt: een canonische, een utilistische en een expressieve niche. Bij de eerste bepalen religieus gezag en traditionele gemeenschapswaarden de houding tegenover de dood, bij de tweede gaat het vooral om het rationele 'managen' van het stervensproces, terwijl bij de laatste de nadruk ligt op een bewust, persoonlijk en natuurlijk toeleven naar het levenseinde.

Het derde hoofdstuk 'Religion and the Fear of Death' behelst een kwalitatief onderzoek waarbij 26 tachtig-plussers in een diepte-interview werden ondervraagd over de rol en betekenis van religie met het oog op hun naderende einde. Fortuin onderscheidt op

basis van de uitkomsten een brede waaier van typen ‘lived religion’ die ze allitererend als ‘lacking, lost, liminal, loose, learned and liquid religion’ naast elkaar zet: ook als mensen niets moeten hebben van religie, hun geloof van vroeger kwijt zijn, eraan twifelen, er losjes mee omgaan, het relativeren op basis van nieuwe inzichten, of het vermengen met alternatieve vormen van spiritualiteit – religie speelt hoe dan ook een rol. Een van de meest opvallende uitkomsten van dit hoofdstuk is dat niet de inhoud van de geloofsovertuigingen bepalend is in de houding tegenover de dood, maar de mate van commitment. Religie zegt bovendien ook niet alles: dat en hoe je terugkijkt op een lang leven en bereid bent de dood als een gegeven te aanvaarden speelt een nog grotere rol. Dat doodsangst onder ouderen afneemt naarmate ze langer leven, is inmiddels een breed vastgesteld inzicht uit eerder onderzoek.

In hoofdstuk 4 ‘Determining the End of Life’ worden dezelfde ouderen geïnterviewd over hoe hun religiositeit een rol speelt in hun visie op euthanasie (in de brede betekenis, waarbij ook hulp bij zelfdoding wordt geïncludeerd). Fortuin onderscheidt drie houdingen bij de participanten: *refraining*, *dependent en self-determining*, die verwant lijken met de drie thanatologische niches uit het tweede hoofdstuk. De eerste groep is tegen een zelfbeschikte dood, de tweede laat de beslissing daaromtrent afhangen van medische criteria en de derde is voor. Dat een traditioneel religieus commitment leidt tot een terughoudende opstelling ligt in de lijn van de verwachtingen; dat ook de groep die voor zelfbeschikking kiest ‘almost as religious’ (p. 125) is als de eerstgenoemde groep die tegen een medisch beschikte dood is, is een opvallende uitkomst. Blijkbaar is religiositeit al lang niet meer in confessionele, kerkelijke termen te verstaan en verdient het concept herijking.

Hoofdstuk 5 ‘Interpretation and timing of death’ behelst een kwantitatief onderzoek onder 356 Nederlandse ouderen, waarin op basis van de drie eerder onderscheiden thanatologische niches (nu omschreven als een religieuze, rationele en persoonlijke visie op de dood) twee onderzoekschalen worden ontwikkeld: de IOD (Interpretation of Death) en de AMITOD (the Attitudes Toward Medical Interventions in the Timing of Death). Opnieuw blijkt een religieuze houding te corresponderen met een afwijzing van euthanasie, terwijl een rationele houding ervoor zorgt dat respondenten hier positief tegenover staan. Mensen met een persoonlijke interpretatie van de dood daarentegen zijn huiverig voor interventie en het bepalen van het moment van sterven. Opvallend is dat meer mannen kiezen voor levensverlengend (overbe-)handelen dan vrouwen.

In hoofdstuk 6 ‘The search for meaning in later life’ wordt aan de hand van 26 diepte-interviews de relatie onderzocht tussen religieuze oriëntatie en dominante visies op ouder worden in onze cultuur. Fortuin onderscheidt op basis van haar gesprekken drie religieuze narratieven: een experientieel (je ervaart God of het goddelijke in je leven), een ontologisch (jouw voorstelling van leven en dood en de rol van het goddelijke daarin) en een kritisch narratief (traditionele geloofsvoorstellingen worden op grond van hedendaagse inzichten betwijfeld). Ze blijken te corresponderen met twee culturele *masternarratives*,

ouder worden als *decline* en *successful aging*. Hoe positiever je levensbeschouwelijke kijk op het leven, des te positiever je visie op ouder worden – geen verrassende uitkomst. Opvallend is echter de empirische steun die Fortuin vindt voor een derde, alternatief cultureel masternarratief, dat in de gerontologische literatuur vaak alleen nog als *counter-narrative* wordt gepresenteerd: ouder worden als innerlijke groei.

In hoofdstuk 7 ‘Worldview commitment and narrative foreclosure’ wordt op basis van het kwantitatieve materiaal uit het onderzoek onder de 356 ouderen geanalyseerd hoe hun levensbeschouwing van invloed is op hun inschatting dat hun leven al dan niet voorbij is (*narrative foreclosure*). Opnieuw moet Fortuin constateren dat niet de inhoud, maar de mate van commitment waarmee mensen hun levensovertuiging aanhangen, daarin bepalend is. Ook de mate waarin iemand denkt zijn leven al dan niet zelf in regie te hebben blijkt van belang.

In het concluderend hoofdstuk recapituleert Fortuin de resultaten van haar onderzoek en hoewel ze erop wijst dat ze een strikt empirische studie heeft geschreven zonder theologische, filosofische of ethische reflecties, komt ze toch met een ethisch pleidooi voor een relationele opvatting van autonomie. De liberale veronderstelling die het Nederlandse debat rond euthanasie en ‘voltooid leven’ domineert, dat individuen rationeel en onafhankelijk tegenover hun naderende levenseinde staan, blijkt eenvoudig niet met de door haar beschreven feiten te kloppen. Meer oog voor het web van sociale en culturele relaties en contexten waarin de levens van ouderen liggen ingebed, helpt hen beter existentieel hun dood tegemoet te treden.

Het proefschrift biedt een rijk en intrigerend overzicht van verschuivende visies op en ervaringen van ouder worden met het oog op sterven en dood. Het kan enorm helpen bij de broodnodige verbreding van de publieke aandacht voor heel de laatste levensfase, die meer omvat dan de voors en tegens van beslissingen rondom het zelfgekozen levenseinde.

