
Publieke godsdienst in Nederland*

L. Laeyendecker

1. Inleiding

Binnen de godsdienstsociologie is er het afgelopen decennium ruime aandacht gekomen voor het thema van de Civil Religion, van de publieke godsdienst. De stoot daartoe werd gegeven door de Amerikaanse godsdienstsocioloog Robert Bellah die in 1967 in een beroemd geworden artikel schreef dat 'there exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America' (Bellah 1970, 168). Deze burgerlijke of ook publieke godsdienst is de religieuze dimensie van het openbare, inzonderheid het politieke leven. Hij wordt manifest bij publieke gebeurtenissen als de inauguraties van presidenten en nationale feestdagen. Hij is echter niet louter retoriek of schablonen maar refereert aan diepe overtuigingen die echter niet altijd expliciet worden gemaakt in het leven van alledag. De meerderheid van de Amerikanen zou de geloofsovertuigingen van deze godsdienst delen: zij nemen deel aan de rituelen en tonen eerbied jegens de symbolen ervan. Kortom, deze religie, dit complex van geloofsovertuigingen, rituelen en symbolen is geïnstitutionaliseerd in een collectiviteit, de Amerikaanse natie.

In het bovenstaande worden enkele sociologisch bijzonder relevante thema's aangesneden, zoals de relatie tussen godsdienst en politiek, de relatie tussen religie en het bestaan van de natie en tenslotte, meer impliciet, het thema van de maatschappelijke integratie, die gezien wordt in termen van de consensus over fundamentele overtuigingen.

De idee van de publieke godsdienst is overigens veel ouder en reeds in de 18e eeuw aanwijsbaar. Toen werd ook de term gemunt en wel door Rousseau die in *Le contrat social* spreekt over een 'zuiver burgerlijke geloofsbelijdenis... zonder welke niemand een goed burger of een betrouwbaar onderdaan kan zijn'. De leerstellingen behelzen het bestaan van een almachtige, welwillende, en voorzienige god, een leven na de dood, vergelding van goed en kwaad, de heiligheid van het sociale contract en van de wetten en de afwijzing van intolerantie (Rousseau 1964, 468).

* Dit artikel is een bewerking van een paper, dat gepresenteerd werd op het 16e congres van de International Conference for the Sociology of Religion te Lausanne, Augustus 1981.

De verschijning van begrip en term is niet toevallig. Ze passen in de godsdienstkritiek van de Verlichting, die zich niet zozeer tegen de godsdienst als wel tegen de christelijke godsdienst richtte en tegen zijn maatschappelijke machtspositie. Een van de krachtigste argumenten tegen de christelijke openbaringsgodsdienst was de overtuiging, dat de mens dank zij de rede het bestaan van god kon kennen en daarvoor geen door god zelf aangewezen, bemiddelende instantie nodig had. De structurele achtergrond was gelegen in de toenemende maatschappelijke differentiëring. De institutioneel gespecialiseerde christelijke religie verloor haar verplichtend karakter ten aanzien van andere deelsystemen, in het bijzonder tegenover de politiek. Naar het inzicht van Rousseau was daarom een andere, algemener vorm van godsdienst nodig, die het fundament kon zijn van de maatschappelijke integratie. Dat was zijn publieke godsdienst die een openbaar karakter had: de *religion du citoyen*. De christelijke religie werd door Rousseau naar de privé-sfeer van de individuele mensen verwezen; zij was de *religion de l'homme*.

Na Rousseau verdwenen term en begrip uit het zicht maar de achterliggende problematiek, in het bijzonder die van de relatie tussen religie en maatschappelijke integratie, bleef sommige denkers, zoals Comte en Durkheim bezig houden. In hun voetsporen trok dat probleem ook de aandacht van de moderne functionalisten. Zo sprak Robin Williams in 1951 van 'common religion: a common set of ideas, rituals and symbols can supply an overarching sense of unity', (Williams 1951, 312) en Herberg had dit geconcretiseerd in zijn beschouwingen over de American Way of Life, die de werkzame religie van de Amerikanen zou zijn (Herberg 1955). In dat kader paste ook Warners analyse van een publiek ritueel als Memorial Day (Warner 1953). Het artikel van Bellah riep het oude gedachtengoed weer tot leven en zorgde voor een krachtige opleving in de belangstelling.¹

Waarom dat nu precies te danken is, is niet geheel duidelijk, maar enkele factoren zijn zeker te noemen. Allereerst paste die oplevende belangstelling in de theoretische en empirische ontwikkelingen binnen de godsdienstsociologie, die geconfronteerd werd met ingrijpende veranderingen op het terrein van de godsdienst. Na de periode der klassieken hadden de godsdienstsociologen de kerkelijke godsdienst als de enige vorm van godsdienst beschouwd. Nu deze zienderogen aan betekenis verloor kregen zij meer oog voor niet-kerkelijke vormen, zoals de invisible religion (Luckmann 1967), die zijn plaats had binnen de privésfeer. Men zou de publieke godsdienst als het complement daarvan kunnen beschouwen. Daarmee was dan recht gedaan aan de traditionele dichotomie privé-publiek, waarvan men zich, evenals Rousseau, moeilijk kon losmaken.

Een tweede factor, niet van theoretische maar van praktische aard, lijkt echter belangrijker te zijn. Bellah schreef zijn artikel van 1967 en zijn latere publikaties vanuit een authentieke betrokkenheid bij de crisis die zich in de Amerikaanse samenleving begon af te tekenen. Hij zag die in de riskante avonturen met de

militaire macht, in het ontbreken van effectieve antwoorden op de problemen van onderdrukking en armoede en, fundamentele, in het ontbreken van een mobiliserend ethos in een samenleving waarin de technische rede dominant is.

