

# Onderwijs en opvoeding en de terugkeer van de religie in een postmoderne samenleving

Inleiding op het themadeel

*Gert Biesta, Carol van Nijnatten & Siebren Miedema*

---

## **Schooling and education and the return of religion in a postmodern society**

In the sixties the Netherlands turned from a society organised along religious lines into a secularised society. According to some this signified the victory of reason over belief. At the dawn of the new millennium the Netherlands has become a plural, post-modern society which is explicitly multi-religious. In this introduction to a special issue it is argued that what is new about this situation is the co-existence of traditional and post-traditional, individualised forms of religion. This not only sets a challenge for education in schools and families. It also urges a reconsideration of the (modern) dualism between reason and belief.

---

**Trefwoorden:** Opvoeding, religie, postmodernisme

‘Papa zegt dat God niet bestaat’, zegt Robin.

‘Ach’, zegt opa, ‘misschien heeft jouw papa wel gelijk.’

‘Maar jij gelooft toch wel in God!’ roept Robin.

Hij wil niet dat papa gelijk heeft. Hij wil dat opa gelijk heeft. Robin wil dat God bestaat.

‘Ik geloof wel in God, ja,’ zegt opa.

‘Maar ik ben ook al een oude man.’

Dat snapt Robin niet.

‘Oude mensen geloven vaak in God’, zegt opa. ‘Misschien komt dat omdat hun vader en moeder al dood zijn. En als ze in God geloven hebben ze toch een soort vader... Het is gek hoor, als je geen vader meer hebt.’

(Sjoerd Kuyper, *Robin en God*, 1996, p. 48)

**Gert Biesta** is senior lecturer in de School of Education and Lifelong Learning van de University of Exeter, UK.

**Carol van Nijnatten** is universitair hoofddocent Sociale Studies van het Recht aan de Universiteit van Utrecht.

**Siebren Miedema** is Hendrik Pierson hoogleraar voor christelijk onderwijs en hoofddocent theoretische pedagogiek binnen de afdeling Pedagogiek van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Correspondentieadres: University of Exeter, School of Education and Lifelong Learning, St. Luke's Campus, Heavitree Road, Exeter EX1 2LU, England, UK

## Inleiding

Nederland is na de Tweede Wereldoorlog in hoog tempo ontzuild, ontkerkelijkt en gesecculariseerd. Sociologisch en demografisch onderzoek laat duidelijk zien hoe vanaf de tweede helft van de jaren zestig godsdienst en religie hun centrale positie hebben verloren, niet alleen als oriëntatiekader voor het individuele handelen maar ook als organiserend en structurerend principe voor de samenleving (zie bijvoorbeeld Dekker, 1981; Goddijn et al. 1979; Van Hemert, 1981; Thurlings, 1971; Zeegers et al., 1967). Veel onderzoekers beschouwen deze ontwikkeling als een normaal bijverschijnsel van modernisering. Opvallend aan de Nederlandse situatie is dan vooral de snelheid waarmee deze processen zich hebben voltrokken, vooral in katholieke en (synodaal-)gereformeerde kringen (de Nederlands-hervormde kerk verloor tussen 1900 en 1947 al bijna de helft van haar ledental; zie Schuyt & Taverne, 2000, pp. 355-373).

Cijfers en statistieken doen op zakelijke wijze verslag van de transformaties die zich in de Nederlandse samenleving hebben voltrokken. Boeken als *De kerk gaat uit: Familiaalalbum van een halve eeuw Katholiek leven in Nederland* (Van der Plas & Roes, 1973) en *De eeuw van mijn vader* (Mak, 1999) bieden een nog veel indringender beeld van een tijdperk dat voorgoed voorbij lijkt te zijn.

Velen hebben ontzuiling, ontkerkelijking en secularisatie als een bevrijding ervaren: een bevrijding uit de knellende banden van de kerkelijke moraal, uit de feitelijke sociale controle van de kerkgemeenschap en uit een ongegronde autoriteit en irrationaliteit van geloof en godsdienst. Auteurs als Jan Wolkers, Maarten 't Hart en Jan Siebelink hebben dit gevoel voor velen adequaat onder woorden gebracht. In de jaren zestig en zeventig is dan ook de gedachte ontstaan dat autonomie en rationaliteit het definitief van heteronomie en irrationaliteit hebben gewonnen. De versnelling in het proces van de secularisatie laat zich, zo bezien, lezen als de ultieme realisatie van de centrale idee van het Verlichtingsproject: de overwinning van de rede op de traditie, met als uitkomst de rationele autonomie van het individu.

