

VU Research Portal

Het gewone geloof van gewone mensen. De godsdienstfilosofische visie van John Dewey

Lanser - van der Velde, A.M.; Miedema, S.

published in

Filosofie: kwartaalblad voor informatie en communicatie over filosofie en filosofieonderwijs
2005

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

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

citation for published version (APA)

Lanser - van der Velde, A. M., & Miedema, S. (2005). Het gewone geloof van gewone mensen. De godsdienstfilosofische visie van John Dewey. *Filosofie: kwartaalblad voor informatie en communicatie over filosofie en filosofieonderwijs*, 15(1), 13-21.

General rights

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

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

Take down policy

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

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Dr. Alma Lanser- van der Velde & prof.dr Siebren Miedema

In *Filosofie*, tweemaandelijks tijdschrift voor algemeen toegankelijke wijsbegeerte en voor nieuws over filosofie en levensbeschouwing, Themanummer John Dewey, jaargang 15, nummer 1, februari/maart 2005, pp. 13 -21.
Ook in *John Dewey, Een inleiding tot zijn filosofie*, Louis Logister (red.) Damon Budel 2005, pp 35- 53.

Het gewone geloof van gewone mensen

De godsdienstfilosofische visie van John Dewey.

Is this the end?
A past with a closing door
Thru which I hardly grasp
From out of time's jealous clasp
A scant fleeting store
Of memories retreating:
A future all hope defeating
Closing in with tight shut door.
Twixt the two the present penned.

Great God, I thee implore
A little help to lend:-
I do not ask for much,
A little space in which to move,
To reach, perchance to touch;
A little time in which to love;
A little hope that things which were
Again may living stir-
A future with an op'ning door:
Dear God, I ask no more
Than that these bonds may rend,
And leave me free as before.

(Dewey, 1977, 7)

Een godsdienstfilosofisch vertoog

Dewey was pedagoog en filosoof. Hij ontwikkelde nieuwe visies door heersende logica's van hun kracht te ontdoen. Hij heeft zich echter niet beperkt tot de filosofie van de pedagogiek. Zijn brede belangstelling en filosofische inslag dreven hem tot analyses en beschouwingen over velerlei onderwerpen, zoals de sociale en politieke filosofie, de wetenschapsfilosofie, de ethiek en in *A Common Faith* ook over de godsdienstfilosofie.

Dit relatief kleine boekje van 87 pagina's, gepubliceerd in het jaar 1934, staat in deze bijdrage centraal. Het bestaat uit de Terry Lectures – die volgens de bedoeling van de giftgever zich zouden moeten richten op de plaats van de religie in het licht van wetenschap en filosofie - die Dewey in 1934 aan de *Yale University* heeft gehouden. Het boek bouwt direct voort op zijn boekbespreking in 1933 in het weekblad *Christian Century* van het in 1932 verschenen en zeer spraakmakende boek *Is There a God? A Conversation*. De drie discussianten in dat debat waren

beroemde filosofen van de universiteiten van Chicago, Yale en Wisconsin, te weten Henry Nelson Wieman, Douglas Clyde Macintosh en Max Carl Otto. Na Deweys bespreking volgde een levendige en voortgaande discussie tussen de vier personen. Het was in het licht van dit debat, dat door velen in het land met spanning werd gevolgd, dat de voorzitter van het universiteitsbestuur van Yale, James R. Angell, Dewey in 1933 uitnodigde voor het houden van de Terry Lectures (zie Boydston in Dewey, 1986, 445 ff.). In 1933 en 1934 kwam Dewey in elk geval ruimschoots die critici tegemoet die hem herhaaldelijk hadden gekritiseerd voor zijn, zoals hij het in zijn autobiografische essay uit 1930 "From Absolutism to Experimentalism" zelf had getypeerd, "overmatige terughoudendheid ten aanzien van de problemen van de religie" (Dewey, 1984, 154). Met zijn bijdragen schaarde hij zich ook op dit punt in het kamp van de pragmatisten Charles Sanders Peirce en William James. Hun expliciete uitlatingen over religie waren een poging de moderne wetenschapsopvatting te demythologiseren. In reactie op de Europese filosofie van de Verlichting wilden zij met hun aandacht voor intersubjectiviteit een herpositionering van religie bewerkstelligen (Miedema, 1995).

Dewey presenteert in *A Common Faith* met nadruk een andere dan de gebruikelijke visie op het geloof en hij was daarin voor zijn tijd zeker vernieuwend, zo niet alternatief. Deze nieuwe visie valt te karakteriseren als een wending naar de menselijke kant van het geloof. Om Dewey in zijn visie op godsdienst goed te verstaan is het belangrijk om te zien dat *A Common Faith* een godsdienstfilosofisch geschrift is. In dit boekje is geen theoloog aan het woord. Een godsdienstfilosoof bestudeert het verschijnsel godsdienst van buiten af. Hij analyseert wat hij waarneemt, ontleedt wat anderen beweren en wijst daarin de inconsistenties en inconsequenties aan. Een creatieve geest, zoals Dewey zeker was, voegt daar een eigen en beter ontwerp aan toe en daarin ligt ook precies de filosofische normativiteit van Deweys positie.

De godsdienstfilosofische benadering presenteert niet per se de visie van een gelovige. Een gelovige betreft ook de intrinsieke betekenis van de traditie, eigen geloofservaringen en normatieve overtuigingen in zijn overwegingen. Dewey ontleent de argumenten voor zijn vernieuwende visie op geloof niet aan de inhoud van het geloof zoals een theoloog zou doen, maar aan zijn filosofische visie, aan de hem typerende relationele kentheorie en ontologie. En in *A Common Faith* zijn vooral zijn opvattingen over ethiek aan de orde.

Vele vernieuwende theologen hebben in de twintigste eeuw meer inhoudelijke argumenten voor de 'antropologische wending' in de theologie aangedragen. De resultaten van wetenschappelijk onderzoek naar de historiciteit van de Bijbel veranderden voor velen de kijk op het gezag van de Bijbel. Literair en historisch onderzoek heeft langzamerhand de menselijke (soms al te menselijke) bijdrage in de vorming van de geloofstraditie aan het licht gebracht. Niet iedereen trekt dezelfde conclusies uit deze onderzoeken, wat leidt tot een voortdurend verschil van interpretatie. Deze kwestie staat in de theologie bekend als het debat over openbaring en ervaring. Kort gezegd, gaat het om de vraag of God het geloof aan mensen geeft (openbaring) of dat mensen het geloof (door ervaring) met elkaar gevormd hebben. Kortom: komt het geloof van boven of van beneden? In deze discussie zijn er natuurlijk nog allerlei posities tussen de twee uitersten. Dewey spreekt in *A Common Faith* over het geloof van mensen, over de ervaring. Hij laat zien hoe gevaarlijk en tot stilstand leidend het is als sommigen op geloofsgebied over anderen heersen en doet een poging ruimte te scheppen voor geïnspireerd en creatief, ethisch juist handelen in deze wereld.