Ik blijf echter als theoloog na lezing van het boek wel achter met de vraag hoe bruikbaar het concept ‘religie’ vandaag nog is om de grote verschuivingen in zin- en betekenisgeving in onze cultuur te dekken. Fortuin gebruikt het begrip nogal eclectisch: in het ene hoofdstuk kiest ze voor ‘lived religion’ als methodologisch instrument (religie als praktijk), in het andere voor ‘affordances’ (religie als materiële omgeving), in weer een ander voor een narratieve benadering (religie als verhaal), en in nog een ander spreekt ze klassiek over ‘worldview’ (religie als symbolisch systeem) – zonder een verantwoording te geven hoe al deze visies zich tot elkaar verhouden. Je kunt dat als kritiek formuleren, maar ook concluderen dat religie als empirisch fenomeen zich blijkbaar niet meer eenduidig laat definiëren en een – zo men wil: ouderwets, 19^e eeuws – heuristisch instrument is geworden waarmee zich transformaties in de hedendaagse cultuur laten analyseren.

Frits de Lange
(Protestantse Theologische Universiteit Groningen)

Temmerman, Johan (2019), *Geloof en wetenschap. Een godsdienst-filosofische verkenning*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant Uitgevers, pp. 256, ISBN: 9789044137095, € 24,50.

In dit boek waagt de auteur zich op een complex en gevoelig terrein, namelijk de vraag hoe geloof en wetenschap zich tot elkaar verhouden. Hij ontwikkelt geen eigen standpunt dat dan op zijn merites kan en moet beoordeeld worden, maar poogt veeleer een overzicht te bieden van hoe er over die verhouding werd en wordt gedacht of kan gedacht worden. Hij staat dus niet zozeer stil bij de inhoudelijke religieuze voorstellingen (het domein van de theologie) noch buigt hij zich over hoe religie precies tot stand komt en zich ontwikkelt (het domein van de antropologie), maar wel gaat hij in op de religieuze waarheidsaanspraken in een tijd waarin de wetenschap steeds meer kennis vergaart over de oorsprong van het leven en de samenstelling van het universum. Net omdat het boek een ‘verkenning’ wil zijn, gaat de beoordeling ervan niet over hoe vernieuwend en authentiek de auteur is, maar wel over hoe omvattend en helder hij is en de mate waarin hij eventueel in de (Nederlandstalige) literatuur een lacune opvult.

Laat me, alvorens het boek, kritisch te beoordelen, kort de inhoud van het boek weer-geven. In het eerste hoofdstuk staat de auteur stil bij de secularisatie als context waarbinnen het debat over geloof en wetenschap wordt gevoerd. Hij overloopt een aantal opvattingen en wijst (in lijn met het invloedrijke denken van Charles Taylor) op het belang van flexibiliteit. Mensen moeten in staat zijn te navigeren tussen twee gezichtspunten: betrokkenheid waarbij men de werkelijkheid ten diepste beleeft en ervaart en onthechting waarbij men andere gezichtspunten toelaat ten einde op een vreedzame manier samen te leven. In het tweede hoofdstuk overloopt de auteur verschillende standpunten in het debat over geloof en wetenschap. Hij laat daarbij zien dat sommigen menen dat geloof en wetenschap elkaar wederzijds uitsluiten (of de wetenschap of de religie). Anderen stellen dat geloof en wetenschap van elkaar moeten worden gescheiden (wetenschap en religie hebben niks met elkaar te maken). Een derde positie geeft aan dat ze met elkaar kunnen samengaan (wetenschap en religie liggen in elkaars verlengde). Het derde hoofdstuk gaat over het gelovige wereldbeeld in een seculiere samenleving. Hier gaat de auteur kort in op het werk van John Caputo en Charles Taylor. Volgens Caputo komt het (christelijke) geloof in een onttoverde wereld neer op het besef dat we zelf voor de wereld moeten gekruisigd worden. ‘Wat zou Jezus doen?’ is de vraag die gelovigen zich als spiegel moeten voorhouden. Volgens Taylor leven we thans in het tijdperk van de authenticiteit waarbij de jaren 1960 een symbolisch scharnierpunt vormen dat voornamelijk wordt gekenmerkt door moreel/spiritueel en expressief individualisme. Taylor wijst daarbij op de versmalde ethiek van het non-conformisme (‘jezelf zijn’, ‘je eigen weg gaan’). In het licht van die tendens tot zelfexpressie kunnen tal van nieuwe fenomenen zoals cultuurchristendom en spiritualiteit gedacht worden. Hoofdstuk vier is het hoofdstuk waarin de auteur de lezer wil vertrouwd maken met de belangrijkste resultaten van het wetenschappelijk onder-

zoek over het ontstaan en de opbouw van het heelal. In dit hoofdstuk passeren een aantal kerninzichten uit de evolutieleer, de algemene relativiteitstheorie, de kwantumfysica, de kosmologie en de snaartheorie de revue. In het hoofdstuk dat daarop volgt richt de auteur zich op de natuurlijke theologie (waarbij het bestaan van God en zijn kwaliteiten worden beschouwd vanuit de rede en de ervaring en dus niet vanuit een bijzondere openbaring) en de cognitieve wetenschappen (waarbij de oorsprong van religie wordt gezocht in de menselijke natuur en dan in het bijzonder in de manier waarop de hersenen functioneren). Nadat de lezer op de hoogte is gebracht van een aantal wetenschappelijke inzichten, bekijkt de auteur in het zesde hoofdstuk wat er vanuit de wetenschap kan gezegd worden over het begin en het einde van het heelal en daarmee ook over god. Er is geen antropomorfe god, zo stelt de auteur (zich baserend op Stephen Hawking), ook niet als aansteker van de oerknal, omdat de wetenschap uitlegt dat een heelal uit het niks kan verschijnen. Het slothoofdstuk gaat over een aantal denkkaders ter beëindiging van het conflict tussen geloof en wetenschap. In dat hoofdstuk zegt de auteur ook kort iets over zijn eigen positie (zie infra). Het boek kent verder een viertal intermezzo's. In een eerste gaat de auteur in op het werk van Jurgen Habermas, die het belang van inclusief en communicatief denken en handelen naar voren schuift als uitweg in het debat over geloof en wetenschap. Het tweede intermezzo handelt over de worsteling van Charles Darwin met het geloof. Het derde intermezzo legt uit dat Isaac Newton wetenschap niet als tegenhanger van religie beschouwde, maar dat hij onderzoek verrichtte en natuurwetten vaststelde in de overtuiging dat dit het geloof versterkte. In het vierde intermezzo over Albert Einstein wordt duidelijk dat deze grote natuurkundige een kosmologisch godsprincipe hanteerde (de Natuur wordt gelijkgesteld aan het Godsprincipe) en de mening was toegenege dat de wetenschapper die op de waarheid is gefocust de ware religieuze is.