Inmiddels is Nederland echter van een seculiere en ontzuilde samenleving getransformeerd tot een plurale postmoderne samenleving - een samenleving die niet alleen meertalig, multicultureel en multi-etnisch is, maar ook uitdrukkelijk een multireligieus karakter heeft. De religieuze 'kaart' van postmodern Nederland is radicaal veranderd. Recente prognoses van het SCP geven bijvoorbeeld aan dat in 2010 de islam de op een na grootste denominatie in Nederland zal zijn (Becker & De Wit, 2000). In het onderwijs zijn voor Nederland nieuwe religies als islam en hindoeïsme prominent aanwezig, ook met eigen scholen (zie Vermeulen, 2001) - een ontwikkeling die door sommigen als een teken van herzuiling wordt gezien. Meer algemeen is er groeiende aandacht voor 'spirituele zaken'. Het 'Nieuwe Tijdsdenken' (*New Age*), zowel binnen als buiten de traditionele kerken, is hier een duidelijk voorbeeld van. Het kinderboek *Robin en God* (Kuyper, 1996) verhaalt over de wijze waarop drie generaties omgaan met geloof en ongelooft. Het toont op een andere manier dat religie niet simpelweg 'verdwenen' is (en laat tevens zien welke - pedagogische - spanningen dat tussen de generaties kan oproepen).

De naoorlogse ontwikkelingen (of verworvenheden) zijn niet alleen onder druk komen te staan door de feitelijke terugkeer van religie, godsdienst en spiritualiteit in de postmoderne samenleving. In de afgelopen decennia zijn vanuit verschillende disciplines vraagtekens geplaatst bij de centrale ideeën van het pro-

ject van de Verlichting. Zo is betoogd dat onze autonomie slechts bestaat bij de gratie van ons geworteld zijn in een gemeenschap (MacIntyre, 1981; Sandel, 1982), of, sterker nog, dat onze subjectiviteit pas ontstaat in en door een oneindige verantwoordelijkheid voor de Ander (Levinas, 1991). Ook is benadrukt dat rationaliteit geen transhistorische grootheid is, maar voortkomt uit en geworteld is in concrete sociale praktijken (Kuhn, 1970; Toulmin, 1972; 1990) en dat het menselijk bewustzijn geen feilloze spiegel van de natuur is (Rorty, 1979). En er is gewezen op het theoretische en praktische failliet van het vooruitgangsgeloof van de moderniteit en Verlichting (Lyotard, 1979).

Het bovenstaande suggereert dat religie, godsdienst en spiritualiteit niet alleen persistenter blijken te zijn dan op grond van de ontwikkelingen in de jaren zestig en zeventig misschien verwacht zou mogen worden. Ook de basis waarop geloof en rede lange tijd tegenover elkaar zijn gezet en waarmee secularisatie als een overwinning van de rede op het geloof kon worden geduid, is in het postmoderne tijdperk aan het wankelen gebracht. Daarmee bevinden we ons aan het begin van wat volgens de christelijke jaartelling het derde millennium heet in een nieuwe situatie: datgene wat leek te zijn overwonnen, is teruggekeerd en de categorieën waarmee de situatie van oudsher is begrepen en benaderd, zijn zelf problematisch geworden.

Deze situatie roept een reeks vragen op die van direct belang zijn voor opvoeders en pedagogen. Allereerst is het de vraag wat er precies aan de hand is. Is er inderdaad een terugkeer van de religie? Hoe manifesteert deze zich, en wat is daarvan zichtbaar in onderwijs en opvoeding? Hoe kunnen we de terugkeer van de religie begrijpen en waarderen? Welke begrippen kunnen ons daarbij helpen? Een tweede cluster vragen betreft onderwijs en opvoeding. Voor welke (nieuwe) pedagogische vragen en problemen worden we als gevolg van de terugkeer van de religie gesteld? Wat vragen deze ontwikkelingen van opvoeders en pedagogen? Daarachter ligt dan nog de vraag of het pedagogische Verlichtingsideaal van autonomie-door-rationaliteit nog steeds maatgevend kan zijn of dat ook op dit meer fundamentele niveau andere kaders nodig zijn. In dat verband gaat het er niet alleen om alternatieve pedagogische kaders te ontwikkelen. Evenzeer kan de vraag worden gesteld wat we kunnen leren van de manieren waarop in de pedagogische praktijk met de terugkeer van de religie wordt omgegaan. Voordat we de bijdragen aan dit themageeelte introduceren, willen we kort ingaan op deze drie clusters van vragen.

