

Polemiek over het perspectief Nederlandse funeraire cultuur gezien vanuit het hogere in het aardse

Wim Cappers

1. Seculier of religieus?

Op 1 november 2012 verdedigde ik aan de Vrije Universiteit mijn proefschrift over de funeraire cultuur in Nederland gedurende de periode 1576-2010. Op basis van historisch onderzoek betoog ik daarin dat de omgang met en de houding tegenover de dood het beste kunnen worden gezien vanuit het perspectief van de secularisering van cultuurlandschappen.¹ De promotiecommissie heeft vooral bij het gebruik van het begrip secularisering vraagtekens gezet. Pas in de twintigste eeuw, en vooral na 1960, zou er sprake zijn van secularisering in de publieke ruimte van Nederland. Ook de verwereldlijking van de omgang met en de houding tegenover de dood zouden pas in deze periode zijn te traceren. Bovendien laat recent onderzoek zien dat religie sinds 2000 weer een plek in het publieke domein heeft.

Met hun commentaar verwezen de opposanten naar een discussie waarop ik ook in mijn dissertatie inga. Volgen we het internationale debat, dan heeft Owen Chadwick in 1975 laten zien hoe het denken in de negentiende eeuw seculariseerde.² Al in de jaren zestig zagen onderzoekers als Peter Berger de secularisatiethesen van Max Weber en Émile Durkheim werkelijkheid worden. In de moderne samenleving was geen plek meer voor religie.³

Rond 2000 gingen wetenschappers vraagtekens plaatsen bij de secularisatiethese. Hugh McLeod nuanceerde het betoog van Chadwick door erop te wijzen dat de secularisatie voor verschillende landen op diverse tijdstippen plaats had.⁴ Charles Taylor stelt dat het religieuze sinds de zestiende eeuw in de seculiere westerse samenleving niet is verdwenen maar een keus werd naast andere vormen van zingeving. Ook nu hebben mensen in hun verlangen naar volkomen-

¹ W. CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood. Funeraire componenten van seculariserende cultuurlandschappen in Nederland 1576-2010*. 2 dln. (s.l. 2012).

² O. CHADWICK: *The secularization of the European mind in the 19th Century* (Cambridge 1991).

³ P.L. BERGER: *Het hemels baldakijn. Bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie* (Bilthoven 1967).

⁴ H. MCLEOD: *Secularisation in Western Europe, 1848-1914* (= European Studies Series) (Basingstoke 2000) 1-30. IDEM: 'Introduction', in H. MCLEOD & W. OSTORF (eds.): *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge 2003) 1-26.

heid transcendente ervaringen nodig.⁵ Callum Brown poneert dat er pas de laatste decennia in Groot-Brittannië werkelijk sprake is van secularisatie van de samenleving omdat de vrouwenemancipatie een eind maakte aan de huiselijkheid.⁶

De secularisatiethese ligt zelfs voor de periode na 1960 onder vuur. Volgens opnieuw Peter Berger keert religie wereldwijd terug in het publieke domein maar blijft West-Europa in de ban van de secularisatie.⁷ Paul Heelas en Linda Woodhead constateren dat institutionele religies weliswaar op de terugtocht zijn maar dat er veel belangstelling is voor spiritualiteit. Om grip te krijgen op deze paradox, introduceren zij de these van de persoonlijke omslag waarbij mensen vanuit eigen ervaringen leven en hieraan een spirituele betekenis geven.⁸ Ten slotte neemt David Nash radicaal afscheid van de secularisatiethese door te stellen dat deze hypothese een niet wetenschappelijk onderbouwd geloof is.⁹

Het is de vraag of een these over de persoonlijke omslag altijd en overal opgaat. Het eenvoudigweg schrappen van de secularisatiethese als geloofsuiting is een wel erg drastisch voorstel. In mijn promotieonderzoek heb ik secularisering gebruikt als metafoor om funeraire veranderingen binnen Nederland in de afgelopen eeuwen te typeren. Een debat over de zeggingskracht van deze karakteristiek is zinvol en noodzakelijk.¹⁰

Gezien de kritiek op de secularisatietheorie is het verstandig om eerst te onderzoeken in hoeverre het begrip religie bruikbaar is als karakterisering van de resultaten van cultuurhistorisch onderzoek. Ik kijk naar enkele betekenissen van religie en inventariseer in hoeverre de begrippen religieus en seculier grote wendingen in de Nederlandse cultuurgeschiedenis kunnen typeren. Aangezien ook het begrip religie niet altijd toepasbaar blijkt te zijn, introduceer ik de term het hogere omdat die religie en secularisering insluit. Daarna laat ik zien dat secularisering gezien als het hogere in het aardse het beste perspectief blijft voor een karakterisering van veranderingen in de Nederlandse funeraire cultuur na 1576.

⁵ Ch. TAYLOR: *Een seculiere tijd* (Rotterdam 2009). Zie voor een gelijksoortig boek waarin het seculiere als een transformatie van het christelijke wordt beschreven G. SMITH: *A short history of secularism* (Londen 2008).

⁶ C.G. BROWN: *The death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000* (= Christianity and society in the modern world) (Londen / New York 2009²).

⁷ P.L. BERGER (ed.): *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics* (Washington, 1999) 9-11.

⁸ P. HEELAS & L. WOODHEAD: *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality* (= Religion and spirituality in the modern world) (Malden / Oxford / Carlton 2005) 2-5.

⁹ D. NASH: 'Reconnecting religion with social and cultural history. Secularization's failure as a master narrative', in *Social and cultural history* 1 (2004) 302-325.

¹⁰ F.R. ANKERSMIT: *Narrative logic. A semantic analysis of the historians language* (s.l. 1981).

2. Cultuur als manifestatie van religie

Religie is moeilijk te definiëren. Dit komt mede omdat diverse disciplines het begrip gebruiken. Bij studierichtingen als theologie en godsdienstwetenschappen bevindt religie zich in het spanningsveld tussen het *Diesseits* dat de aardse werkelijkheid aanduidt en het *Jenseits* dat naar de buitenaardse werkelijkheid verwijst. Tot het buitenaardse hoort het transcendente dat binnen de christelijke wereld op het heilige is gericht. Volgens Roy Rappaport komen het sacrale, het numineuze, het occulte en het goddelijke via het ritueel in het heilige samen.¹¹ Hubert Knoblauch legt uit hoe bijvoorbeeld volgens Peter Berger een individu religieuze rituelen gebruikt om via een ervaring van het heilige overgangsrutuelen als de dood de baas te worden.¹² Recent heeft het religieuze zich in westerse samenlevingen getransformeerd in het spirituele. Heelas en Woodhead zien geen toekomst weggelegd voor religiositeit die is verbonden met instituties en die verwijst naar een bovenaardse waarheid. Mensen hebben meer behoefte aan spiritualiteit vanuit een individuele zoektocht naar innerlijke waarheid.¹³

Het begrip religie neemt ook een belangrijke plaats in binnen de geschiedwetenschap. Volgens Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg richt religiegeschiedenis zich op godsdienstige verschijnselen die kenmerkend zijn voor alle religies. Het gaat daarbij om rituele handelingen, spirituele ervaringen, religieuze voorschriften, gewijde teksten en geloofsvoorstellingen. Religiegeschiedenis is daarom een vorm van cultuurgeschiedenis.¹⁴

Volgens Willem Frijhoff, één van mijn promotoren, moet religie zelfs het centrale begrip zijn in de werkwijze van elke cultuurhistoricus.¹⁵ Andere benaderingen zijn legitiem maar hebben hun beperkingen. Zo richt godgeleerdheid zich op onderzoek naar een bovenaards wezen. De blik wordt gericht op godsdiensten als het jodendom, de islam en het christendom met vertakkingen naar het katholicisme en het protestantisme. Gezien vanuit dit normatieve perspectief worden andere godsdiensten beschouwd als afwijkingen. Kerkgeschiedenis richt het onderzoek op een institutie in de vorm van bijvoorbeeld de rooms-katholieke kerk. Mensen die daarbuiten vallen zijn ketters, hangen een volksgeloof of een bijgeloof aan of ze worden bestempeld als ongelovigen. De keus voor een godsdienst, geloof of kerk leidt kortom tot een negatieve benadering van andere godsdiensten, gelovigen en kerkgenootschappen. De onderzoeker

¹¹ R. RAPPAPORT: *Ritual and religion in the making of humanity* (= Cambridge studies in social and cultural anthropology) (Cambridge 1999) 1, 3, 24.