Deze inhoud alsook het feit dat de auteur inzoomt op deze vier invloedrijke personen, kan zeker worden gerechtvaardigd. Geen enkel (overzichts)werk kan volledig zijn, maar ik ben wel verbaasd dat de auteur zijn exposé niet begon met een uiteenzetting over de klassieke oudheid. Het is ook vreemd dat hij niet is ingegaan op de vele pogingen om god te bewijzen. Zeker omdat – iets wat de auteur ook zelf zegt – de inhoudelijke voorstellingen van geloof en wetenschap sterk afhankelijk zijn van tijd en context, had hij dat kunnen uitwerken. Hij had dan bijvoorbeeld ook kunnen wijzen op de mate waarin toentertijd wetenschap, filosofie en religie sterk met elkaar verstrengeld waren. Ik betreur ook dat de auteur erg weinig over wetenschapsfilosofie heeft geschreven, terwijl het toch belangrijk is om te weten wat filosofen als Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos en anderen hebben gezegd over het statuut van een wetenschappelijke theorie. De auteur wijdt een volledig intermezzo aan Charles Darwin, maar vermeldt daarin bijvoorbeeld niet het belang van 'seksuele selectie'; hij heeft het enkel over 'natuurlijke selectie'. Dat is onbegrijpelijk. De auteur gaat, zoals vermeld, in op het werk van John Caputo en Charles Taylor die beiden op zoek gaan naar een bewuste omgang met geloof in het wetenschappelijk wereldbeeld,

maar hij gaat niet in op die auteurs die aanwijzen dat ons alledaagse leven wordt gestructureerd door onbewuste geloofsinhouden. Hij vermeldt alleen bij naam Slavoj Žižek, maar zegt dan dat hij hiervoor geen plaats heeft. Waarom dat zo is, wordt niet uitgelegd. Persoonlijke voorkeur van de auteur?

Hoewel de auteur geen eigen (vernieuwend) standpunt verdedigt, wordt wel duidelijk wat zijn eigen positie in het debat is. Zo is hij ongemeen hard voor de zogenaamd ‘nieuwe atheïsten’ als Richard Dawkins, Daniel Dennett, Samuel Harris en Christopher Hitchens. *“Ze hebben bitter weinig aan het debat bijgedragen. Behalve hun grote gelijk verkondigen waardoor elke religiewetenschapper hun slogans vlot ter zijde legt”* (p. 100). Het hangt er natuurlijk maar vanaf vanuit welke kant men het bekijkt: men zou immers ook kunnen zeggen dat uit ‘het vlot ter zijde leggen’ een al even grote minachting blijkt. In het boek geeft de auteur ook aan dat hij de religieuze paradigma’s niet wenst uit te spelen tegen de wetenschappelijke bevindingen en omgekeerd. Eerder dan dat wil hij ze beide leren kennen en waarderen. Het geloof moet dus volgens hem niet zomaar voor de rechtbank van de rede worden gedaagd om het dan hooghartig te laten veroordelen voor naïviteit of misleiding, noch moet de wetenschap naar de prullenmand worden verwezen op grond van biblicistische gronden (p. 12-13). Wat volgens de auteur wel moet gebeuren is kritisch nadenken over de raakpunten en conflictharden en over hoe het religieuze en het wetenschappelijke wereldbeeld op vruchtbare wijze met elkaar kunnen communiceren. In die oefening stelt hij zichzelf als atheïst op zolang het theïsme blijft bogen op een ‘God op zolder’, omdat de wetenschappelijke inzichten over de werking van de natuur en de ontwikkeling van het heelal niet langer toelaten dat een dergelijke opvatting de basis vormt voor zingeving en cohesie. Maar, zo voegt hij eraan toe, hij is geen atheïst in de mate dat hij God zou ontkennen. Het theïsme mag dan wel achterhaald zijn, religie is dat volgens hem helemaal niet, vandaar dat hij zoekend is *“doorheen geloof en twijfel naar de dieper liggende dynamiek van het bestaan”* (p. 232).

Alles bij elkaar heeft de auteur voor iedereen die zijn weg en/of zijn positie in het religie-wetenschap debat zoekt of wil kennen een degelijke gids geschreven. Een recent overzichtswerk is er bij mijn weten in het Nederlandstalig gebied niet. Door de vele afbeeldingen, kadertjes en cartoons wordt bovendien de indruk gewekt dat de auteur zijn boek heeft opgevat als een mogelijke cursustekst. Die potentie heeft het inderdaad, zij het dat de docent die er wil gebruik van maken zich wel nog in een aantal zaken zal moeten inlezen. Sommige zaken zijn te summier uitgelegd waardoor ze onduidelijk blijven. Vooral het hoofdstuk over het wetenschappelijk wereldbeeld waarin de kwantumfysica, de snaartheorie en de algemene relativiteitstheorie worden uitgelegd, is volgens mij alleen maar te begrijpen wanneer de lezer ofwel een degelijke voorkennis heeft, ofwel zich de moeite getroost om zich her en der nog wat extra te informeren. Dat laatste is zeker mogelijk gezien er onderwijl voldoende populairwetenschappelijke boeken zijn geschreven door mensen als Brian Greene, Lawrence Krauss en Stephen Hawking. In het betreffende

hoofdstuk worden de grote lijnen neergelegd, wordt veel informatie geboden, maar wordt er uiteindelijk niet zoveel echt uitgelegd. Voor de lezer is het vooral een kwestie van ‘aannemen’ of ja... van ‘geloven’.