## De terugkeer van de religie

De terugkeer van de religie in Nederland kent verschillende dimensies en aspecten. Tegen de achtergrond van de ontzuiling en ontkerkelijking van christelijk Nederland in de jaren zestig valt vooral het sterk individuele karakter van nieuwe vormen van religiositeit op. In veel gevallen is er geen sprake (meer) van een diep gevoelde betrokkenheid bij een bepaalde religieuze traditie, noch van een gebonden willen zijn aan overgeleverde kerkelijke structuren en institutionele kaders. 'Neo-gelovigen' die lid worden van een institutionele geloofsgemeenschap, zoals de schrijver Willem Jan Otten (zie Otten, 1999), zijn betrekkelijk schaars. Religiositeit wordt als het ware op persoonlijke wijze bijeen 'gesprokkeld' ('*bricolage*') en staat niet meer in een directe relatie tot wat voorhanden is in institutie en traditie. De 'bestselling' boeken van de gereformeerde theoloog Harry

Kuitert (zie Kuitert 1992; 1994; 1997) laten zien hoe breed het lezerspubliek voor dit soort boeken tegenwoordig is.

Ofschoon het individuele karakter van religiositeit 'nieuw' is tegen de achtergrond van een sterk op institutie en traditie gebaseerde geloofsbeleving en geloofspraktijk, is individuele religiositeit op zich geen nieuw fenomeen. Volgens Zijderveld (2001, p. 37) begon de individualisering niet bij de 'babyboomers van 1968' maar in feite al bij Calvijn, die leerde dat er tussen 'de oerzondige mens en de predestinerende God geen bemiddelende structuren waren' en dat het individu er in feite alleen voor staat. Dit wordt verder versterkt door de 'antropologische wende' van het moderne denken, eind achttiende, begin negentiende eeuw, als gevolg waarvan in de moderne theologie en de moderne geloofsbeleving het individu meer en meer centraal komt te staan. Het individu met diens ervaring en beleving wordt als uitgangspunt gezien voor de relatie met het transcendente. In die zin kan de postmoderne individualistische religiositeit als een radicalisering van het moderne individualisme worden gezien. 'Het individu is niet meer alleen uitgangspunt, maar ook toegangspoort, ja zelfs omvattende ruimte en blijvend referentiekader voor "het religieuze"', aldus de filosoof Van Harskamp (1998, pp. 16-17).

Merkwaardig genoeg doen de SCP-rapporten uit 1994, 1997 en 1999, en ook het KRO-Rapport *God in Nederland* uit 1977 geen recht aan het individuele karakter van de nieuwe religiositeit. Zij nemen als beoordelingsmaat de kerkelijk geïnstitutionaliseerde cultuur van het (recente) verleden. Dan luidt stevast de interpretatie dat Nederland - nog steeds - seculariseert, ontkerkelijk en ontchristelijkt. Nieuwe vormen van religiositeit kunnen in zo een kader alleen in negatieve zin worden aangeduid, bijvoorbeeld als substitutie voor 'echte' religiositeit, als paraculturele religieuze beweging of als 'alternatieve' godsdienstigheid. Dat de nieuwe religiositeit voor individuen een uiterst belangrijke ervaringswaarde bezit, blijft daarmee buiten beeld (zie Miedema, 2000a, pp. 9-10).