De religie versus het religieuze

Dewey begint in *A Common Faith* (verder afgekort als CF) zijn beschouwing over geloven niet bij het object van geloof 'God', zoals in zijn tijd gebruikelijk was bij theologen die 'met God van boven af' naar deze wereld keken. Hij start ook niet met een analyse van de term 'religie' ('religion'), omdat er volgens hem geen sprake is van religie-in-enkelvoud, maar alleen van

religie-in-meervoud. Dewey neemt als uitgangspunt ook niet een set van geloofsovertuigingen en praktijken die in meerdere of mindere mate met een godsdienstige institutie zijn verbonden, maar knoopt aan bij de ervaringen van mensen. Hij spreekt dan ook bij voorkeur van ‘het religieuze’ (‘the religious’), omdat daarmee het accent valt op de attitude die mensen innemen ten opzichte van elk ding en elk voorgesteld doel of ideaal (CF, 7-8). Deze invalshoek is kenmerkend voor het hele boekje.

Dewey zit daarmee op één lijn met zijn belangrijke mede-pragmatist William James. In *The Varieties of Religious Experience* (1902) poneerde James dat het wezen van de godsdienstigheid van mensen niet in kerkgang, liturgie, preken, theologisch breed uitgesponnen dogma’s, kortom in institutionele en leerstellige stelsels te vinden is. Dat wezen zit ook niet in het tweedehandse religieuze leven van de gewone gelovigen die de door anderen geformuleerde religieuze plichten vervullen. Deze verschijnselen kunnen hoogstens een gevolg, een effect van het geloof zijn. De kracht van godsdienst is volgens James te vinden in de eigen en individuele geloofservaring die tot uiting komt in gebeden, bekeringen, stemmen, visioenen, ervaringen van verlossing en extase. Daar ligt de motiverende oorsprong van godsdienst en daar moeten we naar kijken, willen we iets van het geloof van mensen begrijpen (Miedema, 2002).

Deweys godsdienstfilosofisch betoog is voor een deel in de lijn van James. De realiteit van alle ervaring is ook het uitgangspunt in het Deweyaanse denken. De ervaring bestaat in Deweys visie uit twee onlosmakelijk samenhangende aspecten, te weten: doen (het veranderen door het individu c.q. individuen van de omgeving) en ondergaan (de invloed die het individu ondervindt van de omgeving, mede die welke door de eigen tot stand gebrachte veranderingen een invloed op het individu kunnen doen gelden). Mensen zijn, in Deweys visie, niet los van hun medemensen en hun fysieke context verkrijgbaar. Dus wijst Dewey geloof als een vlucht uit de werkelijkheid van het alledaagse leven af. Gewone mensen (misschien niet de theologen van zijn tijd) leven juist in die werkelijkheid en willen we iets van het geloof begrijpen, zullen we naar gewone mensen moeten kijken. Geloof is onder mensen aanwezig, geloof is een activiteit, een ervaring die ontstaat in de transactie van mensen met hun medemensen en met de wereld waarin zij leven. In de ons omringende werkelijkheid is geloof aanwezig. Alleen de praxis van mensen laat zien dat geloof bestaat. Mensen hechten religieuze betekenissen aan hun ervaringen en deze perceptie is reden genoeg om je er mee bezig te houden.

Zoals we zagen, geeft Dewey de voorkeur aan het gebruik van de term ‘religious’ boven die van ‘religion’, dus aan een zelfstandig naamwoord dat correspondeert met een bijvoeglijk naamwoord. Het zelfstandig naamwoord ‘religion’ verwijst te veel naar een historisch vaststaand verschijnsel, de zelfstandige bijvoeglijke variant duidt op een kwalitatieve betrekking met dingen, doelen en idealen (zie Anderson, 1998, 40). Het woord ‘religie’ is afgeleid van het Latijnse ‘verbinden’ en deze betekenis komt in het bijvoeglijke naamwoord beter tot uitdrukking dan in het afgrenzende en absoluterende zelfstandig naamwoord.

Analoog aan ‘the religious’ en ‘the religion’ onderscheidt Dewey twee typen geloof. Het eerste type is het geloof dat er hogere doelen zijn dan wat onmiddellijk zichtbaar is in menselijk gedrag. In dit geloof gaat het om de hele menselijkheid, *the body-mind*. Geloof heeft met het hele leven van mensen te maken. Geloof in God en menselijk leven zijn geen concurrerende werkelijkheden. Het tweede type is het geloof dat bepaalde proposities voor waar houdt. Dit geloof is vooral geconcentreerd op het verzamelen van cognities en beperkt zich tot het kennende verstand.

Het tweede type kan volgens Dewey verworpen worden. Dit geloof verwisselt een ideaal met een idee. Het is gegroeid uit een onjuist en onvoldoende onderscheid tussen ervaring en denken. Op dit punt komt de kern van Deweys denken pregnant naar voren. Bij Dewey is alle ervaring reële ervaring. Alle ervaringen tellen mee, niet alleen de cognitieve ervaring of rationaliteit. Ervaringen zijn pas achteraf te kwalificeren naar hun meest opvallende inhoud. Na de afronding van een ervaring kunnen mensen zeggen of hun ervaring bijvoorbeeld vooral esthetisch of vooral

affectief-emotief was. Dit ‘achteraf zeggen’ gebeurt in het denken over de ervaring na de ervaring, in een proces van reflectie. Het houdt in dat ervaren en denken van elkaar onderscheiden moeten worden. Het betekent ook dat religieuze ervaringen dezelfde ‘waarde’ hebben als bijvoorbeeld cognitieve of affectief-emotionele ervaringen.

Een geloof dat vooral bestaat uit het voor waar aannemen van bepaalde cognities, een rationeel en denkend geloof dat beweert de waarheid te kennen, verwisselt een ideaal met een idee. Dit misverstand is niet vreemd want mensen hebben een verlangen naar absolute zekerheid. Het verlangen beweegt hen ertoe het ideaal door denkexperimenten om te zetten in ideeën, vaak samengevoegd in een systeem. Maar het ideaal, door denkende abstractie in het kleed van een systeem gestoken, is zo verschillend van de menselijke ervaring, dat het vervolgens wel naar het transcendente getild moet worden.

Faith that something should be in existence as far as lies in our power is changed into the intellectual belief that it is already in existence. When physical existence does not bear out the assertion, the physical is subtly changed into the metaphysical. (CF, 22).