François Levrau,
(Centrum Pieter Gillis, UAntwerpen)

Ploeg-Bouwman, Hanna (2019), *Bewoonde herinnering. Een learning history van het Samen-op-Weg-proces*, Utrecht: Eburon, pp. 268, EAN 9789463012461, €24,50.

De eenwording van gereformeerden, hervormden en lutheranen in één Protestantse Kerk is een lang traject geweest met vele obstakels en onverwachte wendingen. Hanna Ploeg-Bouwman slaagt erin om dit proces op begrijpelijke wijze in kaart te brengen. Alleen dat al maakt *Bewoonde herinnering* (wat ook gediend heeft als proefschrift aan de VU) tot een belangrijke bijdrage aan verschillende disciplines, waaronder de godsdienstsociologie, kerkgeschiedenis en veranderkunde.

Ploeg-Bouwman heeft 15.000 pagina's aan documenten doorgeworsteld, gedigitaliseerd, geanalyseerd en samengevat. Vervolgens heeft zij haar tekstuele materiaal voorgelegd aan 23 respondenten die betrokken waren bij het proces. Zij noemt dit een “membercheck”. Op basis van de tekstanalyse en de reacties identificeerde zij een aantal “hittepunten”, cruciale gebeurtenissen in het SoW-proces. Zij onderscheidt vijf periodes in het proces, die allemaal hun eigen hittepunt hebben.

Het belangrijkste theoretische concept is *bewoonde herinnering*, de subjectieve articulatie van een geschiedenis. Deze wordt vormgegeven door herinneringsculturen. In het geval van het SoW-proces kun je spreken van hervormde, gereformeerde en lutherse herinneringsculturen, met hun eigen vertegenwoordigers, tradities, liederen, belangrijke documenten, speciale gebeurtenissen, manieren van overdragen etc. Het concept “bewoonde herinnering” is belangrijk voor het veranderkundig perspectief dat Ploeg-Bouwman beoogt. Met het concept wil zij een dynamisch beeld geven van de lange, ingewikkelde geschiedenis van het SoW-proces, maar ook zicht geven op hoe zo'n veranderingsproces werkt. Het SoW-proces is een prachtige casus die in beeld brengt hoe ingewikkeld verandering kan zijn.

Op overtuigende wijze laat Ploeg-Bouwman zien hoe in de vijf geïdentificeerde periodes verschillende herinneringsculturen met elkaar botsen, overeenstemming bereiken en weer verschillende richtingen op gaan rondom de hittepunten. In haar onderzoek onderscheidt ze overigens naast de drie denominatieve herinneringsculturen nog vier andere herinneringsculturen die een rol spelen. In een matrix met twee assen van “handelen - herinneren” en “interne oriëntatie - externe oriëntatie” plaatst zij de volgende herinneringsculturen: “het woord in orde” (handelen/interne oriëntatie), “het woord bewaren”

(herinneren/interne oriëntatie), “een woord voor de wereld” (handelen/externe oriëntatie) en “een woord van persoonlijk geloof” (herinneren/externe oriëntatie).

Een sterk punt van de dissertatie is de nuance. Het beschreven proces wordt nooit gereduceerd tot een eenvoudige machtsstrijd van belanghebbenden of tot een puur intellectueel-ideeel proces van woorden en documenten. Ploeg-Bouwman heeft oog voor de mensen die een rol spelen, de zachte krachten die belangrijk zijn, de vele toevalligheden waardoor een proces de ene of de andere kant oprolt.

Een ander belangrijke kracht van de dissertatie is de doorwrochte methode. Heel nauwgezet beschrijft de auteur hoe zij tot bepaalde keuzes komt. Tegen de tijd dat we bij het empirische deel van de dissertatie aangekomen zijn, zijn we al ruim over de helft van het boek.

De vele details en nuances verstoren soms het leesproces. Ook de verhouding tussen de vier herinneringsculturen die Ploeg-Bouwman in het materiaal ontdekt en de hervormde, gereformeerde en lutherse herinneringsculturen wordt niet scherp. De twee hoofdstukken over de betekenis en de conclusies en discussie zijn aan de korte kant en roepen het verlangen op naar een meer theoretische discussie over herinneringsculturen en veranderekunde.

We leven in een tijd dat er opnieuw gesprekken zijn rondom kerkelijke fusies (bijv. bij de Vrijgemaakte en Nederlands Gereformeerde Kerken). Ook de vragen rondom de missionaire roeping van de kerk in tijden van pandemie en de vloeibare samenleving maken goede veranderekunde urgent. Hoe kunnen kerken een sterke verbondenheid met hun bewoonde herinnering combineren met een nieuwe aanpak voor de toekomst?

Het werk van Ploeg-Bouwman is een belangrijke mijlpaal die de ingewikkelde geschiedenis van het SoW-proces begrijpelijker maakt en inzichten verschaft die toekomstige kerkelijke veranderaars ter harte zouden moeten nemen.

Marten van der Meulen,

(Protestantse Theologische Universiteit, locatie Groningen).

Julia Martinez-Ariño & Anne-Laure Zwilling (eds) (2020), *Religion and prison: an overview of contemporary Europe*, Zwitserland: Springer, pp. 423, ISBN 9783030368333, € 93,08.