Terwijl 'individualiserende religiositeit' een van de centrale kenmerken is van de terugkeer van de religie in de christelijke Nederlandse samenleving, is religie ook in de samenleving teruggekeerd als gevolg van migratie. De islam is daar het meest zichtbare voorbeeld van, niet in de laatste plaats door de recente 'bouw-golf' van moskeeën, die in scherp contrast staat met de afbraak van veel christelijke kerken in de jaren zeventig en tachtig. Zijderveld signaleert een schoorvoetend op gang komende 'islamitische verzuiling', die, net als de christelijke verzuiling, is begonnen met de basisschool en verdergaat in het voortgezet en hoger onderwijs (zie Zijderveld, 2001, p. 37). Nieuw aan dit aspect van de terugkeer van de religie in de Nederlandse samenleving is niet het karakter van de geloofsbeleving. Waar er tegen de achtergrond van de christelijke traditie duidelijk individualiseringstendenzen zijn die als 'post-traditioneel' gekarakteriseerd kunnen worden, is de geloofsbeleving en geloofspraktijk van voor Nederland 'nieuwe' religies meer op traditionele leest geschoeid. Nieuw voor zowel traditionele als post-traditionele vormen van religiositeit is echter dat ze tegelijkertijd deel uit maken van een plurale, multireligieuze samenleving. De traditionele vormen van religiositeit bestaan in een niet-traditionele context, de post-traditionele vormen van religiositeit bestaan in een context die niet louter post-traditioneel en ook niet louter gesecculariseerd is. Daarom is de terugkeer van de religie in de Nederlandse samenleving niet simpelweg een terugkeer van het oude.

## Onderwijs en opvoeding

Bovenstaande ontwikkelingen zijn duidelijk zichtbaar in het hedendaagse onderwijs. Ofschoon de vorm van het onderwijsbestel nog stevig verankerd is in het verzuilde tijdperk, is de 1:1:1 verhouding op levensbeschouwelijk gebied van gezin, school en institutionele geloofsgemeenschap voor de meeste denominatieve scholen in Nederland al tientallen jaren voorbij. Zulke scholen kennen veelal een leerlingenpopulatie die in levensbeschouwelijk opzicht pluriform is en waarin kerkelijke gebondenheid eerder uitzondering dan regel is. Eenzelfde pluriformiteit geldt - zij het in iets mildere mate - voor het docentencorps. Institutionele verbondenheid met een geloofsgemeenschap is zelden nog een selectie criterium bij benoeming. Veel vaker gaat het om de vraag of de leerkracht daadwerkelijk een aandeel wil leveren aan het zoeken naar verbindingen van godsdienst en levensbeschouwing met opvoeding en onderwijs in de schoolse setting. De vraag hoe religieuze vorming in de school gestalte kan krijgen, komt daarmee uitdrukkelijk op het bordje van de school te liggen - wat suggereert dat er ook op dit vlak kan worden gesproken van 'individualisering'.

Voor denominatieve scholen met een pluriforme leerlingenpopulatie is het daarbij een van de cruciale vragen of het pedagogisch gezien verantwoord is leerlingen met een andere wereldgodsdienst onder het juk van de veelal christelijke godsdienst door te laten gaan. Het antwoord is vaak een vorm van ontmoetingsonderwijs, bijvoorbeeld in de zin van interreligieus leren. Overigens worden niet alleen denominatieve scholen voor dit soort vragen gesteld. Ook voor openbare scholen dringt zich de vraag op of men zich nog kan beroepen op negentiende eeuwse liberale noties van 'neutraliteit' en 'objectiviteit'. Ook deze scholen dienen zich te beraden op wat de terugkeer van de religie in een religieus plurale samenleving voor hen betekent (zie Miedema, 2000a; 2001).

Vergelijkbare vraagstukken doen zich voor in de gezinsopvoeding. Kinderen werden voorheen als vanzelfsprekend ingevoerd in de geloofsgemeenschap en geloofstraditie waar ook hun ouders toe behoorden. Die traditie was zichtbaar aanwezig in de samenleving, niet in het minst in de vorm van een verzuild arrangement van onderwijs-, welzijns- en vrije tijdsvoorzieningen. Het 'succes' van de traditionele geloofsopvoeding was misschien nog wel meer te danken aan dit samenhangend geheel van (verzuilde) voorzieningen, dan aan de opvoedingsactiviteiten van de ouders. Die activiteiten waren eerder deel van een meeromvattende socialisatiecontext, dan dat zij de kern van de traditieoverdracht uitmaakten.

De situatie waarin de meeste kinderen en jongeren tegenwoordig opgroeien in Nederland is in twee opzichten anders. Ten eerste groeien ze op in een uitdrukkelijk plurale context. In de verzuilde samenleving stoelde de opvoeding vooral op de (georganiseerde) consistentie van een beperkte ervaringsomgeving. Alle contexten waarin kinderen en jongeren zich begaven presenteerden en representeerden als het ware dezelfde 'boodschap'. De ervaringsomgeving van kinderen en jongeren is tegenwoordig niet alleen vele malen groter, maar ook - in ieder geval vanuit het perspectief van een geloofstraditie gezien - vele malen minder consistent. Voor zover ouders de ambitie hebben hun geloofstraditie door te geven aan of over te dragen op hun kinderen, wordt dat dan ook in verreweg de meeste gevallen niet meer ondersteund door een verzameling van gelijkgestemde (of gelijkgeschakelde) instituties en voorzieningen.