Dat hij daarmee een gevoelige snaar raakte moge blijken uit het feit dat de discussies sterk werden gekleurd door felle evaluatieve beschouwingen over de goede en kwade kanten van de Amerikaanse publieke godsdienst, onder andere voor de binnen- en buitenlandse politiek en voor de actuele sociale politieke ontwikkelingen. Dat hoeft hier niet verder te worden gevolgd. Belangrijker is dat verwante beschouwingen ook in Nederland te horen waren. In 1972 wees Van Heek erop, dat het de Nederlandse verzorgingsstaat aan een 'stimulerende, het gehele maatschappelijk leven overkoepelende ideologie' ontbrak (Van Heek 1973, 64). Deze zou volgens hem van betekenis kunnen zijn 'nu zich in de verzorgingsstaat crisisverschijnselen gaan voordoen' en 'het technocratisch systeem niet voldoende in staat blijkt de mens 'van binnen uit' te winnen' (idem). Sindsdien is er herhaaldelijk op deze problematiek gewezen. Zo pleitte in 1980 Mady Thung voor een publiek ethos (Thung 1980) en Zijdeveld probeerde het feitelijk ethos van de verzorgingsstaat te beschrijven (Zijdeveld 1979).

Daarmee lijkt het probleem van de publieke godsdienst ook voor Nederland maatschappelijke relevantie te bezitten. Maar het is ook theoretisch van belang. In 1974 merkte Bellah op dat zijn 'argument was premised on the sociological idea that all politically organized societies have some sort of civil religion' (Bellah 1974, 257). Dat is een uitdagende stelling die dan ook nogal wat commentaar heeft uitgelokt. En omdat in die discussies Nederland een aparte plaats krijgt toegewezen, ligt het voor de hand er nader op in te gaan.

Dat gebeurt dan als volgt. Allereerst wordt geprobeerd het verschijnsel van publieke godsdienst nader te omschrijven. Daarna komt de door Bellah veronderstelde universaliteit aan de orde en vervolgens wordt uitvoeriger ingegaan op de publieke godsdienst in de Nederlandse geschiedenis.

2. Vormen van publieke godsdienst

De door Bellah beschreven publieke godsdienst is niet identiek aan die van Rousseau, waarvan de concrete leerstellingen hierboven zijn weergegeven. Deze opvattingen uit het Frankrijk van de Verlichting waren ook in het Amerika van de 18e eeuw in brede kring aanwezig. Als een voorbeeld citeert Bellah uit de autobiografie van Benjamin Franklin. 'Ik betwijfelde nooit het bestaan van een godheid, die deze wereld had geschapen en door zijn voorzienigheid bestuurde, dat de beste dienst aan god was het goed zijn voor de medemens, dat alle zielen onsterfelijk zijn en dat alle misdaad gestraft en de deugd beloond wordt, hier of in het hiernamaals. Dit alles beschouwde ik als het essentiële van elke religie' (gecit. bij Bellah 1970, 173).

Maar de Amerikaanse publieke godsdienst is niet identiek met deze deïstisch-utilitaristische variant en moet als een eigensoortig, meer specifiek tweede type worden beschouwd. Hoewel hij niet typisch christelijk is – de christelijke godsdienst vindt men in de Amerikaanse denominaties – doen zich daarin toch wel elementen uit de christelijke, in het bijzonder de joods-christelijke traditie gelden. De god die in de publieke godsdienst beleden wordt is niet alleen de god van de natuurwetten en van de onvervreembare rechten van de mens, niet alleen de hoogste rechter van de wereld aan wie zowel leiders als volken onderworpen zijn, maar ook de bijbelse god die actief ingrijpt in de lotgevallen van de volkeren der aarde.

Juist dat gezichtspunt geeft een extra dimensie aan de Amerikaanse publieke godsdienst: hij wordt tot een betekenisstelsel dat zin verleent aan de lotgevallen van het Amerikaanse volk. Als zodanig is hij ook nauw verbonden met die lotgevallen, want een dergelijke publieke godsdienst wordt in en uit de geschiedenis geboren, zoals dat ook met de joodse godsdienst het geval was.

Die parallel werd ook zeer bewust beleefd. Amerika is het nieuwe Israël dat na de uittocht uit de koloniale slavernij het beloofde land binnentrekt. Dit nieuwe uitverkoren volk is een verbond aangegaan met zijn god waarin het gehouden is zijn wil te doen. Amerika is ook het nieuwe Jerusalem waarheen andere volkeren optrekken om er bevrijding en heil te zoeken. Maar de Amerikanen zijn ook een zondig volk en worden daarom door lijden bezocht. Dat is echter niet alleen straf maar ook beproeving. Amerika heeft in het verleden twee perioden van beproeving gekend. De eerste was de periode van de strijd om de onafhankelijkheid, de tweede die van de Burgeroorlog en de strijd om de slavernij. In die perioden zijn ook de profeten en martelaren opgetreden: Washington als de nieuwe Mozes en Lincoln die in zijn gewelddadige dood het religieuze thema van dood, offer en wedergeboorte belichaamde. Ook zijn er de heilige geschriften, de Declaration of Independence en de Constitution en tenslotte zijn er heilige plaatsen als het Gettysburg National Cemetery en rituele vieringen op bijv. Memorial Day en Thanksgivings Day.

Nu bevindt Amerika zich in een derde periode van beproeving, waarin van Amerika verantwoordelijk handelen in een revolutionaire wereld gevraagd wordt. Daaronder verstaat Bellah de strijd tegen onderdrukking, armoede, ziekte en oorlog. Ook in deze periode zijn centrale thema's nog steeds actueel. Bij de moord op Kennedy werd het oude offerthema geactualiseerd en achter Johnsons slogan van de Great Society zou het Israël-thema schuil gaan.