Religie in de gevangenis is een mooi onderwerp – ik kan er uit eigen ervaring over meepraten. Zelden heb ik ergens gewerkt waar religie (in de breedste zin van het woord) zo belangrijk was en tegelijkertijd zo bevraagd werd. En dat met een populatie die in geen enkele godsdienstsociologische categorie te vatten was. Het boek van Martinez-Ariño (Groningen) en Zwilling (Straatsburg) heeft dan ook mijn sympathie. Het komt voort uit een symposium van EUREL waar beide vrouwen bij betrokken zijn, een Europees netwerk over sociologie, religie en recht. De inleiding van de redacteurs en het voorwoord

van Beckford geven in overeenkomstige woorden de legitimatie voor de uitgave van dit werk: een gevangenis laat geconcentreerd zien hoe religie in een samenleving gereguleerd is, hoe er wordt omgegaan met de steeds grotere religieuze diversiteit die elke Europese samenleving onvermijdelijk als gevolg van globalisering meemaakt, en welke rol religie speelt in gedifferentieerde functionele systemen. In de inleiding worden enkele overeenkomsten van de bijdragen genoemd: hoe er met religie wordt omgegaan hangt van de lokale geschiedenis af, de traditionele (christelijke) kerken verliezen overal terrein aan een pluriformer veld, religie in de gevangenis is overal gereguleerd en aan de beoefenaars worden steeds meer professionele eisen gesteld. Dit zijn door de redacteurs gesignaleerde ‘common topics’ en verder dan dat gaan de gedachten ook niet – er zijn ook geen afsluitende conclusies.

Het grote nadeel van dit soort anthologieën is dat er naar zo groot mogelijke volledigheid wordt gestreefd waardoor de lezer het overzicht kwijtraakt. Door middel van theoretische richtlijnen, vorming van categorieën, of het opstellen van hypotheses zou de selectie van gepresenteerde casussen geringer kunnen zijn maar kan de uitgave aan zeggingskracht winnen. Er worden nu al 25 (!) landen gepresenteerd in een boek van 423 pagina’s, en dan nog slaken de redacteurs een zucht dat er landen ontbreken (sic!). Zelfs in het boek zelf worden geen indelingen gemaakt, niet eens geografisch wat toch het eenvoudigste is, maar worden de landen gewoon in alfabetische volgorde gepresenteerd waardoor het boek een zeer schoolse indruk achterlaat. Een tweede groot nadeel is dat door de focus op instituties het boek uitermate stroef te lezen is: het boek staat vol met vertaling van wetgeving, land-specifieke juridische termen, beroepsindicaties van voorgangers van tientallen verschillende religieuze genootschappen, namen van ministeries en departementen, deels uit landen en koninkrijken (Tsjechoslowakije, Joegoslavië) die niet meer bestaan. De auteurs verliezen zich in details (“van deze vergadering zijn notulen gemaakt”) die zelfs de geïnteresseerde lezer niet interesseren bij zo’n Europees overzicht.

Uw recensent geeft het dan ook ruiterlijk toe: dit boek heb ik niet uitgelezen. Na een paar indrukken uit de A-B-C landen, heb ik het boek terzijde gelegd. Opvallend is dat de redacteurs spreken van de verschillen tussen de Europese landen (de rationale voor een boek zoals dit), maar mij vielen de overeenkomsten op. Landen als Kroatië, Bulgarije en de Tsjechische Republiek hebben zich zeer snel na 1989 aangepast aan de mainstream Europese regelingen: vrijheid van godsdienst voor gevangenen, regeling van toegang van religieuze voorgangers, aanpassing aan religieuze diversiteit, nadenken over zorg voor islamitische gevangenen. In België viel de veiligheidsreflex op na de aanslagen van Brussel waardoor rechten van gedetineerden juist ingeperkt werden. Verder heeft de recensent gekeken naar Nederland – een bijdrage van collega’s De Groot en Vellenga. Zij beschrijven hoe Nederland al heel lang ervaring heeft met het omgaan met diversiteit, ook in publieke instituties, en hoe dit middels een soort oligopolie geregeld wordt. Als voorbeeld halen ze de goed beschreven casus aan van het integratieproces van de islamitische geestelijke

verzorging in de gevangenis. Twee kleine opmerkingen bij hun bijdrage: ze spreken over een oligopolie aan de hand van Yang maar kennen niet de eerder verschenen bijdrage van Sengers (2009).¹ En ze zeggen dat het woord ‘geestelijke verzorging’ werd uitgevonden om aan de huidige religieuze hyperdiversiteit een overkoepelend begrip te geven, maar dit woord werd al in de vroege negentiende eeuw gebruikt.

De indruk die achterblijft is ‘we hebben allemaal ons best gedaan en bij een gerenommeerde uitgeverij nog op de valreep van 2020 een dik boek uitgebracht’. Ik heb al meer boeken uit deze serie gezien en blijf steeds met de vraag zitten: wie (uitgever, redacteur) o wie (series editor, reviewers) zorgt ervoor dat er over dit soort belangrijke thema’s nu eens een keer een aantrekkelijke publicatie verschijnt? Het onderwerp is veel te belangrijk om er slecht geschreven boeken over te publiceren. Het begint toch bij goed nadenken over wat je met zo’n boek wil om vervolgens met dat kader de auteurs een handleiding te geven hoe de individuele bijdragen zo te schrijven dat die ook voor niet-landgenoten begrijpelijk is. Dit boek heeft vooral een documentaire waarde, want ja: waar vind je anders zo’n uitgebreid overzicht van de rol van religieuze organisaties in specifieke organisaties als gevangenissen? Hier ligt namelijk een heel onderzoeksgebied nog braak en te wachten op ontsluiting, waar dit boek zeker bij kan helpen, met grote maatschappelijke relevantie bovendien.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Noot

- 1 Sengers, Erik (2009), *European exceptionalism: lazy churches. Pluralism, adherence and the case of the Dutch religious cartel*, in: Pickel, G. & O. Müller (eds), *Church and religion in contemporary Europe. Results from empirical and comparative research*, Wiesbaden: VS-Verlag (167-182).

Kruizinga, Renske, Jacques Körver, Niels den Toom, Martin Walton, Martijn Stoutjesdijk (eds.) (2020), *Learning from case studies in chaplaincy: Towards practice based evidence & professionalism*, Utrecht: Eburon, pp. 224, ISBN 9789463012812, € 28,-.