Belangrijker nog is de vraag of moderne ouders deze ambitie überhaupt nog

hebben. In ieder geval bezit de generatie babyboomers deze ambitie uitdrukkelijk niet. Zij hebben zich juist bevrijd van de godsdienstige 'zekerheden' van hun jeugd. Maar de kinderen en jongeren die nu opgroeien, hebben ofwel ouders die zich langzaam bewust zijn geworden van het feit dat de tegenbewegingen uit de jaren zestig en zeventig waarin zij hun heil zochten minstens zoveel zekerheid trachtten te bieden als de kerk waar zij zich tegen afzetten. Of zij zijn inmiddels een generatie verder, wat wil zeggen dat de babyboomers hun grootouders zijn. Psychisch en fysiek is er, anders gezegd, een grotere afstand gekomen ten opzichte van de generatie die zich moest bevrijden van een autoritaire kerk en een autoritaire traditie - en in dat proces alle religiositeit overboord zette. Voeg daarbij dat de kinderen en jongeren van nu zelf opgroeien in een plurale samenleving waarin religie en religiositeit niet meer automatisch gelijk staan aan dogma, autoriteit en dwang, en het wordt duidelijk dat de huidige generatie opgroeit in een situatie waarin op een minder krampachtige manier met zingeving, religie en religiositeit kan worden omgegaan en ook feitelijk wordt omgegaan, dan in de tijd waarin de breuk met de traditie nog moest worden bevochten. Een interessant verschijnsel in dit verband is dat kinderen in sommige gevallen juist hun ouders terugvoeren naar het domein van religie en geloof - of in ieder geval hun ouders op een nieuwe manier met deze dimensies van het leven confronteren - door bijvoorbeeld bij het kerkkoor te willen of te kennen geven gedoopt te willen worden. Ook dit is, pedagogisch gezien, een belangrijk aspect van de terugkeer van de religie in de postmoderne samenleving.

## Geloof en rede

Op de achtergrond van al deze ontwikkelingen speelt de meer fundamentele vraag hoe de terugkeer van de religie in de postmoderne samenleving moet worden gewaardeerd. Wie meent dat geloof en rede elkaar per definitie uitsluiten en dat rationaliteit het sinds de Verlichting heeft gewonnen van de traditie, kan de terugkeer van de religie niet anders dan als een terugval begrijpen. Maar de postmoderne samenleving is niet alleen in sociologisch opzicht anders dan de moderne. Een van de kenmerken van de tijd waarin we leven ligt juist in het bestaan van een fundamentele twijfel aan de overwinning van rationaliteit op traditie en van rede op geloof. De postmoderne twijfel is niet louter theoretisch of filosofisch van karakter maar moet, voor alles, worden begrepen als een reactie op die praktische situaties waarin de grenzen van het rationele wereldbeeld aan het licht zijn gekomen. In die zin sluit de postmoderne diagnose van filosofen als Lyotard en Foucault, die wijzen op het geweld en de onderdrukking die in naam van redelijkheid en rationaliteit plaats hebben gevonden en nog plaatsvinden - in de eerste plaats de systematische vernietiging van mens (genocide) en milieu - aan bij de al door Horkheimer en Adorno gesignaleerde 'dialectiek' van de Verlichting (zie Foucault, 1975; Horkheimer & Adorno, 1947; Lyotard, 1984).

De postmoderne rationaliteitskritiek moet niet worden begrepen als een pleidooi voor, of een vorm van relativisme. Eerder is het zo dat het kader waarbinnen elke kritiek op objectivisme en universalisme slechts als relativisme begrepen kan worden, zelf onder kritiek wordt gesteld. Het gaat de postmoderne rationaliteitskritiek, anders gezegd, om een beweging 'voorbij objectivisme en relativisme' (Bernstein, 1983; zie ook Boyne, 1994). In het achterliggende decennium is meer en meer zichtbaar geworden dat postmoderne denkers deze beweging vooral maken om ethische en politieke vragen op een meer adequate manier aan de orde

te kunnen stellen (zie bijvoorbeeld Bauman, 1993; Beardsworth, 1996; Biesta, 1995; Critchley, 1999; Simons, 1995) - ook in de context van opvoeding en onderwijs (zie bijvoorbeeld Biesta & Egéa-Kuehne, 2001).