¹² H. KNOBLAUCH: *Religionssoziologie* (= Sammlung Göschen 2094) (Berlijn / New York 1999) 116-119.

¹³ HEELAS & WOODHEAD: *The spiritual revolution* 5-7.

¹⁴ J. VAN EIJNATTEN & F. VAN LIEBURG: *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005) 16.

¹⁵ W. FRIJHOFF: 'Religie, geloof en kerk', in *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 6/1 (2003) 3-13.

loopt bovendien het gevaar uit te gaan van een lineaire ontwikkeling die tevens een valse voorstelling van zaken geeft. Zelfs het omdopen van volksgeloof in volksreligie of religieuze volkscultuur om zo, tegenover het dominante geloof van de elite, perifere geloofsopvattingen een legitieme plek te geven, leidt tot een ongenueanceerde benadering van het onderwerp.

Voor een open benadering van het studieobject is het volgens Frijhoff noodzakelijk te kiezen voor het handelend individu als object van onderzoek. Verwijzend naar zijn leermeester Alphonse Dupront komt de historicus zo op het spoor van sacraliteit, dat wil zeggen de zingeving aan het eigen bestaan waarnaar de mens op zoek is.

Vervolgens komt het begrip religie in beeld. Religie verwoordt of verbeeldt de hang van mensen naar het transcendente. Hoe kan de historicus de religieuze opvatting van een individu traceren? Frijhoff doet dit door als Michel de Certeau, zijn andere leermeester, te onderzoeken hoe deze zich allerlei religieuze noties toe-eigent. Elk individu geeft op eigen wijze via een proces van toe-eigening betekenis aan het geloof. Dit geschiedt vrijwel altijd via conflicten met de omgeving. Door het individuele handelen en het proces van toe-eigening als uitgangspunt van het onderzoek te nemen, krijgt de historicus zicht op religie die daarmee telkens opnieuw betekenis geeft aan onze cultuur.¹⁶ Cultuurgeschiedenis gaat ten slotte over de wijze waarop dingen, plaatsen en rituelen door middel van de receptie ontstaan.

3. Religieus versus seculier in Nederland

Over het antwoord op de vraag of religie in de vorm van persoonlijke toe-eigening en zingeving een belangrijke rol in de creatie van cultuur heeft gespeeld, bestaat geen twijfel. Religie in de gedaante van bijvoorbeeld een geloof in een God is een overbekend verschijnsel. Ook na belangrijke schisma's als die tussen de katholieke en de orthodoxe kerk in 1054 en de katholieke en de protestantse kerken in de zestiende eeuw, hadden gelovigen een voorstelling van het bovennatuurlijke.

De discussie over de zeggingskracht van het religieuze en het seculiere perspectief begint bij het breukvlak tussen Middeleeuwen en Nieuwe Tijd. Toen diende het humanisme zich aan met haar aandacht voor de talige ontplooiing van de mens. Aan het eind van de zestiende eeuw kreeg de gereformeerde kerk in de Republiek de status van heersende kerk. De Nederlandse samenleving is overigens nog voluit als religieus te kenschetsen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de

¹⁶ Zie voor een gelijksoortige karakteristiek W. FRIJHOFF: *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647* (= Memoria) (Nijmegen 1995) 28-29. Zie voor het gelijksoortige begrip geleefde religie M.B. MCGUIRE: *Lived religion. Faith and practice in everyday life* (New York 2008) 3-17.

geestelijke roeping die het weeskind Evert Willemsz. zich in de eerste helft van de zeventiende eeuw toe-eigende.¹⁷

De poging om processen van zingeving in overwegende mate als een vorm van religie te benoemen, wordt problematischer vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw.¹⁸ Jonathan Israel die niet uitgaat van de kracht van het handelen, betoogt dat toen juist in de Republiek het radicale Verlichtingsdenken opkwam. Belangrijke woordvoerders waren Baruch Spinoza die de goddelijke openbaring verwierp en Balthasar Bekker die met zijn boek *De betoverde weerd* het bestaan van de duivel ontkrachtte waarna hij, zijns ondanks, als predikant door critici en medestanders naar het kamp van de als atheïst beschouwde Spinoza werd verbannen.¹⁹ Rienk Vermij heeft onlangs uiteengezet hoe de achttiende-eeuwse samenleving zijns inziens daadwerkelijk seculariseerde.²⁰ Peter Buijs zoomt in zijn proefschrift in op het aardse geluk dat burgers zelf vorm gingen geven.²¹ Het is wederom Jonathan Israel die in een studie laat zien dat tegenover de oude morele waarden als de erfzonde waarop traditioneel de christelijke religie het patent had, een seculiere moraal werd gesteld die ontstond vanuit de algemene wil waarbij mensen op basis van de rede met elkaars verlangens rekening houden.²² Ondanks de duidelijker aanwijsbare seculiere

¹⁷ FRIJHOFF: *Wegen van Evert Willemsz.* 29.

¹⁸ Zie voor scepticisme, afkeer van kerkelijk georganiseerd geloof en voor seculiere tendensen in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Engeland K. THOMAS: *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England* (Londen 1988) 198-206.

¹⁹ B. BEKKER: *De betoverde weerd, zynde een grondig ondersoek van 't gemeen gevoelen aangaande de geesten, derselver aart en vermogen, bewind en bedryf: als ook 't gene de menschen door derselver kragt en gemeenschap doen* (Amsterdam 1691-1693). Zie J. ISRAEL: *Radicale Verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden* (Franeker 2001) met name 407-439. Volgens Frijhoff kan ook bij atheïsten en verlichtingsfanatici worden gesproken van een godloochenende religie. Elders merkt hij op dat het maar de vraag is in hoeverre het debat over de radicale Verlichting aanzette tot handelingen. Uiteindelijk kreeg de gematigde Verlichting in de Republiek toch de overhand. W. FRIJHOFF: *De mist van de geschiedenis. Over herinneren, vergeten en het historisch gebeuren van de samenleving* (Nijmegen 2011) 94, noot 2; IDEM: 'Israel's Verlichting herbelicht', in *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 123/3 (2008) 453-459.

²⁰ R. VERMIJ: *De geest uit de fles. De Verlichting en het verval van de confessionele samenleving* (Amsterdam 2014).

²¹ P. BUIJS: *De eeuw van het geluk. Nederlandse opvattingen over geluk ten tijde van de Verlichting 1658-1835* (Hilversum 2007). Zie J.W. BUISMAN: *Tussen vroomheid en Verlichting. Een cultuurhistorisch en -sociologisch onderzoek naar enkele aspecten van de Verlichting in Nederland (1755-1810)* (Zwolle 1992) 16-19.

²² J. ISRAEL: *Verlichting onder vuur. Filosofie, moderniteit en emancipatie, 1670-1752* (Franeker 2010) 790-794. Dirk Volkertszn Coornhert publiceerde met zijn *Zedenkunst* al in 1587 een seculiere moraal in de volkstaal die het morele vacuüm van de protestantse Reformatie vulde; BUIJS: *De eeuw van het geluk* 39,52. Zie voor het ontstaan van de burgerlijke wereld- en levensbeschouwing in het achttiende-eeuwse Frankrijk en de profanisering

tendens bleef religie ook in de zeventiende en achttiende eeuw de dominante notie.