Mijn eigen ervaring als geestelijk verzorger is dat je door het vertellen van verhalen aan buitenstaanders duidelijk kunt maken wat je doet en wat het betekent voor de mensen met wie je werkt. ‘En toen ik een kaarsje aanstak kwam er plotseling een verhaal naar boven dat nog nooit verteld was’ – over dat soort gebeurtenissen kan ik uren vertellen. De hogere kunst daarvan is om dit soort anekdotes volgens een vast format te beschrijven, bijeen te brengen over de grenzen van disciplines heen, en te analyseren in een groep aan de hand

van bepaalde vragen. Dat is wat het Case Studies Project probeert te doen. Dit project is een interuniversitaire aangelegenheid verenigd in het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging (www.ucgv.nl) waarvan de deelnemers in 2019 een internationale conferentie gehouden hebben. De bijdragen daarvan zijn gebundeld in deze uitgave. Aangezien deze recensie niet aan alle 21 bijdragen aandacht kan geven, zal eerst gekeken worden naar de projectbeschrijving en vervolgens naar enkele aansprekende bijdragen.

In de inleiding schetst Martin Walton, een van de projectleiders, de opzet van het casestudy project. Het handelt hierbij om een 'informatieve en methodische beschrijving van het proces en de bijdrage van persoonlijke begeleidingszorg wordt getoond en beargumenteerd met de bedoeling criteria aan te wijzen en kenmerken van goede praktijken' (vertaling ES). Het doel van het project is inzichtelijker maken wat de geestelijk begeleiders doen, zowel voor henzelf (als middel tot leren en professionaliseren) als voor de instellingen waarvoor ze werken (zorg, defensie, justitie) zodat de relevantie in de instellingen groter wordt. Walton wijst op een interessante uitdaging waarvoor de projectleiders stonden: omdat het gaat om menselijke ontmoetingen waarin veel ruis zit moesten ze een format ontwikkelen die de complexiteit ervan erkent en tegelijk reduceert, zodat het mogelijk werd om de casussen te vergelijken en te analyseren. Een heel proces moet worden doorlopen (opschrijven, inhoud vaststellen, commentaar van collega's, kritiek/leerpunten) voordat de casus compleet is en aan de verzameling casussen kan worden toegevoegd. Niet elke geestelijk begeleider kon met dit format uit de voeten, zoals uit verschillende bijdragen in de bundel blijkt.

Het interessante van deze manier van werken is dat er interdisciplinaire vergelijking mogelijk wordt met vakgebieden waarin begeleiders soms al veel verder zijn met deze manier van werken dan bij de geestelijke verzorging. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk uit de bijdrage van Jan Willem Veerman die schrijft vanuit de jeugdzorg. De discussie is vaak of de interventie van de begeleider succes heeft maar, zo zegt hij, bewijs van effectiviteit is niet altijd kwantitatief of statistisch meetbaar. Het gaat eerder om het optimale en aan de situatie aangepaste resultaat. Ook is moeilijk het effect van de interventie te controleren omdat er meer factoren meespelen die het eindresultaat bepalen. Liever doet hij aan het monitoren van de uitkomst en wil hij leren van een groot aantal casussen. De bijdrage van Gaby Jacobs gaat ook over dit probleem: zij wijst erop dat het 'bewijs' van de interventie meer in de verhalende vorm duidelijk wordt, een 'narrative practice' dat een andere manier van wetenschappelijk bewijs levert. Over deze alternatieve vormen van wetenschap dan de 'harde' is in de sociale wetenschappen al veel nagedacht.

Wat heeft de eerste termijn van het project eigenlijk opgeleverd? Dit waren de interessantste bijdragen van het boek, omdat hierin de praktijk naar voren kwam. Enkele conclusies verbaasden me. Zo schrijft Steven Nolan op basis van zijn analyses dat geestelijke verzorging niets met religie te maken heeft maar, zoals psychotherapie, met relaties. Hij gaat hier voorbij aan de woordbetekenis van 'religio' waardoor we zelfs een humanistische

interventie als 'religieus' en zelfs als 'heilig' zouden kunnen kwalificeren. Theo Plezier en Carmen Schumann komen op basis van de begeleiding van een groep geestelijk verzorgers in de krijgsmacht tot de conclusie dat de discussie over en vergelijking tussen de casussen veel leerzamer is dan een individuele bespreking. Dat tonen ze gefundeerd aan, maar het recente proefschrift van Bart van Dijk – dat gaat over de rol van legeraalmoezeniers – wordt niet aangehaald wat hun bewijs minder overtuigend maakt. Dat de nabijheid van de geestelijk begeleiders en de relatie met de cliënten wel op een professionele wijze gebalanceerd moet zijn met afstand en overzicht maakt Braakhuis in haar bijdrage duidelijk. Het palet van inspirerende opbrengsten wordt verrijkt met bijdragen uit Duitsland (Höfler/Roser), uit de gevangenis (De Vries et al.) en uit de jeugdzorg (Van der Meer; Van Hoof et al.).

In de laatste bijdragen van de bundel gaat het over de opbrengsten voor de professionele praktijk van geestelijk begeleiders. Jacqueline Weeda en Hanneke Muthert geven aan dat door deze manier van werken, waarbij er veel casussen samengebracht worden, de breedte en diversiteit van het werk goed naar voren komt – de onderzoeksgroepjes worden ook gestimuleerd niet steeds dezelfde maar verschillende casussen te ontwikkelen. Loes Berkhout geeft in haar bijdrage aan dat het werken in het project eraan heeft bijgedragen dat ze zich bewuster wordt van haar rol en haar optreden in de zorgorganisatie waar ze werkt. Lindsay Desmet werd zich veel bewuster van de interventie en de bijbehorende uitkomsten, wel geeft ze aan dat het gaat om de uitkomsten voor de begeleider en dat die mogelijk niet parallel lopen met de uitkomsten voor de cliënt. Niels den Toom tenslotte wijst op het belang dat geestelijk begeleiders ook de rol van onderzoeker op zich hebben kunnen nemen, wat niet makkelijk was want het format dwong ze over zichzelf in de derde persoon te spreken.