Dit tweede type is mede geworteld in reformatorisch gedachtengoed, zoals op boeiende wijze door Tuveson (1968) is beschreven. Hij heeft er op gewezen dat de Reformatie in de 16e en 17e eeuw een herleving van de verwachting van een duizendjarig Rijk van vrede en welvaart met zich meebracht. De oudchristelijke verwachting van een spoedige eindtijd verdween relatief spoedig en de letterlijke

interpretatie van apocalyptische teksten werd, vooral onder invloed van Augustinus, vervangen door een allegorische. Waar in de Apocalyps van Johannes gesproken wordt over een duizendjarig rijk voordat de eindfase definitief werkelijkheid wordt, moest dat begrepen worden in spirituele termen: als een innerlijk rijk, niet als een maatschappelijk en daardoor tevens sociaalpolitiek fenomeen.

In de Reformatie herleefde de letterlijke interpretatie. De mensheid had tot dan toe geleefd onder de heerschappij van Babylon, te weten Rome. Aan dat rijk moest, overeenkomstig de interpretatie van de Apocalyps, na 1260 jaar een einde komen. Gerekend vanaf het moment dat het pausschap definitief werd gevestigd, moest die val komen ten tijde van de Reformatie. Deze theorie had een stimulerend en mobiliserend effect want de protestanten zagen zichzelf als gods partners in de bevrijding van de wereld. Die bevrijding was geen unieke gebeurtenis maar een proces waarin geleidelijk alle machtsposities van satan zouden worden afgebroken. En ook dat moest letterlijk verstaan worden, niet alleen als een opbloei van het protestantisme maar ook als sociale, politieke en wetenschappelijke vooruitgang.

Volgens Tuveson was het volkomen logisch dat aan een of meer naties het leiderschap bij de uitvoering van gods plan zou worden toegekend. 'If history is theodicy, if redemption is historical as well as individual, if evil is to be finally and decisively bound through great conflicts, God must operate through cohesive bodies of men; there must be children of light and children of darkness geographically, and the City of God and the City of the World should be susceptible of being designated on maps' (Tuveson 1968, 139). Als unieke kanshebber voor de kwalificatie City of God bood zich het nieuwe land aan de overzijde van de oceaan aan, waar alles mogelijk leek. Die gedachte sloot ook aan bij de theorie van de zogenaamde 'translatio imperii' volgens welke de grote rijken zich immers naar het Westen hadden verplaatst, van het nabije Oosten via Griekenland naar Rome en West-Europa. De laatste stap kon alleen maar naar Amerika gericht zijn.

Bij de uitwerking en vertaling van deze visie werd gebruik gemaakt van bijbelse beelden. Het Oude Testament, dat de lotgevallen van het joodse volk verhaalt, diende als vergelijkingspunt. Namen en gebeurtenissen konden zonder bezwaar tegen elkaar worden uitgewisseld. Vandaar uit lag de kwalificatie van Amerika als het nieuwe Israël voor de hand. Dit uitverkoren volk had bovendien een missie: het moest de reformatie voltooien en de wereld mee helpen verlossen.

Deze ideeën bevatten allerlei elementen die – veel meer dan de a-historische religie van Rousseau – geschikt waren om een mobiliserende kracht bij uitstek te worden. Maar dat kon alleen als zij verbreiding vonden onder het volk. Die verbreiding en vooral de kanalen waarlangs zij optrad vormden een belangrijk thema in het onderzoek naar deze vorm van publieke godsdienst. Tuveson wijst erop dat in de 19e eeuw een grote hoeveelheid verhandelingen, tractaatjes en

preken over dit onderwerp het licht zag, waardoor de opvattingen over de (heils)geschiedenis en de rol van Amerika daarin stevig wortel schoten bij de gewone man. Het was ook een gemeenschappelijk element in de prediking van de denominaties die – hoe zij ook onderling van mening mochten verschillen – het niet waagden deze fundamentele overtuiging ter discussie te stellen.

Het waren echter niet alleen de kerken die deze ideeën verspreidden. Hierboven werd al gewezen op de rol van de Amerikaanse presidenten, die bij hun inauguraties deze thema's steeds opnieuw aan de orde stelden. Ook de publieke rituelen vormden elk jaar een uitstekende gelegenheid, de daarmee verbonden ideeën te verlevendigen en in te scherpen. Hammond wijst op de rol van het Hooggerechtshof, waarin de retoriek van de publieke religie kan worden gevonden (Hammond 1976, 178) en uiteraard speelde het onderwijs een belangrijke rol bij de verbreiding van deze ideeën.²

3. Een universeel verschijnsel?

Hierboven werd de uitspraak van Bellah aangehaald dat zijn 'argument was premised on the sociological idea that all politically organized societies have some sort of civil religion' (Bellah 1974, 257). Daarin is de formulering 'some sort' bijzonder rekbaar. Zonder een redelijk nauwkeurige omschrijving – meer is bij dergelijke historische verschijnselen niet mogelijk – verliest zo'n algemene uitspraak veel aan waarde. Over die omschrijving bestaat beslist geen eenstemmigheid,³ maar er is toch voldoende reden om althans twee omschrijvingen als van centrale betekenis te beschouwen. De ene refereert aan de opvattingen van Rousseau en zou kunnen luiden: een complex van overtuigingen aangaande een transcendente werkelijkheid, dat de grondslag vormt voor zowel nationale integratie als voor individuele verantwoordelijkheid. De andere betreft de specifieke variant: 'any set of beliefs and rituals, related to the past, present and/or future of a people (nation) which are understood in some transcendental fashion'. Die omschrijving houdt in dat 'wherever national events are thought to be elements of some larger scheme which surpasses human design, we have at least the rudiments of civil religion' (Hammond 1976, 171).