De vraag in hoeverre een tijdperk als religieus of seculier kan worden beschouwd, blijft ook voor de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw onderwerp van debat. Er zijn aanwijzingen voor een verdergaande secularisering. In de Bataafse tijd werd de scheiding tussen kerk en staat geformaliseerd. Met de mechanisatie en de industrialisatie begon in delen van het platteland en in grote steden de arbeidersklasse en de burgerij vanaf 1880 te seculariseren.²³ Niettemin constateert Peter van Rooden terecht dat in de negentiende-eeuwse samenleving talrijke sporen van religie zijn aan te wijzen. De zuilen waarin onder meer de emanciperende katholieken en ook de orthodox-protestantse kleine luyden zich aan het eind van de negentiende eeuw verenigden, waren een uiting van nieuw religieus bewustzijn.²⁴ Recent is voor Nederland aangetoond dat religie in de negentiende eeuw bovendien een gevoelige connotatie kreeg.²⁵

Er is weinig discussie over de stelling dat Nederland na 1960 gedurende enkele decennia seculariseerde.²⁶ Niettemin heeft religie volgens Meerten ter Borg de functie om het begrensde mensenleven te overstijgen. Daarmee is er ook in een geseculariseerde tijd ruimte voor religie.²⁷ Een rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid constateerde in 2006 een terugkeer van religie in de openbare ruimte. Als gevolg van immigratie is religie zichtbaarder in de gedaante van de islam. Bovendien is er sprake van een transformatie van religie doordat mensen hieraan inhoud geven via een persoonlijke zoektocht naar spiritualiteit. Daarbij constateert het rapport bovendien een vervaging van de grens tussen de private sfeer en het publieke domein.²⁸

van de dood, B. GROETHUYSEN: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 256) 2 dln. (Tübingen 1978) 1, 137-142.

²³ H. KNIPPENBERG: *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen / Maastricht 1992) 227-237.

²⁴ P. VAN ROODEN: 'Long-term religious development in the Netherlands, c. 1750-2000', in MCLEOD & OSTORF (eds.): *The decline of Christendom in Western Europe* 113-129.

²⁵ 'Het religieus gevoel in de negentiende eeuw' (themanummer), in *De negentiende eeuw* 34/2 (2010) 97-182.

²⁶ KNIPPENBERG: *De religieuze kaart van Nederland* 238-241.

²⁷ M.B. TER BORG: 'What is religion?', in J.G. PLATVOET & A.L. MOLENDIJK (eds.): *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests* (= Numens book series 84) (Leiden 1999) 396-408. Zie ook M.B. TER BORG: 'Secularisatie als gezichtsbedrog', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 48 (1994) 12-21.

²⁸ W.B.H.J. VAN DE DONK, A.P. JONKERS, G.J. KRONJEE & R.J.J.M. PLUM (red.): *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (= WRR Verkenningen 13) (Amsterdam 2006). Zie ook J. DE HART: *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland* (= SCP publicatie 2014-10) (Den Haag 2014). P. VAN ROODEN: 'Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom', in *Bijdragen en mededelingen betreffende geschiedenis der Nederlanden* 119 (2004) 524-551. J.C.

4. Cultuur als manifestatie van het hogere

Het begrip religie is dus minder bruikbaar zodra het onderzoek zich richt op de periode vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw en met name het tijdvak na 1960 omdat dan ook de behoefte aan zingeving vanuit het aardse perspectief in beeld komt. In deze context is de term religie te zeer met het transcendente, het heilige en het spirituele verweven.

Daarom is een term nodig die wel voor alle tijdvakken bruikbaar is. In 2012 verscheen de bundel *De Lage landen en het hogere* waarin Gabriël van den Brink met collega's vanuit een interdisciplinaire aanpak de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan onderzocht. Aanleiding voor de studie was het vermoeden dat veel hogere waarden in het hedendaagse Nederland niet als zodanig worden herkend. De auteurs hebben hun onderzoek daarom verricht vanuit deze definitie: 'het hogere is de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet en waardoor ik mij geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen'.²⁹

Het begrip het hogere blijkt niet alleen bruikbaar voor een analyse van recente vormen van zingeving maar ook van manifestaties die teruggaan in de tijd. In een agrarische samenleving was het sacrale synoniem voor het hogere. In de negentiende eeuw nam het hogere in de industrialiserende samenleving de gedaante aan van het sociale. Eind twintigste eeuw kreeg het hogere ook nog eens de betekenis van vitale waarden. Er kwam aandacht voor het lichamelijke in de vorm van sport, uiterlijk, gezondheid, seksualiteit, natuur en milieu.³⁰

In vergelijking met de term religie heeft het gebruik van het begrip het hogere als neutrale aanduiding voor betekenis- en zingeving aan het bestaan een groot voordeel. Uiteraard is er plek voor de sacrale wijze van toe-eigening. Die biedt ruimte aan het begrip religie. Daarnaast kan de term het hogere fungeren als een paraplu voor sociale en vitale waarden. Deze vormen van toe-eigening richten zich op het aardse bestaan en maken daarmee onderdeel uit van een seculiere heilsgeschiedenis.³¹ Dit wil niet zeggen dat het sacrale en later het sociale element verdwijnen. Het gebruik van de term het hogere maakt het mogelijk om op religieuze elementen in de hedendaagse verheerlijking van sport te wijzen. Wezenlijker is het dat sport in zichzelf appelleert aan hogere, vitale waarden en dat die in het aardse domein liggen. De onderzoekers onderstrepen bovendien terecht dat er geen verdringing van het sacrale en later het sociale in

KENNEDY & J.P. ZWEMER: 'Religion in the modern Netherlands and the problems of pluralism', *Ibidem* 125/2-3 (2010) 237-268.

²⁹ G. VAN DEN BRINK: 'Het object en onze werkwijze', in IDEM (red.): *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan* (Amsterdam 2012) 21-41, p. 26.

³⁰ Zie voor de betekenis van sport R. STOKVIS: *Lege kerken, volle stadions. Sport en de sociale functies van religie* (Amsterdam 2014).

³¹ G. VAN DEN BRINK: 'Het wetenschappelijk debat', in IDEM (red.): *De Lage Landen en het hogere* 43-68, p. 44.

de samenleving plaats heeft, maar dat er sprake is van differentiatie in de samenleving door toevoeging van nieuwe vormen van het hogere.³²

Wanneer we terugblikken op het debat over de vraag of Nederland sinds de tweede helft van de zeventiende eeuw of pas na 1960 seculariseerde en of de secularisering valt te rijmen met de terugkeer van religie in de publieke ruimte, dan biedt de introductie van de term het hogere uitkomst. Vergeleken met het begrip religie is de term het hogere ruimer omdat het ook verwijst naar betekenis- en zingeving vanuit seculier perspectief. Toe-eigeningen vanuit het sacrale, het sociale of het vitale kunnen naast elkaar bestaan. Uiteraard vinden er vanuit historisch perspectief verschuivingen plaats. Een waarde kan dominant zijn maar ook perifeer worden. Bovendien is er geen sprake van een onomkeerbaar lineair proces richting het hogere in de vorm van het vitale. Hoewel het vitale in de tweede helft van de twintigste eeuw de dominante vorm van toe-eigening is geworden, krijgt het sacrale de laatste jaren weer aandacht.

5. Seculariserende funeraire cultuur als manifestatie van het hogere

Het begrip het hogere is ook bruikbaar voor een historisch onderzoek naar de dood. Als afsluiting van het aardse bestaan vormt het levenseinde immers de *rite de passage* waaraan stervenden en nabestaanden betekenis toekennen en zingeving ontleen. Uiteraard spelen transcendente ervaringen hierin een belangrijke rol. Dit is echter ook bij een geschiedschrijving over de funeraire cultuur niet altijd het geval. De term het hogere geeft ruimte aan zowel het religieuze als het seculiere waar het gaat om karakterisering van veranderingen in de omgang met en de houding tegenover de dood.