Het belangrijkste verschil tussen moderne en postmoderne vormen van rationaliteitskritiek is dat in het postmoderne denken de idee wordt opgegeven dat het mogelijk zou zijn om een neutrale positie buiten en boven cultuur en geschiedenis in te nemen van waaruit de bestaande situatie kan worden beoordeeld en gekritiseerd. De tegenstelling tussen geloof en rede beruiste op de idee dat we met een (dieper) inzicht in onze historische en maatschappelijke situatie ons zouden kunnen bevrijden van de (irrationele) machtsprocessen die daarin werkzaam zijn. Terwijl in de moderne opvatting kennis en macht als van elkaar gescheiden worden beschouwd en de uitbreiding van kennis een terugdringing van de macht en een toename van rationaliteit en vrijheid impliceert, wordt precies dit schema in het postmoderne denken verlaten. Kennis en macht staan niet langer tegenover elkaar maar zijn, zoals bijvoorbeeld Foucault (1980) het uitdrukt met de notie 'savoir/pouvoir' ('power/knowledge'), altijd onlosmakelijk met elkaar verbonden (zie ook Pels, 1992).

Dit betekent niet dat kritiek, emancipatie en Verlichting niet langer mogelijk zouden zijn. Deze processen krijgen alleen een ander karakter. Van theoretische projecten die steunen op (ware) kennis, worden het door en door praktische en, zoals Foucault (1984, p. 46) benadrukt, door en door experimentele ondernemingen. En precies daarom krijgt pluraliteit in de postmoderne samenleving een andere, nieuwe betekenis. Het is niet langer een pluraliteit die in principe overwonnen kan worden en in principe ook overwonnen zou moeten worden om de rede te laten zegevieren. Pluraliteit verschijnt vanuit postmodern perspectief als een heterogene verzameling van 'verknoppingen' van kennis en macht. Geloof en rede staan in deze situatie niet langer tegenover elkaar als de duisternis tegenover het licht. Ze staan naast elkaar als verschillende 'constellaties' van kennis en macht, als verschillende manieren waarop het leven geleefd en begrepen kan worden. Het feit dat deze 'constellaties' of 'praktijken' naast elkaar bestaan, kan aanleiding vormen voor reflectie op de eigen praktijk of positie. De ervaring dat het leven blijkbaar op verschillende manieren geleefd en beleefd kan worden, maakt, anders gezegd, een kritisch-reflexieve verhouding tot de eigen positie mogelijk - en maakt zo een verhouding misschien ook wel noodzakelijk. Het naast elkaar bestaan van geloof en rede in de postmoderne samenleving schept de mogelijkheid om zowel de grenzen van het geloof als de grenzen van de rede te onderzoeken en in beeld te brengen. Postmoderne pluraliteit wordt, zo bezien, een belangrijke voorwaarde voor de mogelijkheid van kritiek en reflectie (vergelijk Biesta, 1990; Smeijers, 1992).

Dit laatste laat overigens zien dat een postmoderne benadering wel degelijk voortbouwt op belangrijke politieke en maatschappelijke verworvenheden van de moderne samenleving. Het is immers alleen in die situaties waarin verschillende constellaties of praktijken inderdaad naast elkaar kunnen bestaan, dat pluraliteit daadwerkelijk de aanleiding kan vormen voor reflectie en - wederzijds - leren. In het mogelijk maken van die pluraliteit ligt niet alleen een belangrijke uitdaging voor politiek en samenleving. Het is naar onze mening ook een van de centrale opdrachten voor opvoeding en onderwijs om die pluraliteit, die ontmoeting met de ander en het andere, mogelijk te maken (zie bijvoorbeeld Biesta, 2001; Miedema, 2000b).

## De bijdragen

In de drie artikelen die zijn opgenomen in dit themagedeelte worden enkele aspecten van de terugkeer van de religie in de postmoderne samenleving onder de loep genomen.