In beide omschrijvingen zijn de elementen die naar een Westers theïsme of naar bijbelse archetypen verwijzen, geëlimineerd. Deze zouden immers een onoverkomelijke hinderpaal vormen bij de vaststelling of de publieke godsdienst inderdaad een universeel verschijnsel is. Ondanks alle problemen die ook daaraan verbonden zijn, is wel vastgehouden aan de referentie naar een transcendente, d.w.z. boven-empirische werkelijkheid. Dat criterium los te laten zou immers betekenen, dat elk complex van geloofsovertuigingen en waarden dat dezelfde functies vervult als publieke *godsdienst* kan worden aangeduid. Hoewel sommigen inderdaad zover gaan is dat niet aanbevelenswaardig, omdat de term gods-

dienst daardoor zo wordt uitgerekt dat hij sterk aan empirische en theoretische bruikbaarheid inboet.⁴

Hoewel daarmee zeker niet alle problemen voor toetsing van de algemene uitspraak van Bellah zijn opgelost – hoe groot moet bij voorbeeld de verbreiding ervan zijn wil men van voorkomen spreken – kan men toch proberen te onderzoeken waar vormen van de publieke godsdienst voorkomen en waar niet. Van dergelijk onderzoek is echter nog relatief weinig sprake. Het hoeft niet te verbazen dat dit vooral in de Verenigde Staten is uitgevoerd. Voor vroegere historische perioden kan er volgens historici weinig twijfel bestaan, maar wat de huidige tijd betreft zijn de bevindingen minder eensluidend.

Door een aantal sociologen werd empirisch onderzoek gedaan. Zo analyseerden Thomas en Flippen artikelen die bij de viering van Independence Day op de 4e juni 1970 in honderd kranten waren verschenen. Het resultaat was onduidelijk. Thema's uit de publieke godsdienst kwamen in niet meer dan tien procent van de kranten voor en meer in de grote steden dan in de kleinere en op het platteland. Dat bracht hen tot de vraag of de publieke godsdienst niet voornamelijk bestond in 'the mind of intellectual political liberals' (Thomas and Flippen 1972/1973, 233). Daarentegen leken enquêtes onder geselecteerde categorieën Amerikanen⁵ steun te geven aan de opvatting van Bellah, dat er naast de kerk een aparte publieke godsdienst bestaat (Wimberley 1976). In een uitvoerig onderzoek van Christenson en Wimberley onder een steekproef van 3054 inwoners van North Carolina (1978) werd dit opnieuw bevestigd. Wat andere landen betreft is de oogst helemaal gering. Grondig onderzocht is eigenlijk alleen de publieke godsdienst van de Zuidafrikaanse blanken (Moodie 1975). Deze komt sterk overeen met de Amerikaanse. Ook in Zuid-Afrika vindt men onder invloed van het Calvinisme, naar de snit van Abraham Kuiper, het thema van het nieuwe Israël, het verbond, het lijden als straf en beproeving, alsmede rituelen en symbolen met betrekking tot de lotgevallen van de Boeren. Bij beide volken is de publieke godsdienst in het proces van bevrijding geboren. Daarnaast zijn er alleen diverse bijdragen van beperkter aard.⁶

De schaarste aan empirisch onderzoek heeft overigens niet verhinderd, dat er een levendige theoretische discussie is gevoerd over de vraag of de publieke godsdienst in de moderne gedifferentieerde samenleving eigenlijk wel bestaan kan, of, milder, of daarin aan zoiets behoefte bestaat. Sommigen ontkennen dat categorisch. De opvatting van Luckmann (1967) dat de godsdienst in sterke mate is geprivatiseerd, houdt ook in dat er geen 'gedeelde' religie meer kan bestaan. Ook Fenn betoogt in diverse publikaties dat de moderne samenleving zo gedifferentieerd is dat maatschappelijke integratie op basis van een religieus waardensysteem onmogelijk of overbodig is geworden. Religie blijkt voor politieke besluitvorming irrelevant te zijn en is ook niet meer nodig om mensen tot arbeidzaamheid te motiveren. Sociale en politieke veranderingen blijken zich ook

onafhankelijk van religieuze veranderingen te voltrekken. De godsdienst behoudt wel enkele functies, maar die zijn alleen van expressieve aard en gelden slechts ten opzichte van het individu (Fenn 1972, zie ook 1976, 1978, 1980).

Er valt over te twisten of dit een adequate weerlegging is van Bellah's visie maar daarvoor is hier geen ruimte noch noodzaak. Terzijde zij opgemerkt dat Fenn e.a. de maatschappelijke integratie gefundeerd zien in niet-religieuze alternatieven zoals een universalistisch rechtssysteem (Cole en Hammond 1974); functionele rationaliteit (Fenn) en de bureaucratie (Zijderveld 1973).⁷

Tussen beide uiterste standpunten in bevinden zich degenen die stellen dat het voorkomen van de publieke godsdienst afhankelijk is van de conjunctie van bepaalde structurele en culturele factoren. Helaas zijn ze niet erg uitvoerig in hun verklaring van de veronderstelde samenhangen. Zo brengt Martin het voorkomen van publieke godsdienst in verband met bepaalde typen van pluralisme, waarvan hij er in totaal vier onderkent. Allereerst een type waarin alle denominaties, die redelijk gespreid zijn over de gehele bevolking, met elkaar concurreren. Vervolgens een type waarin een staatskerk gelieerd is aan de elite-cultuur en waarnaast er afwijkende denominaties zijn die voornamelijk verbonden zijn met de kleine burgerij en de 'respectabele' arbeidersklasse. Deze twee typen, die respectievelijk in de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk aanwijsbaar zijn brengen vormen van publieke godsdienst mee. Bij de andere twee typen van pluralisme komt geen publieke godsdienst voor: niet in Scandinavische landen waar concurrentie bestaat tussen diverse categorieën en stromingen binnen de staatskerk en evenmin in het vierde type, waarin sprake is van rivaliteit tussen een protestants en katholiek blok, zoals in Duitsland, Zwitserland en Nederland (Martin 1978, 117 e.v.).