In mijn proefschrift heb ik termen gebruikt die in sommige opzichten afwijken van het begrippenapparaat en de methode die Frijhoff voorstaat en welke in de bundel *De Lage Landen en het hogere* worden gehanteerd. In mijn onderzoek heb ik ongeschreven en geschreven codes onderzocht. Op basis daarvan ontstaan constructies die laten zien in hoeverre de bestaande afspraken in de praktijk functioneerden. Vooral bij conflicten komen individuen in beeld die zelf geen bronnen nalieten maar die daarin door het proces van toe-eigening wel sporen hebben nagelaten. Oplossingen werden vastgelegd in nieuwe codes en hadden het ontstaan van andere funeraire constructies tot gevolg.

Wijzigingen in de funeraire cultuur van Nederland heb ik beschreven tegen de achtergrond van diverse cultuurlandschappen. Door de dynamiek, de materiële en immateriële gelaagdheid en de regionale verschillen in onderlinge samenhang

³² G. VAN DEN BRINK: 'Nederland in historisch perspectief', in IDEM (red.): *De Lage Landen en het hogere* 69-88, p. 86-88. De zinsnede over onbaatzuchtig handelen was bij de auteurs onderwerp van discussie. Deze aanduiding normeert ten onrechte het onderzoek naar het proces van toe-eigening. Met dank aan Willem Frijhoff.

te onderzoeken, vormen cultuurlandschappen de geografische afspiegeling van het gemeenschappelijke leven op een bepaald moment en een bepaalde plaats.³³ Het gaat hierbij zowel om het traceren van de eerste aanwijzingen dat een nieuw cultuurlandschap wordt geformeerd als om het traceren van de periode dat een cultuurlandschap in een tijdvak dominant was, terwijl andere cultuurlandschappen in die periode tot de periferie behoorden. Dit betekent veelal dat het dominante cultuurlandschap in de publieke ruimte zichtbaar was, terwijl perifere cultuurlandschappen zich vaker in de private sfeer manifesteerden. Het ongedeelde christelijke cultuurlandschap is daarvan een voorbeeld. Deed de kerstening sinds eind zevende eeuw het magische cultuurlandschap geleidelijk naar de periferie verdwijnen, vanaf de zestiende eeuw werd het gereformeerde cultuurlandschap dominant. Het feit dat een cultuurlandschap een plek in de periferie kreeg, laat al zien dat cultuurlandschappen niet verdwijnen. Terwijl het gereformeerde cultuurlandschap in de zeventiende en achttiende eeuw dominant was, werden katholieke funeraire gebruiken binnenskamers levend gehouden. Er is kortom sprake van een opeenstapeling van cultuurlandschappen.³⁴ Het gaat bij dergelijke verschuivingen niet alleen om getalsmatige verhoudingen. Terwijl de gereformeerden eind zestiende eeuw in de Republiek nog een kleine minderheid waren, werd de gereformeerde kerk wel de heersende kerk.³⁵

Mentaliteitsveranderingen zijn veelal niet snel zichtbaar. Om de trage dynamiek op te sporen, is het nodig een lange periode te bestuderen. Mijn studie naar de secularisering van de funeraire cultuur in Nederland begint niet pas in de tweede helft van de zeventiende eeuw maar al aan het einde van de zestiende eeuw. De gereformeerde minderheid verbood toen vanuit het leerstuk van de predestinatie elke bemiddeling voor het zielenheil. God alleen beslist of iemand al dan niet in de hemel komt. Handelend vanuit het leerstuk van de predestinatie zetten de gereformeerden bij het sterfbed alleen ziekentroosters in.³⁶ Hoewel het begraven in en rond de kerk gebruikelijk bleef, had de plek voor de calvinisten geen religieuze betekenis. Het godshuis bleef een stadskerk waar iedereen, calvinist én katholiek, werd begraven.³⁷ Kerk en kerkhof kregen daarmee het

³³ CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 1, 18.

³⁴ CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 2, 738.

³⁵ Philippe Ariès heeft in zijn *magnum opus* over de dood in de westerse samenleving laten zien dat de meeste mensen nog deel uitmaakten van de agrarische samenleving en overeenkomstig het concept *Nous mourrons tous* stierven. Niettemin was dit concept al vanaf de elfde eeuw niet meer dominant omdat achtereenvolgens de concepten *la mort de soi*, *La mort longue et proche* en *La mort de toi* belangrijke mentaliteitsveranderingen aanduiden; Ph. ARIÈS: *L'homme devant la mort* (= *L'Univers historique*) (Parijs 1977). Zie over dominante en perifere betekenisgeving ook BROWN: *The death of Christian Britain* 200, 206-207, 217.

³⁶ J. DE NIET: *Ziekentroosters op de pastorale markt 1550-1880* (Rotterdam 2006).

³⁷ W. FRIJHOFF: 'Was the Dutch Republic a calvinist community? The state the confessions, and culture in the early modern Netherlands', in A. HOLENSTEIN, Th. MAISSEN



Abbeelding 1: Interieur Grote Kerk Alkmaar [foto Wim Cappers]

karakter van een algemene begraafplaats zodat de grafrechten als bron van inkomsten behouden bleven. Door elke vorm van bemiddeling voor het zielenheil in eigen kring af te schaffen en uitingen daarvan door andere kerkgenootschappen in de publieke ruimte te verbieden, ontstond binnen het gereformeerde cultuurlandschap rond de dood een rituele leegte.³⁸

In mijn boek heb ik geconstateerd dat nieuwe conflicten, codes en constructies vaak seculiere kenmerken hebben. Uiteraard is hierbij geen sprake van een onontkoombaar en lineair proces. De dynamiek heb ik laten doorklinken in de titel van mijn boek door niet te spreken van secularisatie maar van seculariseren. Ik heb voorgesteld dit verschijnsel nader te duiden door middel van de concepten verburgerlijking en medicalisering.³⁹ Aan religie

heb ik aandacht besteed voor zover dit zich tijdens conflicten als tegenkracht aandiende.⁴⁰

De verburgerlijking van de samenleving had eerst een juridische betekenis en kreeg vanaf de achttiende eeuw een morele betekenis waar de aardse waarden deugdzaamheid en fatsoen centraal stonden. Naast deze seculiere vorm van het hogere kreeg godsdienst een plek in de privésfeer en wel binnen het gezin. De negentiende eeuw vormde het hoogtepunt van de verburgerlijking van de samenleving. Dit kwam vooral tot uitdrukking in de huiselijkheid. Hoewel er sprake was van een sterke vervlechting tussen de burgerlijke cultuur en de godsdienst, nam de burgerlijke cultuur daarbij een zelfstandige positie in waarbij ze mogelijk zelfs de rol van de religie en de kerken bepaalde. Zo hield de in

& M. PRAK (eds.): *The Republican alternative. The Netherlands and Switzerland compared* (Amsterdam 2008) 99-122, p. 106, 108.

³⁸ CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 1, 188-191; 2, 732-733.

³⁹ Het is opvallend dat in discussies over de secularisatiethese de medicalisering van de samenleving nauwelijks wordt besproken; CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 1, 33, noot 160.

⁴⁰ M. HEESSELS: *Bringing home the dead. Ritualizing cremation in the Netherlands* (s.l. 2012) 25 kiest op dezelfde gronden niet voor het statische begrip ritueel maar voor de dynamische term ritualiseren.