Wat nu de specifieke inhoud van het werk is, dat komt nog niet overtuigend naar voren. De epiloog van Jacques Körver et al. is daarvoor te veel een samenvatting en te weinig een synthese. Aan de andere kant was dit boek bedoeld als een presentatie van de tussenopbrengst met aandacht voor methodologie. De nadruk op methodologie maakt dat de bundel niet gemakkelijk te lezen is: het gaat over een ingewikkelde werkelijkheid die in het Nederlands al veel woorden nodig heeft om uitgelegd en toegelicht te worden en als dat in het Engels weergegeven wordt, is niet altijd duidelijk wat er nu gezegd wil worden. Juist de voorbeelden met casussen nodigen de lezer uit om de eigen fantasie te gebruiken, om met de auteur mee te denken, en een eigen positie in het argument en de conclusies te bepalen. Ook wordt er door de nadruk op de methodiek weinig aandacht gegeven aan theologische, ethische, antropologische of andersoortige theorie die de casussen interpreteert. Sociologisch is dit werk zeker interessant omdat het inzicht biedt in de professionaliseringsslag van een beroepsgroep die zich bezig houdt met religie en levensbeschouwing. We kunnen gespannen wachten op een volgende bundel waarin dit aspect waarschijnlijk inhoudelijk verder wordt uitgewerkt.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Religie & Samenleving, Jrg. 16, nr. 1 (januari 2021)

Walter van Herck, *Geen gedachte God. Een inleiding tot de filosofie van de religie*, University Press Antwerp, 2020, pp. 185, ISBN 9789461170224, € 25,00.

Deze inleiding op de filosofie van de religie is een verfrissend boek. Het wordt door de auteur gepresenteerd als een ‘handboek’, maar het is bij nadere beschouwing vooral de neerslag van een eigenzinnige benadering van de godsdienstfilosofie door de auteur. Dit boek biedt dan ook geen encyclopedisch overzicht van de verschillende hoofdrolspelers en stromingen in een lange geschiedenis van denken over religie. Ook biedt het boek geen overzicht en kritische bespreking van de zogenaamde klassieke godsdienstwijsgerige thema’s zoals de godsbewijzen, de problematiek van de religieuze kennis en waarheidsclaims of het probleem van het kwaad. Al in de eerste paragrafen van het boek maakt de auteur duidelijk waarom hij een andersoortige inleiding op de filosofie van de religie heeft willen schrijven. De religie verdwijnt, erodeert en ondergaat zodanige metamorfoses dat men zich kan afvragen of er nog iets overblijft van haar oude gestalte. In deze context lijkt het niet zinvol het uitgangspunt te nemen in een kritische bespreking van de waarheid of onwaarheid van religieuze stellingen al dan niet ten behoeve van de geloofssystemen van bepaalde confessies. Dit boek wil daarom ook niet de “gedachte god” van metafysici en wetenschappers kritisch bespreken. Zinvoller is het na te gaan hoe het religieuze geleefd wordt, hoe het in de praktijk functioneert en betekenis heeft. Het gaat om een filosofische reflectie op de “geleefde religie” en de “geloofde god”. De wijsgerige traditie kan daarbij op vaak verrassende wijze inzicht bieden in de grondbegrippen en kernelementen van die geleefde religie. Om die traditie als zodanig vruchtbaar te maken kiest de auteur voor een “archeologisch” perspectief. Hij benadrukt de veelvormigheid en diversiteit van de filosofie van de religie om vervolgens deze veelvormigheid vruchtbaar te maken in verschillende perspectieven op de hedendaagse geleefde religie.

Het boek is opgedeeld in drie delen, waarbij de eerste twee delen een beschrijvende analyse zijn van de belangrijkste paradigma’s in de filosofie van de religie. Dat is ten eerste de opvatting dat godsdienstfilosofie een “gelovige filosofie” is, of beter, een gelovig filosoferen waarin de reflectie op begrippen en het ontwikkelen van denklijnen in dienst staat van een vrome levensstijl. De voorbeelden komen uit de Middeleeuwen – Thomas van Aquino en Meister Eckhart – als een premoderne periode waarin heel het leven nog ondergedompeld is in vroomheid en in god gegronde wereldbeschouwingen. Het is nog onmogelijk het denken los te zien van het geloven en van een objectiveren van religie als apart en specifiek fenomeen is nog geen sprake. Het tweede paradigma is dat van de godsdienstfilosofie als “filosofisch geloof”. In dit paradigma gaat het om zuiveringsoperaties, pogingen om met behulp van de rede een authentiek geloof te zuiveren van bijgeloof met als doel niet in de laatste plaats de “ware religie” een constructieve functie in de samenleving te kunnen geven. Dit paradigma wordt door de

auteur met name door een lectuur van teksten van David Hume uitgewerkt. Dezelfde Hume speelt ook een cruciale rol in het derde paradigma: de “pathologie van de religie”. Hier gaat het om de verankering van de religie in of zelfs reductie ervan tot menselijke passies (pathos), om de vraag welke positieve en vooral negatieve effecten religie op het welzijn van mensen heeft, en om de vraag naar de relatie tussen religie/geloof en pathologie. Als vierde paradigma onderscheidt de auteur de godsdienstfilosofie als “descriptie van de religieuze levensvorm”. Wie de religie bestudeert, bestudeert haar zoals onder andere Ludwig Wittgenstein dat deed door een beschrijvende analyse van haar taal en symboliek, haar vormen en verschijningen.