Robertson argumenteert langs een andere lijn en komt ook tot enigszins andere conclusies. Hij brengt de publieke godsdienst in verband met de wijze waarop vorm gegeven wordt aan de verhouding tussen individu en samenleving. Ook volgens hem zijn er vier typen. Bij het eerste is de samenleving primair en bij het tweede juist het individu; voorbeelden zijn respectievelijk Frankrijk en de Verenigde Staten. In een derde type (Duitsland) wordt aan individu en samenleving een gelijke rang toegekend en in het vierde zijn ze relatief versmolten hetgeen in Engeland het geval is. Deze typen hebben consequenties voor de wijze waarop een samenleving tot collectief zelfbewustzijn komt, 'which is in large part what the notion of civil religion is about'. In beide eerste typen komt publieke godsdienst voor, in de twee anderen is het geen 'natural occurrence'. In deze typering komt Nederland niet voor, maar Robertson heeft daarover wel een mening: 'we have avoided here the fact that in so-called consociational systems the problem of civil religion is ever present but by definition impossible to obtain, the paradigmatic western case being The Netherlands' (Robertson 1978, 171, 181).

Met de term consociational system duidt Robertson op wat anderen 'consocia-

tional democracy' noemen. Daarvan is sprake als in een plurale samenleving de diverse segmenten een hoge mate van autonomie hebben met betrekking tot hun interne aangelegenheden en waarbij geregeerd wordt door een coalitie van de politieke leiders van de belangrijkste segmenten (Lijphart 1977, 25). Aangezien in Nederland de scheidingslijnen primair van religieuze aard zijn, zitten Martin en Robertson op één lijn: Nederland vormt geen goede voedingsbodem voor een publieke godsdienst.

Het is de moeite waard die stelling op zijn houdbaarheid te beproeven, temeer omdat er, zoals uit het volgende blijken zal, toch wel verschijnselen zijn die in de richting van de publieke godsdienst wijzen. Mocht blijken dat daarvan toch geen sprake is, dan loont het de moeite nauwkeuriger te onderzoeken waarom dat dan niet het geval is. Wat dat laatste betreft worden er in dit artikel overigens geen conclusies getrokken. Het beperkt zich tot de beschrijving en analyse van een aantal verschijnselen die voor het thema van belang zijn.

4. Publieke godsdienst in Nederland?

Publieke godsdienst heeft, zeker in zijn specifieke vorm, te maken met een nationaal zelfbewustzijn: de lotgevallen van een volk of natie worden religieus geïnterpreteerd. Nu is de rol die de godsdienst in de Nederlandse geschiedenis had altijd een dankbaar onderwerp van onderzoek geweest, maar het onderzoek heeft zich, althans bij sociologen en politicologen, vooral gericht op de verzuiling. Daarbij ging de aandacht voornamelijk uit naar wat men de binnenkant van de zuilen zou kunnen noemen en naar wat de zuilen gescheiden houdt. Zuilen worden geacht in spanning te staan met een nationaal besef. Het duidelijkst is wellicht Lijphart (1968).

Hij is van mening dat er geen sterk nationaal saamhorigheidsbesef in Nederland is. De eenstemmigheid over politieke en sociale waarden en doeleinden is op nationaal niveau gering. Ze beperkt zich tot de wens het bestaande politieke stelsel te handhaven. Wat er aan saamhorigheidsgevoel is kan verklaard worden uit het 'gevoel te behoren tot een gemeenschappelijke natie' dat teruggrijpt op de Tachtigjarige Oorlog. Omdat het protestantisme daarin een belangrijke rol heeft gespeeld, is het niet verbazingwekkend dat in de protestantse zuil het nationalisme aanwezig is. Aangezien velen in de zogenaamde algemene zuil uit het protestantisme afkomstig zijn, is het nationalisme in die zuil evenmin vreemd. Voor de katholieke zuil ligt het echter veel moeilijker. Het feit dat nationale gevoelens daarin niet afwezig zijn, verklaart Lijphart uit de feitelijke tolerantie en uit de geringe mogelijkheid tot afscheiding. Daarvoor wonen er teveel katholieken benoorden de grote rivieren. Bovendien verbood de katholieke leer revolutie en secessie. Hoewel volgens Lijphart verzuilingen nationaal besef elkaar niet uitsluiten vormen zij klaarblijkelijk toch geen harmonieuze verbinding. Volgens ande-

ren hebben de verzuilde organisaties de opvoeding tot nationaal burgerschap verwaarloosd (Kruijt en Goddijn 1968, 259).⁸

Vrijwel alle studies van sociologen en politicologen betreffen het tijdvak waarin de verzuiling zich duidelijk manifesteerde. Voor de wording van de Nederlandse natie is er van hun kant minder belangstelling geweest. Ellemers onderzocht de rol van de religie bij het proces van natievorming (1967) maar vooral in het perspectief van de Weber these. Goudsblom heeft in een recent opstel aandacht voor 'symbolen waarmee een besef van nationale identiteit werd gevormd'. Daartoe rekende hij 'geïdealiseerde beelden van een verleden van vrije Batavieren en Friezen, samen met eigentijdse politieke, culturele en economische thema's'. Dat zijn: de overwinning op Spanje, de Calvinistische godsdienst, 'waarbij sommigen het Nederlandse volk meenden te kunnen identificeren als het uitverkoren Israël', de taal en de handel (1979, 20).