1784 opgerichte en in de negentiende eeuw toonaangevende Maatschappij tot Nut van 't Algemeen de burger voor dat er naast geluk in de hemel geluk op aarde mogelijk was.⁴¹

De medicalisering van de funeraire cultuur betekent dat de dood niet zozeer de overgang is naar het eeuwige leven als wel de afsluiting van het aardse bestaan. Door verbetering van de gezondheidszorg werd lichamelijke pijn beter bestreden en konden mensen langer gelukkig zijn tijdens het leven op aarde.⁴² Zo kreeg een seculier doel de status van het hogere.⁴³ De in 1778 opgerichte Natuur- en Geneeskundige Correspondentie-Sociëteit verzamelde medische data om de volksgezondheid te bevorderen. Toen de patriotten in 1795 aan de macht kwamen, ontstond er voor het eerst een bondgenootschap tussen de nationale overheid en de medische stand. De overheid die als eerste taak heeft de veiligheid van haar burgers te garanderen via de inzet van leger en politie, ging het ook als haar plicht zien om de gezondheid van de burgers te bevorderen met de hulp van medici.⁴⁴ Maar zoals de overheid in de zeventiende en achttiende eeuw de gereformeerde kerk slechts de status van heersende kerk gaf, zo bleef ook in de negentiende eeuw het primaat van de politiek ten opzichte van de medische wetenschap gehandhaafd. Niettemin werden door toedoen van de medische stand ook op het terrein van de funeraire cultuur wettelijke maatregelen van kracht die als hoger doel hadden de hele bevolking lang en gezond te laten leven. Denkend en handelend vanuit dit hogere gezondheidsideaal werden medici de nieuwe, seculiere poortwachters van de dood.

⁴¹ R. AERTS: 'Alles in verhouding. De burgerlijkheid van Nederland', in R. AERTS & H. TE VELDE (red.): *De stijl van de burger. Over Nederlandse burgerlijke cultuur vanaf de middeleeuwen* (Kampen 1998) 274-275; J. KLOEK & W. MIJNHARDT: 'De verlichte burger', in J. KLOEK & K. TILMANS (red.): *Burger* (= Nederlandse begripsgeschiedenis 4) (Amsterdam 2002) 155-171, p. 164-166; J. DE HART: 'Pretpark Hollandia. Over enkele veranderingen in het burgerlijke waardepatroon', in P. DEKKER & J. DE HART (red.): *De goede burger* (Den Haag 2005) 43-58, p. 44, 55, noten 2 en 3; J.H. FURNÉE: 'Burgerlijke cultuur als samenbindend programma. Remieg Aerts en Henk te Velde over *De stijl van de burger* (1998)', in *Groniek* 40, nummer 176 bis (2007) 163-182, p. 174-175.

⁴² W. VAN DE DONK & P. JONKERS: 'Geloven in het publieke domein. Een introductie van deze verkenning', in VAN DE DONK, JONKERS, KRONJEE & PLUM (red.): *Geloven in het publieke domein* 13-24, p. 19 stelt dat religie de sleutel is tot het lijden. Bedoeld wordt geestelijk lijden want voor lichamelijk lijden is de gezondheidszorg ingericht die ook deel kan uitmaken van het hogere.

⁴³ J. ROLIES: 'Gezondheid. Een nieuwe religie?', in IDEM (red.): *De gezonde burger. Gezondheid als norm* (Nijmegen 1988) 11-30.

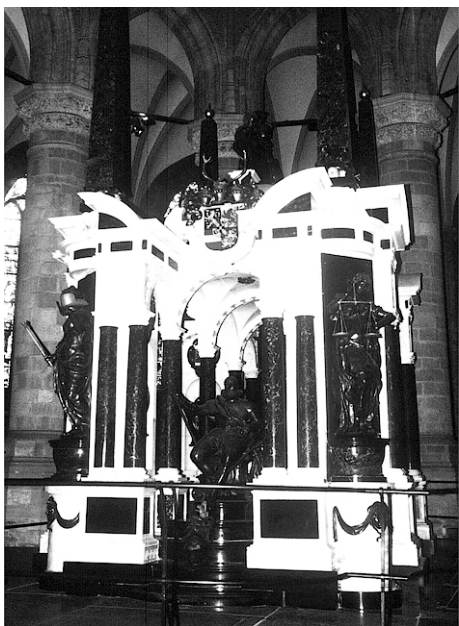
⁴⁴ KLOEK & MIJNHARDT: 'De verlichte burger' 165, 170-171.

6. Verburgerlijking van de funeraire cultuur

Als gevolg van de rituele leegte kreeg de funeraire cultuur in de Republiek al vanaf het eind van de zestiende eeuw op twee terreinen seculiere trekken. Door het verbod op broeder- en zusterschappen die bemiddeling voor het zielenheil van leden regelden, en het verdwijnen van priesters uit het straatbeeld, had de rouwstoet geen religieuze betekenis meer. Gilden en buurten die in de steden de meeste rouwstoeten organiseerden, hechtten er vooral waarde aan dat iedereen meeliep. Zo werd de gemeenschapsband bevestigd. Om dit te controleren, reikten gilden en buurten vooraf begrafenispenningen uit. Liet iemand tijdens de begrafenis verstek gaan, dan betaalde hij een boete. In de standenmaatschappij gaf de plek in een rouwstoet bovendien inzicht in de nieuwe hiërarchie die na het overlijden was ontstaan. De indeling gaf dan ook regelmatig aanleiding tot onenigheid. Naast het praktische doel om een overledene ten grave te

dragen, kreeg de rouwstoet zo louter sociale en daarmee seculiere betekenissen.

Terwijl katholieken via de nieuwe constructie van de beaardigsceremonie de ontwijding van de grond in de kerk ongedaan maakten, had een graf voor gereformeerden geen religieuze betekenis. Een graf in de kerk gaf vooral status en zorgde voor inkomsten. De overheid liet in het koor waar ooit de altaren stonden, praalgraven maken voor de vermoorde Willem van Oranje en de gesneuvelde Michiel de Ruyter. Hun roemrijke daden werden in hun praalgraven in woord en beeld breed uitgemeten. Hoewel zij ook protestantse martelaren werden, waren zij vooral seculiere helden die de burgers wezen op het hogere ideaal van de Republiek waarvoor zij hun leven hadden gegeven.⁴⁵



Afbeelding 2: Praalgraf van Willem van Oranje in de Nieuwe Kerk te Delft [foto Wim Cappers]

⁴⁵ J.E.A. KROESSEN: 'Na de Beeldenstorm. Continuïteit en verandering in het gebruik van middeleeuwse kerkruimten in Nederland na de reformatie, met bijzondere aandacht voor het koor', in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 30 (2014) 137-163, p. 157-163.

7. Medicalisering van de funeraire cultuur

In de tweede helft van de achttiende eeuw zie ik de eerste aanwijzingen dat de funeraire cultuur medicaliseerde. Dat gold in de eerste plaats voor het moment van sterven. Medisch onderzoek had als resultaat dat de grens tussen leven en dood als onzeker werd gezien. Fysiologisch onderzoek maakte duidelijk dat drenkelingen geen water inslikten maar vocht in de longen hadden. Volgens de in 1767 te Amsterdam opgericht Maatschappij tot Redding van Drenkelingen was een drenkeling geen mogelijke slachtoffer van een misdrijf wiens lichaam door de schout moest worden onderzocht. Mensen moesten drenkelingen gaan beschouwen als schijndoden bij wie de levensgeesten konden worden opgewekt. Door medailles en geld in het vooruitzicht te stellen, werden leken ertoe aangezet levensreddende handelingen te verrichten. Dit initiatief vond alom weerklank. Lokale overheden steunden het werk van de Maatschappij. Wel werd er gemopperd over het feit dat de dapperen die de drenkelingen uit het water haalden, geen beloning kregen. Ook waren voorstellingen uit de religieuze volkscultuur niet bevorderlijk voor de hulpverlening. Zo wilden sommigen drenkelingen waarschijnlijk niet helpen omdat ze bang waren voor watergeesten.