Het derde deel van het boek is gewijd aan de geleefde religie. Dit deel is minder formeel van opzet. Meer meanderend richt de auteur de aandacht op thema's, teksten en figuren die hem in de afgelopen jaren hebben geboeid en ongetwijfeld ook een plaats hebben gekregen in verschillende colleges voor studenten aan de Universiteit Antwerpen. Bijzonder interessant is bijvoorbeeld een hoofdstuk gewijd aan een achttiende-eeuwse tekst van twee hugenoten – Bernard en Picart – over de religies van andere volkeren. Deze tekst markeert het begin van een verbreding van het begrip “religie” tot andere religies dan enkel de christelijke. Religie wordt een term die religieuze diversiteit gaat aanduiden wat weer ten gevolge heeft dat de onderscheiden religies naar hun verschillende vormen en inhouden kunnen worden gecategoriseerd. Tegelijkertijd komt in deze context de vraag op naar het wezen/de essentie van de religie. In een hoofdstuk over religie in Diderots *Encyclopédie* staat de vraag centraal naar de relatie tussen bijgeloof en religieus fanatisme. De ware en redelijke religie heeft in de samenleving een moreel-pedagogische functie, maar wat dan te doen met een “teveel” aan religie en de ontwrichtende kracht daarvan? Boeiend is ook een hoofdstuk over de betekenisverschuivingen in het begrip “geloof”: van eren en trouw zijn, via een gelovig tasten naar godskennis en via het zwakke weten, naar geloven als voor waar houden en overtuigd zijn. De idee dat in de moderne tijd geloof tot geloofsovertuiging is geworden (of verworden?), roept de vraag op of daarmee niet een goed deel van de geleefde religie aan het zicht wordt onttrokken.

Met dit laatste deel heeft de auteur vooral een aanzet willen geven om een aantal sporen en thema's verder uit te kunnen diepen. Mogelijkheden voor uitwerking zijn er te over, bijvoorbeeld wanneer men de vraag zou stellen naar de samenhang tussen de nadruk op geloofsovertuiging en meningsvorming. Is de vrijheid van meningsuiting en het gewicht dat wij daar in onze cultuur aan toekennen niet verwant aan de vrijheid een “geloofsovertuiging” te mogen hebben en te ventileren? Een ander spoor is dat van de eroderende en transformerende religie. Wat blijft er eigenlijk over van deze religie in en na de tijd van erosie en transformatie? Welke vormen en inhouden blijven bewaard of keren verhuld terug? Domeinen zijn er genoeg: in rituele tradities, spiritua-

liteit, zingeving, levensbeschouwing, complottheorieën.... Kortom, dit boek zet aan tot verder denken over religie en geloof in de huidige tijd, en dat is precies wat een goed godsdienstfilosofisch boek moet doen.

Herman Westerink

(Titus Brandsma Institute/Center for Contemporary European Philosophy
Radboud University)

Religie & Samenleving

Jaargang 15, nummer 1-3

2020

Inhoudsoverzicht

Artikelen

<i>Suzanne van der Beek</i> : De hospitalera en de pelgrim, over gastvrijheid en identiteit	49
<i>Joantine Berghuijs</i> : Geestelijke verzorging in een levensbeschouwelijk divers en geseculariseerd land	184
<i>Jos van den Brand</i> : Casestudies over het pedagogische handelen bij een sterfgeval in de klas	138
<i>Wendy Cadge</i> : Vraaggerichte geestelijke zorg. Een antwoord op religieus pluralisme en secularisatie	195
<i>Frederique Demeijer</i> : Van 'God als apostel' naar religieus-humanisme. Het godsbeeld van zes sociale generaties lidmaten van het Apostolisch Genootschap	5
<i>Jacobine Gelderloos</i> : Van kerken en dorpen	27
<i>Sylvia Grevel</i> : Digitale communicatie over existentiële vragen en spiritualiteit in het kader van persoonsgerichte zorg in het ziekenhuis. Een toekomstgericht perspectief	204
<i>Anneke Pons-de Wit</i> : De kracht van de gekleurde bril. Implicaties van religieus pluralisme op de levensovertuiging van gelovigen, atheïsten en spirituelen	115
<i>Hans Schilderman</i> : Het klinische domein van geestelijke zorgprofessionals	214
<i>Wim Smeets</i> : Zinervaring in gesprek	257
<i>Hijme Stoffels</i> : In Memoriam Reender Kranenburg (1942-2020)	158
<i>Sipco Vellenga & Gerard Wiegers</i> : Rituele dynamiek en rivaliteit: Kristallnachtgedenkeningen in Amsterdam (1992-2019)	91
<i>Martin Walton</i> : Meerduidig en meervoudig. Interreligieuze en interculturele dialoog in geestelijke verzorging	240

Boekbesprekingen

- Aaldert Prins, Hans Krabbendam & Bart Wallet (eds) (2018), *Evangelicals in the Low Countries*, Leuven: KADOC. (Pieter Boersema) 67
- Bos, Maarten van den (2019), *Geloven in het ideaal. Geschiedenis en actualiteit van de Arbeidsgemeenschap der Woodbrookers*, Hilversum: Uitgeverij Verloren. (Bert Laeyendecker) 170
- Dijk, Bart van (2019), *In de strijd nabij. Nederlandse aalmoezeniers in militaire missies*, Utrecht: Eburon Academic Publishers (Erik Sengers) 77
- Jong, Alpita de, Barend J. ter Haar & Tjalling H.G. Halbertsma (red.) (2019), *De predikant en de boeddha. Beschouwingen bij de heruitgave van Joost Halbertsma's 'Het buddhisme en zijn stichter' uit 1843*, Gorredijk: Uitgeverij Noordboek (Lammert Gosse Jansma) 165
- Koetsveld, Herman & Enis Odaci (2019), *Spiegelreis. Een moslim en een christen op reis door elkaars geloof*, Utrecht: KokBoekencentrum (Lammert Gosse Jansma) 72
- Kregting, Joris (2019), *The Persistent Religious Gender Gap in the Netherlands in Times of Secularization, 1966-2015*, Münster: LIT Verlag. (Inge Sieben) 79
- Schuyf, Judith (2019), *Heidense Heiligdommen. Zichtbare sporen van een verloren verleden*, Utrecht: Uitgeverij Omniboek. (Lammert Gosse Jansma) 75
- Siebesma, Pieter A. (2019), *Messiasbelijdende Joden door de eeuwen heen. Een geschiedenis van een vergeten groep*, Houten: Den Hertog. (Lammert Gosse Jansma) 168
- Terpstra, Marin & Theo de Wit (2019), *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn. Over de omgang met heilige zaken*, Eindhoven: Damon. (Leni Franken) 163
- Willemsen, Marie-Antoinette (red.) (2019), *Werven en derven: De financiële grondslag van kloostergemeenschappen in de Lage landen*, Hilversum: Verloren. (Erik Sengers) 174