Het zijn uiteraard vooral de historici geweest, die zich met de historische wording van de natie en het nationaliteitsbesef hebben beziggehouden. Sommigen zijn daarbij uitvoerig op de rol van de godsdienst ingegaan, zoals Huizinga (1912, 1933) en Geyl (1930, 1931, 1934): later Smitskamp (1947), Kossmann (1963), Swart (1967) en Rüter (1967) en recentelijk in ander verband Groenhuus (1977). In het volgende zal, waar dat nodig is, op hun zienswijze worden ingegaan.

De opstand. Evenals in de Verenigde Staten en in Zuid-Afrika is in Nederland de publieke godsdienst, als en voorzover men daarvan spreken kan, nauw verbonden met de strijd tegen vreemde overheersing. Ook in Nederland klinken de thema's door, die zo krachtig in beide andere landen bleken te worden aangeslagen. Een belangrijke vindplaats daarvoor is de collectie van de Geuzenliederen, 252 in getal, waarvan de eerste druk uit 1574 zou dateren. Deze zijn 'onze klassieke loopgravenpoëzie' genoemd, waarin de 'meest onbevangen uiting van de motieven, waardoor het Nederlandse volk in zijn lagere lagen bij het voeren van de strijd tegen de Spaanse overheersing meende te worden gedreven' te vinden is. (Leendertz 1924, VII-VIII). Binnen die motieven is het Israëlthema duidelijk aanwezig.

God blijkt zich actief met de lotgevallen van de Nederlanders in hun strijd tegen de Spaanse tirannie bezig te houden. Hij treedt veelvuldig op als 'den Prince God onsen vadere, die altijd zijn volck bewaert' (GL 22, 73-74) en als de herder die niet slaapt (GL 44, 107). Hij toont zijn wonderen in de bittere strijd die gevoerd moet worden. Bijvoorbeeld in de aanslag op Holland (GL 97), te Alkmaar (GL 70, 5), in Zeeland, Haarlem en Leiden: daar is te merken 'hoe God voor Holland strijdt en vecht' (GL 103, 10). Hij vecht tegen de vijand, die in donkere kleuren wordt beschreven en waarvoor het bijbelse register fors wordt opengetrokken. Het is de katholieke kerk die onverkort als Babel wordt aangeduid, maar ook Spanje valt die eer te beurt, ongetwijfeld vanwege de nauwe relatie tussen beiden. Een van de liederen heeft als refrein een vers uit de Apocalyps: gevallen, gevallen is Babylon,

de grote stad (GL 41). In een ander lied passeren ook andere aanduidingen de revue zoals: gebroed van Kaïn, dienaren van Baäl, zaad van Judas, volgelingen van Achitofel, opvolgers van Pharao. Het heeft allemaal te maken met de geschiedenis van Israël. Daarin neemt de bevrijding uit Egypte een centrale plaats in. Degenen die niet aan het verzet tegen de tiran deelnemen, zijn belust op de vleespotten van Egypte (GL 29, 56). God heeft Pharao verslagen (GL 54, 131; 155, 204). God wordt gevraagd, hen bij te staan die in Egypte achterblijven (GL 161, 14). Maar ook andere vijanden van Israël worden ten tonele gevoerd. Het Spaanse Assyrië (GL 104, 50) en de Filistijnen van wie Goliath tegen David de nederlaag leed (GL 88, 97). En een vaak terugkerend beeld is dat van David die voor Koning Saul moest vluchten waarover bij voorbeeld in het Wilhelmus wordt gezongen (GL 44, 57).

Al deze bijbelse aanduidingen voor de vijand wijzen in de richting van Israël als beeld voor het verdrukte maar uiteindelijk zegevierende volk. Het gaat voornamelijk om vergelijkingen; ze zijn echter zo frequent, gevarieerd en beeldend dat ze vlak bij identificatie liggen. In lied 146 wordt Nederland als Gods volk aangesproken, terwijl enkele regels verder gesproken wordt over het Engelse volk waaraan God grote gunsten heeft bewezen. Dit verschil in formulering kan nauwelijks toevallig zijn. In het Wilhelmus wordt ook gezegd dat aan de Prins van Oranje een 'Coninckrijk ghegheven (is) in Israël seer groot' (GL 44, 63-64). Ook wordt gezongen van 'Uwes, O Syons, huys int Nederlandt' (GL 83,3). De verwijzing naar Israël dient ook als oproep, niet alleen om op God te vertrouwen maar ook om strijd te leveren tegen de vijand. 'Wilt voor 't Vaderlandt strijden, als Israël heeft ghedaen' (GL 109, 51-52). Het volk moet de herder helpen die voor hen strijdt (GL 45, 41).

Met dit volk heeft God een verbond gesloten. Dat is een verbond van genade, waarheid en recht en het legt dus ook ethische verplichtingen op. Het volk dient naar Gods woord te leven (GL 102, 123). Dat houdt evenals voor Israël in, dat het geen afgoderij mag bedrijven, waarbij natuurlijk aan de katholieke godsdienst gedacht wordt (GL 158, 190). Het woord des Heren moet zuiver gehouden worden. Ten tijde van het Bestand keren de liederen zich overigens ook tegen de Arminianen die – het kan nauwelijks duidelijker – gelijkgesteld worden met 'Jezuwijts finijn' (GL 217, 122). Maar ze hebben ook een moralistische klank: eigenbaat, trots, twist, nijd, huichelarij, dronkenschap, woeker, hoereren, onkuis gedans, geblaas, gefluit en ijdel zingen zijn uit den boze (GL 222, 113 e.v.).