Psychologen kennen dit mechanisme. We neigen er toe van iets waarnaar we vurig verlangen, te geloven dat het al zo is. Een ideaal wordt tot feit gemaakt, omdat de moed de menselijke beperking onder ogen te zien, ontbreekt. Een ideaal omzetten in een idee en dat idee vervolgens tot vaststaand feit verklaren, verzwakt in feite het ideaal. Een ideaal kan ons in beweging zetten, ons verlangen is de motor voor verandering. Een vaststaand feit gaat over de mensheid heersen en brengt de beweging tot stilstand.

Het risico van stilstand werd ook door William James opgemerkt. Hij constateerde een ‘ennui’ (verveling), een levensmoeheid die voorkomt bij mensen die het te goed hebben. James stelde vast dat de opkomst van de wetenschappelijke psychologie, die ons uitlegt hoe wij zijn, tot gevolg had dat we maar over onszelf blijven nadenken. We piekeren en komen nergens meer aan toe. In zijn tijd pretendeerde de wetenschap absoluut te zijn en bij een opvatting van absolute, ware kennis is er niets nieuws meer te verwachten. Daartegen protesteert ons lichaam en dan worden we ziek. James stelde als remedie voor het absolute karakter van de wetenschap te vervloeken en risico’s te durven nemen (Gerritsen, 1995; 2004).

Dewey volgde een andere weg. Hij richtte zich op de ervaring als de harde kern van het menselijke kennen en deconstrueerde daarmee de bestaande epistemologie. In zijn wetenschapstheoretische visie is vaste, ware of absolute kennis niet mogelijk. We beschikken slechts over ‘voorlopig zekere kennis’. Die voorlopigheid stimuleert ons juist om in beweging te blijven, om altijd open te blijven voor nieuwe ervaringen. Dewey aarzelt dan ook niet om het proces hoger te waarderen dan het eindresultaat. Hij vervangt in het licht hiervan ook het klassieke waarheidsbegrip door de veel procesmatiger notie ‘warranted assertibility’, waarheid als een onderbouwde verdedigbaarheid (Dewey, 1938, 7). Die visie op waarheid, ervaring en ‘geloof als proces’ en ‘geloof in het proces’ vinden we allemaal tezamen terug in CF:

Geloof in de voortgaande ontsluiting van waarheid door middel van samenwerkende menselijke inspanningen heeft meer religieuze kwaliteit (is religieuzer van aard) dan elk ander geloof in termen van een voltooide openbaring (CF, 26).

Dewey beaamt wel de noodzaak van een beperkte hoeveelheid vastliggend geloofsgoed, maar wijst op het gevaar dat dergelijke vaste schema’s de processen doorkruisen en laten stoppen. En daar waar geen transactie, verandering en groei meer mogelijk is, daar vinden we ook religieus gesproken de dood in de pot. Dus moet de ervaring prevaleren boven de doctrines. Op deze wijze kan het religieuze, het proces van zoeken en ontdekken van religieuze betekenissen die opkomen uit de gemeenschap van mensen, zich emanciperen uit ‘the religion’ als de institutionele en leerstellige godsdienst.

Het geloof en zijn object

Dewey kan geen goede gronden bedenken waarom mensen zich met een pre-existent supra-naturalistisch zijnde als apart vraagstuk zouden bezighouden. Het ontwikkelen van een godsleer, een bezigheid waarmee talloze theologen zich onledig hebben gehouden, leidt volgens Dewey tot een doctrine en dus tot stilstand. In feite overspelen mensen met deze vraagstukken hun menselijk vermogen. Tevreden zijn met een voorlopig zekere kennis is genoeg levenskunst. Mensen hebben hun handen vol aan de ervaringen en mogelijkheden die hun gegeven zijn. De mens als cultureel-naturalistisch wezen zal het met deze werkelijkheid, waarin met het leven het geloof gegeven is, moeten doen. Dewey is hierin heel radicaal. Door God tot Zijnde ('Being') te maken, ontlopen mensen hun verantwoordelijkheid. Dan geven zij het verlangen naar groei en verandering op en werken niet meer aan een betere wereld.

Men have never fully used the powers they possess to advance the good in life, because they have waited upon some power external to themselves and to nature to do the work they are responsible for doing. Dependence upon an external power is the counterpart of surrender of human endeavor. (CF, 46)

Dewey's radicaliteit leidt naar eigen zeggen niet tot egoïsme of een sentimenteel optimistische vluchthaven. Zijn protest richt zich juist tegen vormen van individualistische bekering en heil, waarbij voor het overige de wereld aan haar lot wordt overgelaten. Dewey realiseert zich maar al te goed dat de werkelijkheid een mengsel van goed en kwaad is. In zijn visie is het kwaad fundamenteel gelegen in het isolement, in het naar autonomie strevende denken:

the exclusive preoccupation of both militant atheism and supernaturalism with man in isolation
en

the drama of sin and redemption enacted within the isolated and lonely soul of man as the one thing of ultimate importance. (CF, 53)

De autonome mens en het verlengde daarvan de projectie van een autonome God is in Deweys opvatting de oerzonde. Zijn ontologisch vertrekpunt is precies het tegendeel, de verbondenheid van mensen met de natuur, de wereld om hen heen en met hun medemensen. Op dit punt verschilt Dewey aanzienlijk van James. James gaat er van uit dat het wezen van het geloof te vinden is in de individuele ervaring. Dewey protesteert tegen deze individualiteit. Het gaat hem er om dat een reconstructie in de richting van het Goede alleen kan lukken door voortdurende coöperatieve pogingen. Zijn bezwaar richt zich vooral tegen een verplaatsing van God, en dus van het verschuiven van het Goede naar het transcendente. Mensen kunnen door de verbeelding van het Goede, door doelen en idealen, in beweging komen. De verbeelding, als het bedenken, ontwerpen van mogelijkheden, is hét menselijk potentieel. Verbeelding is in die zin niet alleen inbeelding (imaginair), zij is gemaakt uit "the hard stuff of the world of physical and social experience" (CF, 49). De verbeelding berust op de gegeven natuur, de handelingsmogelijkheden van mensen (*reflective habits*) en de eerdere ervaringen. Het is de verbeelding die gewaardeerd zou moeten worden als de door God gegeven mogelijkheid om hier, met onze medemensen, het Goede te doen. Daar zouden we ons op moeten richten in plaats van op een transcendente God.