Afbeelding 3: Medaille Maatschappij tot Redding van Drenkelingen [foto Wim Cappers]

De angst voor schijndood was voor de overheid aanleiding om in 1823 te bepalen dat iemand pas 36 uur na het overlijden mocht worden begraven. Dan openbaarde zich de lijklucht die in deze tijd als het zekerste kenteken van de dood werd beschouwd. Zo probeerden medici en de overheid te voorkomen dat aan het aardse leven vroegtijdig een eind zou komen. Wettelijke maatregelen in 1865 en 1869 stelden de doodschouw door artsen verplicht. Menslievendheid en de mede door medisch onderzoek ontstane angst voor schijndood waren kortom het hogere doel om de dood vanuit het aardse bestaan te begrenzen.

De onzekere grens tussen leven en dood betekende ook dat een lijk smetstoffen kon verspreiden waardoor kerkgangers en omwonenden van een kerkhof ziek zouden worden. Zo werd de plaats van lijkbezorging door medisch onderzoek eveneens een probleem. Hygiënisten vroegen om een verbod op het in religieus opzicht grotendeels betekenisloos geworden begraven in kerken en om een wettelijke maatregel die de aanleg van begraafplaatsen buiten de bebouwde

kom verplicht stelde. In tegenstelling tot de pogingen om het moment van sterven medisch te markeren, was de hygiënische beweging rond het begraven aanleiding voor conflicten. In 1785 had de patriot Johan Diederik van Leeuwen in Tiel het genootschap Ter Navolging opgericht. Doel van deze sociëteit was steun te krijgen voor de aanleg van een begraafplaats buiten de stad die in hetzelfde jaar onder dezelfde naam werd geopend. De naam van het genootschap en de begraafplaats deden een appèl op de samenleving om dit menslievende initiatief na te volgen.⁴⁶



Abbeelding 4: Poort van de begraafplaats Ter Navolging buiten Tiel [foto Wim Cappers]

⁴⁶ Er zijn geen aanwijzingen dat de patriottische initiatiefnemers van Ter Navolging in Tiel of de prinsgezinde oprichter van Ter Navolging in Den Haag emotionele gemeenschappen wilden vormen. Zij streefden een hygiënisch doel na dat de hele samenleving aanging.

Toen in 1787 tijdens de patriottische revolutie de gemoederen hoog opliepen, vernielden prinsgezinde tegenstanders de als patriottisch beschouwde begraafplaats Ter Navolging. In 1786 en nog eens in 1788 vernielden tegenstanders op de hei bij Gorssel de tombe van de patriot Joan Derk van der Capellen wiens stoffelijk overschot overigens al in veiligheid was gebracht. De dichter en patriot Rhijnvis Feith die eveneens voorstander was van het begraven buiten de bebouwde kom, zegde de grafschenners in 'De gesprongen tombe der Capellen' de wacht aan: Gods toorn zou over hen neerdalen.⁴⁷ Hoewel de emoties rond het al dan niet begraven buiten de bebouwde kom hoog opliepen en religieuze noties over Gods wraak werden verwoord, was de kwestie vooral onderdeel van de verhitte politieke strijd tussen prinsgezinden en patriotten.⁴⁸

Het duurde tientallen jaren voordat de Nederlandse overheid een commissie van genees- en scheikundigen instelde die het gevaar van het begraven in kerken bevestigde. Ondanks het verzet van de gegoede burgerij en de adel die gehecht waren aan hun familiegraf in de kerk waar ze bij hun voorouders zouden rusten, ondanks praktische bezwaren van de kerkfabrieken die de inkomsten uit het begraven kwijt raakten en van stadsbestuurders die de hoge kosten van een in hun ogen nutteloze voorziening niet wilden dragen, verbood de Nederlandse overheid vanaf 1829 het begraven in kerken en verplichtte ze plaatsen met meer dan duizend inwoners om een buitenbegraafplaats aan te leggen. Ter bevordering van de hygiëne moest elk lijk bovendien in een apart graf worden begraven. De diepte van de graven en de afstand tussen de graven waren vanwege de hygiëne eveneens wettelijk voorgeschreven.

Terwijl de begraafplaatsen ondergronds werden gemedicaliseerd, verburgerlijkten de rustplaatsen bovengronds. Vooral buiten de grotere steden werden begraafplaatsen ingericht als landschapspark. Terwijl katholieken en joden werden begraven op eigen, sobere begraafplaatsen met een eigen godsdienstig karakter, lieten protestanten zich op de landschappelijk ingerichte buitenbegraafplaatsen ter aarde bestellen. Zij gaven gedenktekens soms een seculier uiterlijk via afgebroken zuilen en symbolen als omgekeerde toortsen ten teken van het voorbijgeleven.

⁴⁷ R. FEITH: *Oden en gedichten* 3 dln. (Zwolle 1823) 2, 85-88.

⁴⁸ Eind jaren zeventig van de achttiende eeuw wees onderzoek uit dat bommen bedorven lucht zuiveren. Deze ontdekking had midden jaren tachtig al invloed op de inrichting van begraafplaatsen. De melancholieke betekenis die in de Engelse mortuaire poëzie, de sentimentele romans van Feith en de tuintheorieën van Christian Hirschfeld gedurende dezelfde periode aan de natuur werd gegeven, werd pas in 1792 van belang geacht voor de inrichting van buitenbegraafplaatsen blijktens een leerdicht van opnieuw Feith, een lezing over dit onderwerp door Willem Anthony Ockerse en plannen voor de inrichting van een begraafplaats bij Wijk bij Duurstede. De natuur zou hierbij overigens ook religieuze gevoelens stimuleren; CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 1, 232, 238, 342-352; 2, 709-711.



Afbeelding 5: Urngraaf van Louis Couperus met afgebroken zuil op de Haagse begraafplaats Oud Eik en Duinen [foto Wim Cappers]

Er ontstond op de stadsbegraafplaatsen een seculiere, burgerlijke grafcultus waarbij de nabestaanden in rouwkleding bij de laatste rustplaats treurden om het voorbijgeleven. Hier werd niet alleen gerouwd. Zoals in de zeventiende en achttiende eeuw in de kerken de praalgraven van seculiere martelaren waren te

bewonderen, zo wezen de grafschriften bezoekers op de burgerlijke kwaliteiten van gestorven stad- en landgenoten.

Hoewel ook in de casus van buitenbegraafplaatsen menslievende motieven een rol speelden, kwam men vooral uit rationele overwegingen tot dit besluit. Daarmee behoorde de aanleg van begraafplaatsen tot de eerste infrastructurele projecten in het lege land die als hoger doel had de gezondheid en zo het aardse welzijn van de burgerij te bevorderen. De grafcultus op stadsbegraafplaatsen had tevens een retrospectief en daarmee seculier karakter.

8. Conflicten over het religieuze of seculiere karakter van funeraire cultuur

In de lange negentiende eeuw speelden veel funeraire conflicten. In mijn proefschrift heb ik laten zien hoe twee protestantse huisvaders reageerden op sterfgevallen die het huiselijk geluk wreed verstoorden. Uiteraard blijkt uit hun manier van rouwen dat er veelal sprake was van een proces van toe-eigening waarin naast religieuze al seculiere elementen herkenbaar zijn.

Willem Cornelis Ackersdijck, geboren in 1760, lidmaat van de gereformeerde kerk en in Den Bosch werkzaam als advocaat en lid van de magistraat, moest in 1791 twee kinderen begraven die aan de pokken waren overleden. Hoewel de kerk het gelovigen verbood in te grijpen in Gods plan, liet hij zijn in leven gebleven kinderen alsnog inenten. Na zijn verhuizing naar Rotterdam schreef hij zich niet meer in als lidmaat van de hervormde kerk omdat hij genoeg had van de kerkelijke beslommingen. Ackersdijck schreef zijn verdriet om de dood van familieleden van zich af in zijn studeerkamer. Uiteindelijk bleef hij vertrouwen op God maar ook op het weerzien van de gestorvenen in de hemel.