Het volk houdt zich echter niet aan het verbond en wordt daarom terecht door God getuchtigd. Het lijden wordt dan ook vaak aan eigen schuld geweten: 'Dus wil die Heer na sijn begheer, ons nu met roeden slaan'. De Prins moet er de profeten maar eens op nalezen 'hoe dat met Israël was' (GL 63, 67 e.v.). Het volk zit dan ook aan de rivieren oostwaarts, zoals Israël aan Babels stromen (GL 83,1). Maar evenzeer is dat lijden een beproeving: Het volk moet niet wanhopen, want

Christus zelf heeft moeten lijden (GL 24, 73). God verlaat de zijnen niet, hij kastijdt hen met mate (GL 87, 7).

Tenslotte is het van belang de aandacht te vestigen op de kwalificaties die aan de Prinsen van Oranje worden gegeven. Reeds in het openingslied wordt Willem de Zwijger met David vergeleken, hetgeen op vele plaatsen terugkomt, onder andere in het Wilhelmus. Hij zocht de welvaart van het land, moet vluchten voor Saul de tiran (GL 44, 57), wordt opgeroepen zich als David te gedragen en niet te vrezen (GL 22, 57). 'God heeft met deser troubel en tempeest U, sijnen David, willen proeven aldermeest'. (GL 128, 27). Ook Maurits mag als Koning David verheven worden (GL 162, 84). Hij is ook Gezalfde van God (GL 190, 47). En na Maurits' dood zal God een nieuwe held roepen.

Uitlatingen als deze zijn niet alleen tot de Geuzenliederen beperkt. Ook elders in de toenmalige literatuur komen ze voor. Zo trok Vondel een vergelijking tussen de vrijwording van de Verenigde Nederlandse Provincies en de verlossing van de Kinderen Israëls. Busken Huet stelde in het algemeen: 'door de toevallige overeenkomst tussen deze en gene trek van twee nationale geschiedenissen, treffender gemaakt door een half mystieke, half allegorische schriftverklaring is de Nederlandse poëzie van toen in dezelfde bedding als de Hebreeuwse van twintig eeuwen tevoren gaan vloeien en onze dichterlijke taal een tale Kanaäns geworden (Busken Huet 1965, 273).

Zoals Groenhuis overtuigend heeft aangetoond, zijn de vergelijkingen tussen Israël en Nederland het vaakst aan te treffen in geschriften van orthodoxe predikanten. Volgens hem kan worden vastgesteld dat zij 'meer zijn dan mode of spraakgebruik' (Groenhuis 1977, 81) en ook meer dan een vergelijking. Soms is er duidelijk een gelijkstelling: 'want de Heere heeft Jacob verlost en sich heerlijk gemaakt in Israël en sijn wonderen den Provinciën bekend gemaakt' en 'gij zijt Gods volk ... die hij uyt soo veel andere volckeren op een bijzondere wijze hem tot een eygen eygendom verkoren heeft' (idem 83).

Kanttekeningen. Historici als Smitskamp en Kossmann hebben ontkend dat de opvatting een uitverkoren volk te zijn een algemeen gangbare zou zijn. Smitskamp gebruikt daarvoor het enigszins merkwaardige argument dat de gereformeerde theologie geen volksuitverkiezing kent, 'dan alleen in het geval van Israël', dat als natie is uitverkoren (Smitskamp 1947, 14). Maar zelfs al zou dat zo zijn zegt dat nog niet alles over de interpretaties die in bredere kring leven. Kossmann ontkent zonder meer dat de calvinisten ooit de conclusie getrokken hebben dat Holland het nieuwe Israël zou zijn. Ook stelt hij dat Messiaanse overtuigingen—in de zin dat zij meenden vrijheid en ware godsdienst aan de gehele mensheid te moeten brengen—vreemd waren aan de calvinisten. Dat zou alleen aan de Engelse puriteinen, de bewoners van Nieuw-Engeland en de Polen eigen zijn geweest (Kossmann 1963, 12).⁹

Smitskamp schrijft de veelvuldige parallellen toe aan de in die tijd bestaande neiging voorbeelden uit de geschiedenis aan te halen. Ook Groenhuys erkent dat. Volgens hem heerste in wereldbeschouwelijk opzicht de overtuiging dat het 'heelal als harmonisch hiërarchisch geordende schepping geen wezenlijke verandering kende'. Het gebruik van analogieën is dan een methode om deze eeuwige orde te begrijpen. Alles wat gebeurde was altijd weer hetzelfde, een 'afspiegeling van de uiteindelijke werkelijkheid'. Dat is ook een reden voor het feit, dat ook andere vergelijkingen worden gemaakt, zoals met de Ilias en Odyssee en vooral met de eigen Bataafse geschiedenis (Groenhuys 1977, 84-85). Dit thema komt in de latere Geuzenliederen inderdaad een aantal malen voor.

Toch lijkt deze discussie over de vraag of het nu over epistemologisch begrijpelijke parallellen dan wel over een gelijkstelling gaat, voor het thema van de publieke godsdienst niet van doorslaggevend belang. In beide gevallen gaat het om een interpretatie van de nationale geschiedenis in termen van een boven-empirische werkelijkheid. Bovendien kunnen ook analogieën een legitimerende, integrerende en vooral mobiliserende werking hebben en dat is precies waar het bij publieke religie om gaat.