Verbeelding

Om Dewey's pleidooi voor een immanente in plaats van een transcendente God, te vinden in de verbeeldende vermogens van mensen, te begrijpen, is een uitstapje naar *Art as Experience* nodig. *Art as Experience* verscheen net als *A Common Faith* in 1934. In dit boek werkt Dewey de taal- en denkmogelijkheden van mensen uit in het begrip *verbeelding*. Doordat wij kunnen denken en conceptuele operaties uitvoeren met taal, kunnen we veel van wat niet direct aanwezig is, toch present stellen en bewerken. Bij het lezen van een roman verbeelden we ons de beschreven

wereld. Zonder precies te weten wat de schrijver bedoeld heeft bij het schrijven, verbeelden wij met onze *habits* de wereld van het boek. Wat niet concreet binnen handbereik is, verbeelden we ons. Wat gisteren gebeurde, is in ons als beeld aanwezig, maar meer nog verbeelden we de toekomst. Wat we vanavond van plan zijn te doen, bestaat feitelijk nog niet. We verbeelden het ons, we ontwerpen de toekomst van dit uur, van deze dag. Het vermogen tot verbeelding is onze scheppende kracht. Wat niet is, kan verbeeld worden en met de verbeelding als eerste stap wordt het mogelijk waar in de toekomst.

In het dualistisch denken is verbeelding de bron van de fantasie, een autonome, vrije en creatieve mogelijkheid. De verbeelding staat tegenover het redelijk denken en het kan gevuld zijn met mysterieuze krachten. De slogan 'de verbeelding aan de macht' gaat terug op de oppositie van ratio en verbeelding: één van beide moet blijkbaar superieur zijn. We wijzen de verbeelding ook aan als de oorzaak van bedrog en verleidelijke utopia's (Boisvert, 1998, 129). De zinsnede 'dat verbeeld je je maar' is bepaald geen erkenning van je creatieve vermogens. In het cultureel-naturalisme is de verbeelding met de woorden van Coleridge het samenvoegen (esemplastic: samen-vallen, lassen) 'van alle elementen, maakt niet uit hoe divers in de gewone ervaring, in een nieuwe en volledig verenigde ervaring' (Dewey, 1934, 267).

Verbeelding is het ontwerpen van nieuwe mogelijkheden op basis van de veelvoudige ons omringende wereld, het vermogen alternatieven vanuit de huidige realiteit te creëren. Onze scheppende kracht is niet *ex nihilo* maar *ab initio*, zoals Boisvert creatief kort formuleert (1998, 128). Het is in het cultureel-naturalisme geen heel bijzonder vermogen, alleen weggelegd voor artistiek begaafden. Het is de verbindingsweg, waarlangs eerder verworven in *habits* opgeslagen betekenissen verbonden worden met de buitenwereld, waardoor in transactie nieuwe betekenissen ontstaan.

For while the roots of every experience are found in the interaction of a live creature with its environment, that experience becomes conscious, a matter of perception, only when meanings enter it that are derived from prior experiences. Imagination is the only gateway through which these meanings can find their way into a present interaction; or rather (...), the conscious adjustment of the new and the old is imagination. (Dewey, 1934, 272)

Verbeelding is de poort tussen een verworven *habit* en nieuwe betekenis, de transactie van oud en nieuw, die toekomstmogelijkheden opent. Deweys kentheorie is zeer kort samen te vatten als een proces van ervaren, verwarring, verbeelding en ontwerp van nieuwe handelingsmogelijkheden en experiment (Lanser - van der Velde, 2000, 50, 51). Met deze kentheorie is er veel ruimte geschapen voor creativiteit. Waar mensen hun verbeeldingskracht gebruiken, is er kans op iets nieuws, op groei en verandering.

Op basis van hun verworven *habits* en de sociale kennisconstructies ontwerpen mensen in nieuwe situaties nieuwe handelingsmogelijkheden. In Deweys procesmatige kentheorie is elke situatie in de combinatie persoon, context en tijd een nieuwe situatie. Mensen ontwerpen de nieuwe handelingsmogelijkheden door eerdere theorieën te combineren of het bedenken van varianten, onder gebruikmaking van de verbeelding. Dewey merkt over individuele creativiteit, die lang als bedreiging van de bestaande orde is gezien en met het etiket 'irrationeel' onderdrukt is, op, dat individuele karakteristieken vaak als deviaties van het normale zijn gezien, een gevaar waartegen de maatschappij zich moest beschermen. Hij ziet deze angst en onderdrukking als de achtergrond van het belang dat men hechte aan gewoontes, aan rigide conservatisme, conformiteit en intellectuele standaardisatie. Daarentegen pleit hij voor waardering van alle varianten. Juist een veelheid van nieuwe ideeën levert meer kans op groei dan een dogmatisch onderdrukken van alles wat bijzonder is. Niet het gelijkblijvende is het belangrijkste, maar het zijn juist de varianten die kansen voor ontwikkeling geven. Als een nieuwe variant van handelen tot werkelijkheid wordt gemaakt, is er nieuwe voorlopige kennis ontstaan. Er ontstaat transactioneel, zowel in de persoon als in de context, een nieuwe betekenisvolle situatie. Deze

situatie heeft principieel iets nieuws in zich ten opzichte van de voorgaande. Er is iets nieuws geschapen. In het scheppen van het nieuwe in deze wereld ziet Dewey mogelijkheden waardoor onze samenleving zich in een goede richting kan bewegen. Als mensen samenwerken in de richting van het Goede, door uit de 'hard stuff' van deze wereld kansen te scheppen en te realiseren, dan is God daarin aanwezig. 'God' kan dan ook aangeduid worden als de actieve relatie van ideaal en werkelijkheid, als de eenheid van alle idealen die ons aanzetten tot wensen en handelingen (CF, 42, 51). Van Peursen neemt in zijn boek *Na het postmodernisme* deze gedachte van Dewey over. Hij wijst er op dat met Deweys ervaringsbegrip mensen voorbij deze werkelijkheid kunnen reiken en niet hoeven blijven steken in het relativisme van veel postmoderne betogen. Van Peursen noemt dit moment de 'transcendentie in de immanentie'. God is niet (alleen) transcendent, maar (ook) aanwezig waar mensen met elkaar uit de hun gegeven mogelijkheden het Goede tot stand brengen.

Hoe laat zich, volgens Dewey, de niet-religieuze attitude het meest adequaat kenschetsen? Deze vinden we zowel bij supernaturalisten en militante atheïsten, omdat zij de mens beschouwen los van de wereld van de natuur en diens medemens. In de religieuze attitude daarentegen is er oog voor de verbondenheid met de medemens, in termen van afhankelijkheid en ondersteuning, en voor de verbondenheid met de omringende wereld die in de verbeelding wordt ervaren als een universum (CF, 25, 53).