In 'Orthodoxie voor beginners. Orthodox-christelijke jongeren in de moderne samenleving' laten Johannes Lühoff en Peter Selten zien dat ook jongeren uit orthodox-christelijke groeperingen niet geheel verschoond zijn gebleven van individualisering. Zij refereren bij vragen over hun werk, vrienden en relaties niet meer alleen aan de hechte geloofsgemeenschap waarvan zij deel uitmaken maar nemen ook hun individuele positie als uitgangspunt. Al leek het erop dat de orthodoxe gemeenschappen er nog steeds in slaagden de ervaringsomgeving van hun kinderen beperkt te houden, moderne media en mobiliteit hebben rigoreus een einde gemaakt aan de isolatie van orthodox-christelijke jongeren.

De godsdienstpedagoge Alma Lanser-van der Velde laat in haar bijdrage, die theoretisch door het werk van John Dewey is geïnspireerd, zien welke mogelijkheden er zijn voor geloofsopvoeding in de christelijke traditie in een context waar geloven niet meer vanzelfsprekend is. Ze gaat uit van een narratief-theologische interpretatie van de bijbelse inhoud. De bijbelse verhalen vormen de neerslag van het denken en doen van mensen die in hun tijd en context zochten naar de betekenis van het geloof in hun leven. Ze getuigen van zoek- en vindprocessen van het goddelijke in hun wereld. Volwassenen en kinderen van nu kunnen zich op hun beurt vanuit de eigen situatie tot deze voor hen mogelijk betekenisvolle verhalen verhouden in hun eigen zoek- en vindprocessen. Zo komen nieuwe betekenissen en nieuwe verhalen tot stand. Daarbij is het wenselijk dat ouders en kinderen samen zoeken en samen vinden. Geloofsopvoeding dient hierbij niet gezien te worden als een overdrachtsproces waar louter de opvoeder voor verantwoordelijk is, maar als een door ouders/leerkrachten en kinderen gezamenlijk volbracht experimenteel proces van betekenisconstructie.

Carl Sterkens en Chris Hermans doen in hun bijdrage verslag van een empirisch onderzoek naar interreligieus leren in het primair onderwijs. Hun onderzoek is gebaseerd op de gedachte dat de religieuze pluraliteit in de samenleving zijn weerslag heeft op de identiteitsvorming van kinderen en jongeren. Sterkens en Hermans zien deze pluraliteit niet als een bedreiging voor de vorming van een (stabiele) identiteit, omdat identiteit naar hun mening zelf als een pluraal fenomeen begrepen moet worden. De dialoog met andere religieuze tradities is naar hun mening een belangrijke voorwaarde voor de vorming van een 'meerstemmige religieuze identiteit'. De resultaten van het empirisch onderzoek suggereren dat de interreligieuze dialoog - in ieder geval zoals deze binnen het onderzochte curriculum aan de orde kwam - inderdaad van invloed is op de gevoelens en houdingen van de leerlingen ten aanzien van de eigen en andere religieuze tradities. In dit opzicht ondersteunt hun onderzoek de idee dat er van een plurale samenleving leereffecten uitgaan. Maar het onderzoek laat ook zien dat die effecten niet voor alle groepen hetzelfde zijn en dat er in sommige gevallen nauwelijks iets lijkt te zijn geleerd. Daarbij lijkt vooral het feit dat sommige groepen in de plurale samenleving groter zijn en/of meer invloed hebben dan anderen, een rol te spelen. In die zin tempert dit onderzoek al te optimistische verwachtingen over wat er in de plurale, multireligieuze samenleving kan worden geleerd.