Andries Hoek, geboren in 1807, lidmaat van de hervormde kerk en werkzaam als heelmeeester in Den Haag, moest in het derde kwart van de negentiende eeuw machteloos toezien hoe zijn vier dochters stierven aan de gevreesde tuberculose. Hij twijfelde aan God en vond noch thuis noch op begraafplaats Eik en Duinen rust. Als aanhanger van het dierlijk magnetisme kreeg hij contact met een over-



Afbeelding 6: Familiegraf Andries Hoek op de Haagse begraafplaats Oud Eik en Duinen [foto Wim Cappers]

leden dochter. Uiteindelijk zorgde een spiritistische ervaring op de als landschapspark ingerichte begraafplaats ervoor dat hij in zijn lot berustte. Ook hij verlangde naar het weerzien van zijn overleden kinderen in de hemel.

Het geloof in een antropomorf paradijs wordt doorgaans gezien als een transformatie van de religieuze voorstelling van het hiernamaals. Deze zienswijze miskent echter de kracht en de reikwijdte van de verburgerlijking van de samenleving. Het antropomorf paradijs kan evenzeer worden beschouwd als de toe-eigening van een christelijke voorstelling in de burgerlijke leefwereld. In deze vertrouwde maar aangepaste omgeving van het antropomorf paradijs zou het huiselijk geluk eeuwig duren. Tijdens het aardse bestaan hielden burgers de herinnering aan de doden levend door haarwerkjes te laten maken van afgeknipt haar van de stervenden. Na de uitvinding van de fotografie lieten nabestaanden foto's maken van pasgestorvenen om de herinnering aan het voorbijgeleven op aarde te versterken. Nadat de fotografie aan het begin van de twintigste eeuw voor veel burgers bereikbaar was geworden, hielden eigen gemaakte foto's van vrolijke momenten de herinnering aan het voorbijgelede aardse bestaan levend. Hoewel het burgerlijke bestaan verknoopt bleef met religie, kan worden gesteld dat nabestaanden de herinnering aan de doden steeds vaker een plek gaven binnen het huisgezin via de verbeelding van het antropomorf paradijs en materiële objecten als haarwerkjes en foto's in de huiskamer.

Deze strijd om toe-eigening van funeraire betekenissen is ook zichtbaar in het lijkbegrijpingsrecht. De wetgeving werd ingewikkelder en was een uiting van de differentiatie in de funeraire cultuur. Het Franse decreet van 1804 dat de basis voor de Nederlandse wetgeving vormt, telde nog 27 artikelen met 28 leden. De Begrafeniswet van 1869 telde al 51 artikelen en 132 leden. Uitgangspunt van die wet was de zorg van de overheid voor openbare orde en gezondheid. De differentiatie kwam tot uitdrukking in regelingen van de deelbelangen van burgers, kerkgenootschappen en lokale overheden.

Het spanningsveld tussen dominante en perifere belangen blijkt uit de signatuur van begraafplaatsen. Volgens de Begrafeniswet moest elke gemeente een algemene begraafplaats hebben. Daarnaast mochten kerkgenootschappen bijzondere begraafplaatsen aanleggen. Op verzoek moest een deel van de algemene begraafplaats voor een kerk worden gereserveerd. Vooral katholieken en joden maakten hiervan gebruik zodat zij hun deel naar eigen inzicht konden inrichten en gebruiken. Zo ontstond er evenwicht tussen de verschillende belangen zonder dat andersdenkenden zich hieraan konden storen en bleef de openbare orde gehandhaafd.⁴⁹ Terwijl de overheid toestond dat burgers en

⁴⁹ Th. KSELMAN: 'The dechristianisation of death in modern France', in MCLEOD & OSTORF (eds.): *The decline of Christendom in Western Europe* 145-162 stelt dat de vele kruizen op de Franse buitenbegraafplaatsen laten zien dat het christendom zich ondanks de invloed van de vrijdenkers aanpaste aan de veranderde omstandigheden. Hoewel hij aandacht heeft voor de medische achtergronden van de aanleg van buitenbegraafplaatsen, hecht hij mijns inziens onvoldoende belang aan deze seculiere omslag in de funeraire cultuur. In Nederland wordt die versterkt doordat stadsbegraafplaatsen als land-

kerkgenootschappen de begraafplaats bovengronds vorm gaven, was de ondergrond naar medisch inzicht geordend. Daarmee waren de bakens rond het midden van de negentiende eeuw verzet. Alleen binnen de seculiere kaders van de overheid waren religieuze uitingen in de publieke ruimte mogelijk.

De vraag of het religieuze dan wel het seculiere cultuurlandschap dominant was, komt naar voren tijdens conflicten over de inrichting en het gebruik van begraafplaatsen. Dit zijn plaatsen van herinnering in de neutrale betekenis van het woord waar, door betekenisgeving en veranderingen daarin, het karakter van funeraire cultuur in beeld komt.⁵⁰ In mijn boek laat ik zien hoe na de totstandkoming van de Begrafeniswet in de jaren 1870-1872 een strijd ontstond over de sluiting door de Geneeskundige Inspectie van het kerkhof van Broeksittard. Het lijkt te gaan om een traditionele strijd tussen behoudende katholieken uit het zuiden en moderne protestanten uit het noorden. Niets is minder waar. De betrokkenen sloten vreemde bondgenootschappen. Zo steunde de pastoor de inspectie. Anderzijds schakelden dorpsbewoners een scheikundedocent in om te bewijzen dat het putwater in de buurt van het kerkhof geen gevaar voor de gezondheid vormde. Uiteindelijk moest Broeksittard op last van de overheid een algemene begraafplaats aanleggen. Toen alles in kanen en kruiken leek te zijn, kwam de pastoor alsnog in verzet omdat hij een overleden parochiaan niet op het katholieke maar nog ongewijde deel van de begraafplaats wilde begraven. Na bemiddeling van de bisschop van Roermond werd het deel provisorisch afgeschermd en gewijd zodat de katholieke begrafenis alsnog op tijd, dat wil zeggen binnen vijf dagen na het overlijden, kon plaats hebben. Zo vormde het lijk geen gevaar voor de gezondheid. Deze casus laat zien dat de betrokkenen niet duidelijk tot het moderne of het verzuilde kamp hoorden. Uiteindelijk bepaalde de overheid met medische argumenten de seculiere koers.

De uitvaart van ex-predikant en anarchist Ferdinand Domela Nieuwenhuis in 1919 laat zien hoe de samenleving via de verzuiling kon moderniseren. In de wetenschap dat Nederland nog een christelijke natie was, probeerden de liberale voorstanders van crematie sinds 1874 deze moderne, huns inziens nog hygiënischere vorm van lijkbezorging buiten de religieuze discussie te houden. Toch zagen christelijke tegenstanders lijkverbranding als een heidens ritueel. Door crematie verdwenen het stoffelijk overschot en daarmee de dood en uiteindelijk het geloof uit beeld. Door lacunes in de Begrafeniswet moest de overheid gedogen dat het in 1914 in gebruik genomen crematorium bij Driehuis-Westerveld niet kon worden gesloten. Toen Domela overleed, wilden arbeiders

schapspark werden ingericht en er vooral onder de protestantse burgerij een seculiere grafcultus ontstond. Zie ook Th. KSELMAN: 'Funeral conflicts in nineteenth-century France', in *Comparative studies in society and history* 30 (1988) 312-332; J. LALOUETTE: *La libre pensée en France 1848-1940* (Parijs 1997) 307-315, 333-367.