Ethiek

We keren weer terug naar *A Common Faith*. De afwijzing van overdreven aandacht voor het transcendente en de nadruk op immanente mogelijkheden van mens en wereld leiden er toe dat Dewey ethiek als het belangrijkste thema naar voren schuift. Geloof moedigt niet in de eerste plaats aan om God of het Goede te kennen, maar om het Goede te doen. In het vervolg van zijn betoog voert Dewey twee redenen aan waarom het wel belangrijk is je met geloof als ethische inspirator bezig te houden. Hij heeft een procesmatige opvatting van de werkelijkheid. Dat houdt in dat wat wij nu doen en denken, zoals wij leven, bestaat in het voortbouwen op wat gedaan is door de generaties voor ons. Het leven van de huidige mensheid is het product van de overgeleverde cultuur, inclusief geloof en ethische richtlijnen, van onze voorvaders en -moeders, verwerkt in onze eigen ervaringen. Als we de cultuur transactioneel verwerken, kunnen we dat alleen doordat er voor ons iets was. Het contextuele uitgangspunt komt hierin duidelijk tot uitdrukking. Een nieuwe positie verwerpt niet de vorige, maar bouwt er op voort en bestaat niet zonder het voorafgaande. De geschiedenis klinkt in ons mee. Dewey heeft een historische visie op het heden. Geloof heeft altijd deel uitgemaakt van de mensheid. In alle culturen en tijden was devotie een deel van het leven, alleen daarom al moeten we het serieus nemen.

De tweede reden is gelegen in de verwerping van het prometheïsche verlangen van de individuele mens (zo genoemd door Boisvert, 1998, 151). Een wezenskenmerk van de mens is juist afhankelijkheid. Hierboven is al de afhankelijkheid van de culturele geschiedenis geschetst. Het contextuele uitgangspunt van het pragmatisme impliceert ook onontkoombaar de onderlinge afhankelijkheid van mensen. De sociale dimensie van het bestaan maakt ons tot mensen. Volstrekt alleen zouden we gemankeerde mensen zijn, zoals ook *les enfants sauvages* ons hebben laten zien. Onze afhankelijkheid gaat nog verder. De enkele historische voorbeelden van 'wilde kinderen' laten zien dat zij overleefden door de natuur. Deze afhankelijkheid geldt ook voor iedereen. De werkelijke a-religieuze houding is de voorstelling van menselijk succes alsof het in een volstrekt isolement van de fysische natuur en medemensen bereikt zou zijn. De erkenning van onze afhankelijkheid houdt in dat wij inzien dat wij leven van factoren die we niet zelf hebben gecreëerd. De wereld is ons gegeven. Wij kunnen leven doordat de mogelijkheid in de natuur en in medemensen er voor ons al was. Dat de mensen die ons voorgingen hun

afhankelijkheid verbeeldden door te getuigen van het religieuze moet ons als moderne, zogenaamd individualistische en zelfgenoegzame mens te denken geven.

De constatering dat er mensen zijn die geloven, is voldoende grond om geloof als menselijke eigenschap te erkennen en er over na te denken. Maar het empirische menselijk geloof moet ook ergens over gaan. Hoe kunnen we aards, empirisch en contextueel iets over God zeggen, zonder een co-existent wezen te veronderstellen en zonder onze menselijke grenzen te overschrijden en te doen alsof we over de randen van het leven kunnen kijken? Deweys antwoord is consequent immanent en cultureel-naturalistisch. In een reflectie over mystieke ervaringen zegt hij dat dit geen bijzondere, afgezonderde en opzichzelfstaande, dat wil zeggen *sui generis* ervaringen zijn. Achteraf benoemt de mystica de kwaliteit van haar ervaring (uiteindelijk) met woorden, die in de cultuur voorgegeven zijn. Deze woorden komen niet uit haar zelf op, zij leent ze van buiten zichzelf. De religieuze ervaring is niet buitengewoon en niet van nadenken uitgesloten.

Dewey wil derhalve ook geen *status aparte* voor de religieuze ervaring.

Op dit punt onderscheidt hij zich, zoals gezegd, van James, maar ook van de opvatting zoals hij die zelf eerder in 1930 in zijn autobiografische essay (Dewey, 1984) nog verwoord had en waarbij de nadruk veel sterker lag op de religieuze ervaring per se. Het religieuze als kwaliteit van ervaringen maakt, aldus Dewey in 1934, altijd deel uit van esthetische, morele, wetenschappelijke en politieke ervaringen (Dewey, 1934, 10). Vergelijkenderwijs legt hij ook hier weer een relatie met het domein van het esthetische, waar hij in *Art as Experience* aandacht aan had geschonken. Ook het esthetische is niet een geïsoleerde grootheid, maar net als de religieuze kan ook de esthetische kwaliteit, in Deweys visie, een dimensie zijn van elke ervaring. Kenmerkend voor de kwaliteit van zowel de religieuze als de esthetische ervaring is wat hij aanduidt als een 'consummatory closure', letterlijk vertaald, een completerende sluiting. Deze aanduiding heeft een sterke overeenkomst met Ramseys notie 'disclosure', een kosmische onthulling waar bepaalde beelden of ideeën mee verbonden zijn en die richtinggevend worden voor het handelen (Ramsey, 1965). Dewey contrasteert dit kenmerk met de gangbare visie op het gefragmenteerde karakter van ervaringen. In het effect van de 'consummatory closure' is er geen sprake is van adaptatie (het veranderen van de omgeving aan persoonlijke wensen en verlangens) of accommodatie (het op betrekkelijk passieve wijze aanpassen van enkele gedrags- of handelingsaspecten van de persoon aan de omgeving). Het gaat daarentegen om 'adjustment', dat wil zeggen de generieke en duurzame reorganisatie of herschikking van de hele persoon (Dewey, 1934, 16 ff.; Miedema, 1995). En als mensen hun religieuze ervaringskwaliteiten benoemen met woorden die een relatie met God aangeven, is dat voldoende basis voor de erkenning van het geloof. Het religieuze is dan ook het beste waarneembaar in het effect, in het Goede dat concreet gerealiseerd wordt.

Een eventuele concurrentie van geloof en wetenschap komt voort uit gebrek aan inzicht. Het complex transactie, het doen en ondergaan, geldt voor alle ervaringen, is altijd even reëel en is het primaire proces. Denken en wetenschap, beide gebruik makend van de methode van *inquiry*, zijn secundair en moeten onderscheiden worden van de habituele ervaring. Wetenschap heeft geen andere onderwerpen dan die welke uit de ervaringen van mensen opkomen. Zij onderzoekt de ervaringsonderwerpen en in dat onderzoek onderscheidt zij zich alleen van de *common sense* door haar methode. Dit onderzoek kan zich net zo goed op geloofservaringen richten. Theologie concurreert dan ook niet met geloof, zij denkt er alleen langer over na.