## Literatuur

- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.
- Beardsworth, R. (1996). *Derrida & the political*. London & New York: Routledge.
- Becker, J.W. & Wit, J.S.J. de (2000). *Secularisatie in de jaren negentig. Kerklidmaatschap, veranderingen in opvattingen en een prognose*. Den Haag: SCP.
- Bernstein, R.J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Blackwell.
- Biesta, G.J.J. (1990). Pluraliteit, pragmatisme en pedagogiek. Een neopragmatistische kijk op wetenschapstheoretische pluraliteit in de pedagogiek. *Comenius*, 10, 7-30.
- Biesta, G.J.J. (1995). Postmodernism and the repoliticization of education. *Interchange*, 26, 161-183.
- Biesta, G.J.J. (2001). Hoe algemeen kan vorming zijn? Kanttekeningen bij een modern pedagogisch ideaal. In R. Vanderstraeten (red), *Algemene vorming. Constructie van een pedagogisch ideaal* (pp. 89-107). Apeldoorn/Leuven: Garant.
- Biesta, G.J.J. & Egéa-Kuehne, D. (2001) (eds). *Derrida & education*. London & New York: Routledge.
- Boyne, R. (1994). *Foucault and Derrida. The other side of reason*. London & New York: Routledge.
- Critchley, S. (1999). *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas (expanded 2nd edition)*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dekker, G. (1981). Godsdienst en kerk. In L. Rademaker (red.), *Sociale kaart van Nederland 1: Ontwikkelingen* (pp. 101-129). Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. Brighton: The Harvester Press.
- Foucault, M. (1984). What is Enlightenment? In P. Rabinow (ed.), *The Foucault reader* (pp. 32-50). New York: Pantheon Books.
- Goddijn, W., Smets, H. & Tillo, G. van (1979). *Opnieuw: God in Nederland*. Amsterdam: De Tijd.
- Harskamp, A. van (1998). De religieuze ruis in Nederland. Thesen over de versterving en de wedergeboorte van de godsdienst. In E. Borgman & A-M. Korte (red.). *De religieuze ruis in Nederland. Thesen over de versterving en de wedergeboorte van de godsdienst* (pp. 10-25). Zoetermeer: Meinema.
- Hemert, M.M.J. van (1981). Godsdienst en kerk. In L. Rademaker (red.), *Sociale kaart van Nederland 4: Kerninformatie* (pp. 101-129). Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th.W. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido.
- Kuhn, Th.S. (1970). *The structure of scientific revolutions (2nd edition)*. Chicago: Chicago University Press.
- Kuitert, H.M. (1992). *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*. Baarn: Ten Have.
- Kuitert, H.M. (1994). *Zeker weten. Voor wie geen grond meer onder de voeten voelt*. Baarn: Ten Have.
- Kuitert, H.M. (1997). *Aan God doen. Een vingerwijzing*. Baarn: Ten Have.
- Kuyper, S. (1996). *Robin en God*. Amsterdam: Leopold.
- Levinas, E. (1991). *Anders dan zijn of het wezen voorbij*. Baarn: Ambo.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- Liotard, J.-F. (1984). *Le différend*. Paris: Minuit.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. London: Duckworth.
- Mak, G. (1999). *De eeuw van mijn vader*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Miedema, S. (2000a). *De come-back van God in de pedagogiek. Waterinklezing 2000*. Amsterdam: Vrije Universiteit/Faculteit der Psychologie en Pedagogiek.
- Miedema, S. (2000b). The need for multireligious schools. *Religious Education*, 95, 285-298.
- Miedema, S. (2001, 13 februari). Stoppen met vooroordelen uit verzuimd verleden. *Noordhollands Dagblad*.

- Otten, W.J. (1999). *Het wonder van de losse olifanten. Een rede tot de ontwikkelden onder de verachters van de christelijke religie*. Amsterdam: G.A. van Oorschot.
- Pels, D. (1992). Kennispolitiek. Een gebruiksaanwijzing voor Foucault. *Kennis & Methode*, 16, 39-62.
- Plas, M. van der & Roes, J. (1973). *De kerk gaat uit: Familiealbum van een halve eeuw Katholiek leven in Nederland*. Bilthoven: Ambo.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuyt, K. & Taverne, E. (2000). *1950. Welvaart in zwart-wit*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Smeyers, P. (1992). Over macht en liefde in de opvoeding. *Comenius*, 12, 301-325.
- Simons, J. (1995). *Foucault & the political*. London & New York: Routledge.
- Thurlings, J. (1971). *De wankele zuil*. Nijmegen: Dekker en V.d. Vegt.
- Toulmin, S. (1972). *Human understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Toulmin, S. (1990). *Kosmopolis. Verborgene agenda van de Moderne tijd*. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans.
- Vermeulen, B.P. (2001). *Witte en zwarte scholen. Over spreidingsbeleid, onderwijsvrijheid en sociale cohesie*. 's Gravenhage: Elsevier.
- Zeegers, G.H.L., Dekker, G. & Peters, J.W.M. (1967). *God in Nederland. Een statistisch onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid in Nederland*. Amsterdam: Van Ditmar.
- Zijderveld, A.C. (2001, 17 maart). Wat ging er mis? De christenen in Nederland. *De Groene Amsterdammer*, 36-41.