⁵⁰ Het is daarom opvallend dat Pierre Nora in zijn *magnum opus* P. NORA, et al.: *Les lieux de mémoire*. 7 dln. (Paris 1984-1992) geen begraafplaatsen heeft opgenomen. KSELMAN: 'The dechristianisation of death' 146; CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 1, 20-21.

hun leider in Amsterdam de laatste eer bewijzen. Dat leidde tot een politieke strijd in de verzuilde gemeenteraad. Uiteindelijk stemden de katholieken in met het voorstel om de socialistische arbeiders vrij te geven, vooropgesteld dat katholieke arbeiders hetzelfde recht kregen als een voorman van hen overleed. Zo werden de straten van Amsterdam voor even het domein van rouwende socialisten. Dit voorbeeld maakt duidelijk dat crematie voor liberalen en socialisten de seculiere vorm van lijkbezorging werd. Het aantal mensen dat zich liet cremeren bleef klein. Maar toen de voorstanders na 1935 de as konden laten verstrooien, verdween de dood inderdaad uit beeld.⁵¹



Afbeelding 7: Crematorium Driehuis-Westerveld [foto Wim Cappers]

⁵¹ Zie voor het seculiere karakter van socialistische uitvaarten ook D. BOS: 'Dood en begraven. Funerair ritueel in de vroege socialistische beweging 1871-1899', in *De negentiende eeuw* 31 (2007) 38-58.

9. Seculariserende funeraire cultuur gezien vanuit het hogere in het aardse

In de tweede helft van de twintigste eeuw is de funeraire cultuur geseculariseerd. Doodzieke mensen worden in ziekenhuizen opgenomen waar met ecg's en eeg's hun lichamelijke toestand wordt vastgesteld. Het meten van de werking van hart en hersenen raakt aan de discussie over schijndood.⁵² De gezondheidszorg is een cultus geworden die de dood koste wat kost uitstelt. In de congresbundel *De dokter en de dood* vragen artsen zich af wanneer ze moeten stoppen met behandelen en de patiënt dienen mee te delen dat deze dood gaat. Artsen vragen stervende patiënten wel of ze na het overlijden hun organen willen afstaan. Voor deze lichaamsdelen is er dan een leven na de dood op aarde.⁵³ Ook in zorginstellingen is op het moment van sterven nauwelijks ruimte voor spiritualiteit.⁵⁴ Humanistische uitvaartbegeleiders weigeren op religieuze thema's in te gaan en stellen de overledene en diens levensverhaal centraal.⁵⁵

Hoewel mensen nu het hogere zoeken in een gelukkig, gezond en lang leven, wil dit niet zeggen dat het hogere in de vorm van religie afwezig is. In 1998 publiceerde Marrie Bot *Een laatste groet* over uitvaart- en rouwrituelen in multicultureel Nederland. Naast aandacht voor afscheidsceremonies van niet-kerkelijke Nederlanders en van landgenoten die op zoek zijn naar nieuwe rituelen, verbeeldt en verwoordt zij tal van religieuze rituelen.⁵⁶

De hamvraag is of religie anno 2015 weer terug is in het publieke domein als het om de funeraire cultuur gaat. Voor een antwoord gaan we te rade bij de Nijmeegse onderzoeksgroep van Eric Venbrux. In zijn inaugurele rede stelt hij zo neutraal mogelijk naar religieuze verschijnselen te willen kijken door, evenals Frijhoff, het concrete handelen van mensen aangaande de dood te onderzoeken.⁵⁷ Bij een presentatie van de eerste onderzoeksresultaten wordt gecon-

⁵² CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 1, 233, noot 64.

⁵³ G. VAN DIJK: 'Leven na de dood. Morele dilemma's rond orgaandonatie', in L. VAN ZUYLEN, A. VAN DER HEIDE, S. VAN DE VATHORST & E. GEIJTEMAN (red.): *De dokter en de dood. Optimale zorg in de laatste levensfase* (Leusden sa) 273-284.

⁵⁴ R. BRUNTINK: *Een goede plek om te sterven. Palliatieve zorg in Nederland. Een wegwijzer* (Zutphen 2002) 53-55. Zie ook S. VELLENGA: 'Gezondheidszorg', in M. TER BORG, et al. (red.): *Handboek religie in Nederland. Perspectief, overzicht, debat* (Zoetermeer 2008) 400-416.

⁵⁵ Th. QUARTIER: 'Ritualiseringen des Sterbens. Rituelle Dimensionen der Seelsorge in Niederländischen Gesundheitswesens', in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 26 (2010) 135-148, p. 143; F. LEDEBOER (red.): *Spreken bij uitvaarten. De humanistische uitvaartbegeleiding in beeld* (Amsterdam 2014) 9-11.

⁵⁶ M. BOT: *Een laatste groet. Uitvaart- en rouwrituelen in multicultureel Nederland* (Rotterdam 1998). Het is opmerkelijk dat in het boek geen foto van de lijkschouw staat. CAPPERS: *Aan deze zijde van de dood* 2, 504.

⁵⁷ E. VENBRUX: *Ongelooflijk! Religieus handelen, verhalen en vormgeven in het dagelijks leven* (Nijmegen 2007).

stateerd dat Nederland een van de meest geïndividualiseerde en geseculariseerde landen ter wereld is. Mensen construeren zelf nieuwe rituelen voor een persoonlijke uitvaart.⁵⁸ In haar proefschrift over asbezorging als tweede afscheidsritueel concludeert Meike Heessels dat nabestaanden via interactie met as tot uitdrukking brengen dat ze de overledene weer thuis een plek willen geven.⁵⁹ Johanna Wojtkowiak onderzocht de wijze waarop stervenden hun *postself* creëren. Ook zij concludeert dat de doden niet transformeren in een ziel die naar de hemel gaat, maar op aarde blijven.⁶⁰

Ongetwijfeld heeft het hogere ook in de funeraire cultuur van Nederland recent weer religieuze trekken gekregen. Niettemin is de funeraire cultuur in Nederland in elk geval in de publieke ruimte geseculariseerd in de zin dat mensen betekenis geven aan de dood binnen het aardse bestaan. De eerste tekenen daarvan werden eind zestiende eeuw zichtbaar.

Summary

Controversy on perspective

Dutch funerary culture seen from the higher in the earthly

In my PHD thesis, I showed how, since the end of the sixteenth century, Dutch attitudes towards death have become secularized. Attention thus shifted from life after death to life before death. The use of the word secularization has been criticized because the process has only occurred in the latter half of the twentieth century. Furthermore, religion has recently made a comeback. In this article I explain why the concept of religion is not always useful. By using the term the higher, a description of the funerary culture from the concept of secularization becomes more acceptable.

Dr. Wim Cappers (1956) studeerde geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen. Sindsdien specialiseerde hij zich als funerair historicus. Hij maakt tentoonstellingen, geeft lezingen en cursussen en schrijft in vakbladen zoals in *Terebinth*. Hij publiceerde onder meer *Vuurproef voor een grondrecht. Koninklijke Vereniging voor Facultatieve Crematie, 1874-1999* (Zutphen 1999), een geschiedenis van de crematiebeweging. In 2012 promoveerde hij op een geschiedenis van de funeraire cultuur in Nederland. www.wimcappers.nl.

E-mail: w.cappers@planet.nl

⁵⁸ E. VENBRUX, J. PEELEN & M. ALTENA: 'Going Dutch. Individualisation, secularisation and changes in death rites', in *Mortality* 14 (2009-2) 97-101.

⁵⁹ HEESSELS: *Bringing home the dead* passim.

⁶⁰ J. WOJTKOWIAK: *I am dead, therefore I am. The postself and notions of immortality in contemporary Dutch society* (Nijmegen 2011) 182.