Het gaat Dewey dus niet om een discussie of God wel of niet bestaat. Hij vindt dat een zijpad, een afleiding van waar het om gaat. Zijn radicaliteit is bedoeld om uitvluchten de pas af te snijden. Praten over een transcendente God kan mensen er van weerhouden dat te doen waarvoor zij verantwoordelijk zijn: het Goede na te streven, in afhankelijkheid van elkaar en op elkaar aangewezen. Het Goede doen is een experimenteel en continu scheppingsproces, gerelateerd aan een visioen. Dat visioen komt niet voort uit het niets, maar komt op door het kijken, in termen van mogelijkheden, dat is van verbeelding. We zien oude dingen in nieuwe relaties die een

nieuw doel dienen, waarvan het nieuwe doel helpt bij het scheppen. De combinatie van oud en nieuw creëert het visioen.

Dewey vindt het geloof een aspect van alle menselijke ervaring. Daarom spreekt hij van *A Common Faith*. Het feit dat wij in beweging komen, is al gebaseerd op geloof. De menselijke ervaring is betrokken op de afweging van mogelijkheden. Mensen blijken emotioneel bewogen te worden door nog niet gerealiseerde mogelijkheden en willen zich actief inzetten om iets nieuws te realiseren. Zo'n levenshouding moet wel gevoed worden door *faith*, een vertrouwen dat de werkelijkheid veranderbaar is.

De menselijke kant van de religieuze functie

Het laatste deel van *A Common Faith* is gewijd aan de secularisatie. Frappant dat dit veelgebruikte begrip uit de laatste twintig jaar van de vorige eeuw terug te vinden is in een boek uit 1934. Dewey ziet in zijn tijd al dat het sociale zwaartepunt van de maatschappij zich door snelle differentiatie verplaatst naar gebieden buiten de kerken. De onzichtbare invloed van de wetenschap heeft veel sociale instituties tot grote groei gebracht, waarbij de kerk tot een relatieve grootheid is teruggevallen. Waar vroeger mensen vanzelfsprekend in een gelovige gemeenschap geboren werden, moeten zij er nu voor kiezen. Lidmaatschap van een kerk is vrijwillig in plaats van vanzelfsprekend geworden. De controle van de religieuze groep over de leden is verdwenen. Maar daar zit ook nog een andere kant aan. De vragen van gelovigen, voortkomend uit maatschappelijke veranderingen, worden door de kerken niet serieus genomen, waardoor de kerken zich van hun leden verwijderen. De Rooms-katholieke kerk beantwoordt ze met een hiërarchisch leergezag en predikt onderwerping. De Protestantse denominaties leggen te veel nadruk op het feit, dat de relatie van een mens met God in de eerste plaats een zaak is van individuele keuze en verantwoordelijkheid.

In de analyse van de wordingsgeschiedenis van deze eenzijdigheden helpt weer het onderscheid tussen 'de religie' en het 'religieuze'. De religie, het vertrekpunt nemend in het transcendente, trekt een scheidslijn tussen het heilige en het profane. De onderscheiding tussen transcendent en immanent werkt, aangestuurd door een dualistische epistemologie, als scheiding. Vervolgens wordt vrijwel automatisch een waardenhiërarchie aangebracht: het transcendente is hoog, het wereldse is laag. Degene die zichzelf een onaantastbare positie gunt door het gelijk van het transcendente te claimen, kan heersen over alle anderen. De Rooms-katholieke kerk koos de autoritaire structuur als uitdrukkingsvorm, het Protestantisme koos voor een sterk geïndividualiseerde verantwoordelijkheid voor het heil. Beide eenzijdigheden leidden tot veronachtzaming van de natuurlijke of gewone menselijke relaties. Relaties tussen partners, ouders en kinderen, vrienden, burens en collega's werden genegeerd, niet ontwikkeld naar hun mogelijkheden en niet gewaardeerd in het licht van hun religieuze kwaliteit. Deze menselijke relaties werden gezien als gevaarlijke concurrenten van hogere waarden, als verleidingen die men moest weerstaan, als de aanmatiging van het vlees tegenover de autoriteit van de geest, als een revolutie van de mens tegenover het goddelijke. *The religion* heeft de status quo van sociale instituties als koningshuizen en oorlogen beschermd, en daarmee hun macht over gewone mensen gesanctioneerd.

Volgens Dewey is het misleidend religieuze waarden exclusief met transcendentie te verbinden. De liberale opvatting dat de immanente en transcendente religieuze waarden elkaars complement zouden zijn, is een stap in de goede richting. Dewey gaat nog een stap verder. Wij hebben alleen deze wereld tot onze beschikking en moeten daar het goede van maken. We moeten ons concentreren op de voeding en uitbreiding van wat wij hier kunnen doen. Zo lang we ons niet aan deze mogelijkheid wijden, reproduceren we oude vormen van het dualisme tussen het profane en het religieuze. Zo ontlopen we onze verantwoordelijkheid en daarmee de in de

schepping gegeven kans er iets van te maken. Deweys kritiek op een supernaturalistische religie is positief bedoeld. Het bezwaar tegen het supernaturalisme is dat het een effectieve realisatie van de omvang en diepte van de menselijke relaties in de weg staat. Het gaat Dewey om het geloof dat bergen verzet: liefde, medelijden en rechtvaardigheid, gelijkheid en vrijheid, niet verstoord door klassebelangen en macht. Macht heeft belang bij de status quo en zal met alle vermogens groei en verandering verhinderen.

De marginalisering van de kerk betekent volgens Dewey meer winst dan verlies. Wat verdween was schone schijn en uiterlijkheid. Gewonnen is het zicht op de gezamenlijke inspanningen van gewone gelovige vrouwen en mannen om het Goede te doen. De kerk moet zich meer bezig houden met immanente, sociale en menselijke onderwerpen. Daarin ligt de kracht van de kerk: “a divine kingdom on earth” (CF, 83). Net zoals Dewey in het slot van *My Pedagogic Creed* de leerkracht in de school die als bemiddelaar in de driehoek van leerling, leraar en leerstof optreedt en daarmee de persoonsvorming van de leerling in een evenwichtige verhouding van individualiteit en socialiteit ondersteunt, ook karakteriseert als “the prophet of the true God and the usherer in of the true kingdom of God” (Dewey, 1972, 95). Daar waar het Goede gedaan wordt, is Gods koninkrijk onder ons aanwezig. Doctrinaire uitspraken van instituten hebben geen kracht meer, zij onderwerpen het individu alleen maar aan een externe en ultieme woordautoriteit.

Aan het einde van zijn boekje komt Dewey met nog een argument om je niet met bovennatuur bezig te houden: alles wat we (nog) niet weten, vullen we met bovennatuurlijk ingrijpen, bijvoorbeeld de relaties in ons organisme, de hersenen en het zenuwstelsel en het bestaan van gedachten. Een probleem verplaatsen naar de bovennatuur vervangt de opdracht zelf te zoeken naar een meer gedifferentieerde wereld, gemaakt uit natuurlijke middelen en reeds gegeven methoden. Het leidt er ook toe dat de inhoudsbepaling van de notie ‘God’ rechtevenredig afneemt met nieuwe wetenschappelijke ontdekkingen en inzichten.

Ours is the responsibility of conserving, transmitting, rectifying and expanding the heritage of values we have received that those who come after us may receive it more solid and secure, more widely accessible and more generously shared than we have received it. Here are all the elements for a religious faith that shall not to be confined to sect, class, or race. Such a faith has always been implicitly the common faith of mankind. It remains to make it explicit and militant. (CF, 87)

Betekenis

Martin heeft in zijn biografie over Dewey interessant genoeg ook aandacht geschonken aan de godsdienstige opvattingen van Deweys vader en moeder en geschetst hoe het godsdienstig-culturele klimaat er uitzag tijdens Deweys formatieve jaren, zo tot de leeftijd van twintig jaar (Martin, 2002, 19-25). Met name de betekenis van zijn moeder is interessant in het licht van Deweys godsdienstfilosofische visie, zoals die hier door ons voor het voetlicht is gebracht. Hij had een zeer hechte en liefdevolle band met zijn moeder. Dat kwam mede omdat hij als derde kind in het gezin eigenlijk als eerste en oudste zoon werd beschouwd. Hij was vernoemd naar zijn op jonge leeftijd bij een ongeval omgekomen oudste broer John Achibald en werd door zijn ouders als vervangzoon beschouwd. De sterke band met zijn moeder gold ook religieuze zaken. De godsdienstigheid van zijn moeder kenmerkte zich enerzijds door een evangelicaal-piëtistische inslag en anderzijds door een sterke ethische en sociale betrokkenheid bij de gemeenschap. Wat het eerste betrof, voelde John zich steeds ongemakkelijker bij haar nadruk op persoonlijke devotie en introspectie en bij haar herhaaldelijk aan haar zonen gestelde vraag of zij nog ‘right with Jesus’ waren. Die afkeer heeft hij zijn hele leven gehouden. Maar haar sterke sociaal-ethische betrokkenheid en haar voorliefde voor grondig intellectueel theologiseren en een kritisch-hermeneutische benadering van de bijbel heeft hem zeker sterk beïnvloed. Zeer

belangrijk is gedurende zijn middelbare school tijd en de eerste jaren van zijn universitaire studie ook zijn predikant Brastow geweest, die later hoogleraar werd aan de *Divinity School* van *Yale University*. Ook hij had niets met persoonlijke vroomheid maar benadrukte ‘intelligence’ en ‘social action’, termen die we ook bij Dewey later als kernbegrippen terug zullen zien. Via Brastow kon hij een deel van het geloof van zijn moeder verbinden met een liberale theologie. Belangwekkend is het om Brastow zelf aan het woord te laten en te zien hoe invloedrijk diens visie op de jonge Dewey moet zijn geweest: “One should rise to ‘spiritual manhood’ [but] the rescue and reconstruction are not wholly of individual men in their isolation from their fellows, but of men in their associate life...no man ever finds completeness in himself, ...only in our associate life. Men must be won to a common life” (Martin, 2002, 25).

Overzien we nu, afsluitend, de oogst van onze exercitie, dan kunnen we concluderen dat Dewey in *A Common Faith* met een keur aan argumenten beschrijft welk effect te veel nadruk op een transcendente wereld heeft op het denken en handelen van mensen. Het geloof in transcendentie verleidt mensen om elke aporie in deze wereld met God te vullen en daarna het zoeken naar en werken aan verbeteringen in deze wereld op te geven. Het doel van Deweys accent op het menselijke vermogen is nadrukkelijk positief. Deze wereld is de mensenwereld en daarin ligt nog een schat aan ongebruikte mogelijkheden. Hij wil mensen stimuleren, bemoedigen en oproepen om de hen gegeven scheppingskracht te gebruiken en waar te maken. In een bijna profetische evocatieve stijl houdt hij ons de mogelijkheid voor het Goede te doen. In het Goede doen en ondergaan ligt de ethische spits van Deweys godsdienstfilosofie. Op zijn kortst gezegd is voor Dewey ‘het Goede waarmaken’ door ideaal en werkelijkheid handelend met elkaar te verbinden, de operationele naam van God in deze wereld. Deweys impliciete veronderstelling (of: hoop en geloof) is dat zodra mensen zichzelf, elkaar en de wereld met zijn filosofisch instrumentarium zullen bezien, zij zich bewust worden van hun afhankelijkheid van elkaar en van de natuur en de ogen openen voor ‘the common faith’ van de menselijke mogelijkheden, dán zullen zij de ontwikkeling in de richting van het Goede serieuzer ter hand nemen. In die acties zal de verantwoordelijkheid van de mens voor het ontvangen leven met alle ingeschapen en gegeven mogelijkheden blijken. Bij dit alles moet men de algemene maat van Deweys ervaringsbegrip in het oog blijven houden. Het Goede doen en ondergaan is niet alleen het grootst denkbare morele kader als algemeen doel, maar ook de richtinggevende norm voor de kleinste handelingseenheid, de ervaring. Het doen en ondergaan is een structurele eenheid, die op alle niveaus geldt. Met de uitspraak ‘wij moeten het Goede waarmaken’ zullen weinig mensen het oneens zijn. Maar het Goede doen en ondergaan in de talloze keuzemogelijkheden van het dagelijks leven levert veel meer moeite op. Daarom is het belangrijk er op te wijzen, dat hoewel Deweys perspectief groots en wereldbestormend klinkt, het hem niet gaat om een ideaaltypische wegwijzer, maar dat hij oproept te bewegen in de richting van het Goede middels kleine, praktische en dus gewone zeer alledaagse handelingen.

Hoe zit het met de betekenis en receptie van Deweys godsdienstfilosofische visie in Nederland? Daar kunnen we uiterst kort over zijn. Die interesse is er, behoudens de aandacht die wij er beiden zelf aan hebben gegeven, tot nu toe niet geweest. In de pedagogische reconstructies van de invloed van Dewey in Nederland is er herhaaldelijk op gewezen dat de receptie van Deweys visie in praktisch alle gevallen stuk liep op zijn kritiek op het gangbare openbaringsbegrip (Biesta, Miedema & Berding, 1997). Het openbaringsbegrip in zijn klassieke vorm, heeft al lang niet meer de sjibboletfunctie die het had gedurende lange periodes van de vorige eeuw. Het zou ons dan ook zeer verbazen indien zich in de komende jaren niet meer theologen gaan buigen over Deweys pragmatistische godsdienstfilosofie. Enkele aanzetten in de Verenigde Staten wijzen daar al op (zie Rosenbaum, 2003).

Deweys visie kan bij het uitwerken van een aantal thema’s wellicht goede diensten bewijzen. We geven hier slechts een korte aanduiding. De recente botsingen, regionaal en mondiaal, tussen culturen en godsdiensten maken weer eens duidelijk dat de ‘global village’ vooral de oppervlakte

van de economische, technologische en massa-mediale eenheid betreft. Op wereldschaal zijn het morele en religieuze niveau nog volstrekt veronachtzaamde gebieden. Deweys benadering wijst weg van een loutere gerichtheid op vaste geloofssystemen of op persoonlijk heil en legt de nadruk op ‘a common faith’ waarbij dat gemeenschappelijke nu ook noodzakelijk op een regionale en mondiale schaal gedacht moet worden. Het is aan de mensen gezamenlijk om in context het Goede waar te maken. Er ligt een goddelijk ideaal, een wereld van vrede en gerechtigheid, maar geen goddelijke blauwdruk voor de weg naar de toekomst klaar. Het kiezen van het Goede is een wilsact, omdat ook nadrukkelijk voor kwade handelingen en kwade machten gekozen kan worden. De keuze voor het Goede, het handelend verbinden van werkelijkheid en ideaal met het oog op de toekomst, maakt een wezenlijk verschil voor de richting van onze mensenwereld. Ethische en religieuze input is daarbij van het grootste belang. Deweys visie op het religieuze, zijn idee van spiritualiteit, verbindt het religieuze met alle menselijke ervaringen en wijst op een spirituele democratie. Dat is een democratie, ook op regionale en wereldschaal, die niet de macht van weinigen over velen, maar de ervaringen van gewone mensen en hun samenwerkende pogingen in de richting van het Goede centraal zet. De religieuze kwaliteit van ervaringen en van idealen kan ook op regionale en mondiale schaal bijdragen aan het oplossen van problemen, het overwinnen van conflicten, het vestigen van recht en vrede en het tot stand komen van rijkere ervaringen voor allen.

Laten we in dit licht besluiten met een citaat dat stamt uit een rede die Dewey onder de titel “Religion and Morality in a Free Society” in 1942 hield en die zonder restrictie op onze tijd van toepassing lijkt:

“Genuine toleration does not mean merely putting up with what we dislike, nor does it mean indifference and a conviction that difference of faiths is of no importance because none of them matters. It includes active sympathy with the struggles and trials of those of other faiths than ours and a desire to cooperate with them in the give-and-take process for more light. But we can go further than the right of worship and the duty of tolerance. Search for ever more and more wisdom and insight may become intense enough to have religious quality” (Dewey, 1989, 183).

Literatuur

- Anderson, V. (1998). *Pragmatic Theology. Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and Public Theology*. SUNY Press: Albany, NY.
- Biesta, G.J.J., S. Miedema, S. & J.W.A. Berding (1997). *Pragmatistische pedagogiek*. In: S. Miedema (Red.). *Pedagogiek in meervoud, Wegen in het denken over opvoeding en onderwijs* (pp. 313-353). Bohn Stafleu Van Loghum: Houten/Zaventem.
- Boisvert, R. D. (1998). *John Dewey. Rethinking Our Time*. SUNY Press: Albany NY.
- Boydston, J.A. (1986). *John Dewey. The Later Works, 1925-1953, Volume 9: 1933-1934*. Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville.
- Dewey, J. (1916). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. MacMillan: New York.
- Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. Minton, Balch & Co: New York
- Dewey, J. (1934). *A Common Faith*. Yale University Press: New Haven.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Holt, Rinehart, and Winston, Inc: New York.
- Dewey, J. (1972). My Pedagogic Creed. In: J.A. Boydston (Ed.). *John Dewey. The Early Works, 1882-1898. Volume 5: 1895-1898* (pp. 84-95). Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville.
- Dewey, J. (1977). *The Poems of John Dewey*. Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville.

- Dewey, J. (1984). From Absolutism to Experimentalism. In: J.A. Boydston (Ed.) *John Dewey. The Later Works, 1925-1953. Volume 5: 1929-1930* (pp. 147-160). Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville.
- Dewey, J. (1989). Religion and Morality in a Free Society. In: J.A. Boydston (Ed.). *John Dewey. The Later Works, 1925-1953. Volume 15: 1942-1948* (pp. 170-183). Southern Illinois University Press: Carbondale and Edwardsville.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Green, and Co: New York.
- Gerritsen, R. (1995). Gewoontes houden de mijnwerker onder de grond en de visser op zee, Portret van William James. *Trouw*, 22 april.
- Gerritsen, R.. (2004). *James*. Lemniscaat: Amersfoort.
- Lanser-van der Velde, A.M. (2000). *Geloven leren. Een theoretisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren*. Kok: Kampen.
- Martin, J. (2002). *The Education of John Dewey. A Biography*. Columbia University Press: New York.
- Miedema, S. (1995). The Beyond in the Midst. The Relevance of Dewey's Philosophy of Religion for Education. In: J. Garrison (Ed.). *The New Scholarship on Dewey* (pp. 61-73). Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/Boston/London.
- Miedema, S. (2002). James's Metaphysics of Experience and Religious Education. In: J. Garrison, R. Podeschi & E. Bredo (Eds.). *William James and Education* (pp. 74-88). Teachers College Press: New York/London.
- Peursen, C.A. van (1994). *Na het postmodernisme. Van metafysica tot filosofisch surrealisme*. Kok: Kampen.
- Ramsey, I.T. (1965). Het empirisme en de theologie. *Wending. Maandblad voor evangelie en cultuur*, 20, no 5/6, 349-364.
- Rosenbaum, S. (Ed.) (2003). *Pragmatism and Religion. Classical Sources and Original Essays*. University of Illinois: Urbana and Chicago.

Personalia gegevens:

Alma Lanser-van der Velde, studeerde theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en promoveerde daar in 2000. Zij is werkzaam als universitair docent godsdienstpedagogiek en catechetiek en als opleidings supervisor aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Adres: De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam. E-mail: a.lanser@th.vu.nl

Siebre Miedema, studeerde wijsgerige en historische pedagogiek en wetenschapsfilosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen en promoveerde in 1986 aan de Rijksuniversiteit Leiden in de sociale wetenschappen.

Hij is werkzaam als hoogleraar Godsdienstpedagogiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid, als hoogleraar Algemene Pedagogiek en bijzonder hoogleraar Identiteit Christelijk Onderwijs en Decaan aan de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek van de Vrije Universiteit Amsterdam. Adres: Van der Boechorststraat 1, 1081 BT Amsterdam. E-mail: s.miedema@psy.vu.nl