Dat zij die werking hebben gehad, is nauwelijks voor bestrijding vatbaar, maar de vraag voor welke groepen, hoe sterk en hoe langdurig, is moeilijker te beantwoorden. Wijd verbreid waren zij tijdens de opstand zeker. Het Geuzenliedboek beleefde in korte tijd vele drukken en was typisch een volksliedboek. Vóór de bundeling werden de liederen verbreid door straatzangers en zij waren op 'vliegende blaadjes' gedrukt. Bovendien staat het vast dat sommige liederen ook gemaakt zijn, soms op aansporing van Willem van Oranje zelf, met het doel bepaalde denkbeelden te verbreiden, liederen dus met een politieke bedoeling (Leendertz 1924, XV). En de orthodoxe predikanten zullen zeker niet nagelaten hebben de gemeenten hun denkbeelden voor te houden en in te hameren.

Blijft natuurlijk staan dat degenen die ze konden accepteren toch slechts een minderheid waren, want zeker in de eerste fase van de opstand vormden de katholieken nog de meerderheid en deze konden zich door het felle anti-katholicisme alleen maar beledigd achten. Ook zal het krijgszuchtige, soms uitgesproken intolerante karakter de erasmiaans gezinden wel hebben afgeschrikt, al zijn er ook liederen waarin op eensgezindheid, vrede en verdraagzaamheid wordt aangedrongen. Hier ligt natuurlijk een probleem, namelijk hoe breed het draagvlak moet zijn wil er van een publieke religie kunnen worden gesproken. Een godsdienst van het Nederlandse *volk* was het niet en is het in deze vorm ook nooit geworden. Wel kan men veronderstellen dat de dragers van deze ideeën, althans in deze periode, de invloedrijkste categorie vormden en het karakter der jonge *natie* bepaalden.

Dat is een belangrijk verschil met de Verenigde Staten, waar, ook al door het geringe aantal katholieken, alle toenmalige denominaties deze ideeën konden

aanhangen. Er zijn ook andere verschillen. Het eerste daarvan betreft het thema van het millenianisme. Zo opvallend als in de Verenigde Staten was dat nooit, maar afwezig was het niet, al toonde het zich in andere vormen. De Republiek der Verenigde Nederlanden mocht in de zeventiende eeuw een machtig land zijn, maar dat was toch vooral een gevolg van het feit dat de werkelijke grootmachten tijdelijk op hun retour waren of elkaars macht neutraliseerden. Uitzichten op een toekomstige ontplooiing zoals die in Amerika gangbaar waren, waren in de Republiek, ingesloten en klein als ze was, niet reëel. Maar er waren andere mogelijkheden.

Reeds in 1650 schreef een predikant zeven politieke maximen waarvan er een betrekking had op het 'handhaven en uitbouwen van de koophandel, door welke ons land is opgekomen', onder andere om 'het evangelie bekend te maken' (Teellinck, gecit. bij Groenhuis 1977, 90). De politieke perspectieven waren in de internationale machtsverhoudingen relatief beperkt maar langs de weg van de handel kon toch niet onaanzienlijke invloed ten goede worden aangewend. Ook kon het geloof in morele termen worden uitgedrukt door de natie te beschouwen als een vindplaats van gerechtigheid; dit sloot ook goed aan bij de gedachte dat de natie een verbond was aangegaan met god. In de zeventiende eeuw waren de Nederlanders reeds berucht om hun eigendunk (Swart 1967). Met de afnemende politieke macht werd dat sterker. Nederland was 'het middelpunt van 's werelds rechtvaardigheid' (Kossmann 1979, 122).¹⁰

Een tweede verschil ten opzichte van Amerika is de opvallende afwezigheid van rituelen van publieke godsdienst. Nederland kent nauwelijks nationale feestdagen, uitgezonderd Koninginnedag en de moeizaam in stand gehouden Bevrijdingsdag. Voor de natie belangrijke gebeurtenissen als de Unie van Utrecht, Uitvaardiging van het Plakkaat van Verlatinge – door Engelse historici notabene de Nederlandse Onafhankelijkheidsverklaring genoemd – of de stichting van het Koninkrijk der Nederlanden worden hier niet of ten hoogste eenmaal per eeuw gevierd en dan nog zonder veel enthousiasme. Wel zijn er lokale herdenkingen, zoals bij voorbeeld het Ontzet van Leiden en het zou aanbeveling verdienen dergelijke vieringen eens vanuit dit gezichtspunt te analyseren. Maar als nationale rituelen een centrale plaats in de publieke godsdienst innemen, moet de afwezigheid ervan sterke twijfels oproepen aan de belevingswaarde van althans deze vorm van publieke godsdienst.

Dergelijke twijfels worden nog versterkt door het gegeven, dat de verkondigers ervan een steeds smaller wordende categorie vormden. In de negentiende eeuw zijn het bijna alleen nog de kringen van het Réveil, waarin deze thema's worden aangeslagen. De jood Da Costa was een welbespraakt woordvoerder. Hij kende aan Nederland de roeping toe die eens aan Israël was toegefallen, maar het Israël van het Westen maakte die evenmin waar. In de twintigste eeuw heeft de stichter van de Staatkundig Gereformeerde Partij, dominee Kersten, zich evenmin onbe-

tuigd gelaten, maar men kan deze en aanverwante richtingen toch moeilijk als een voldoende breed draagvlak beschouwen.

Ten aanzien van de specifieke variant van de publieke godsdienst kan dus moeilijk volgehouden worden, dat zij na de opstand een duidelijk aanwijsbaar fenomeen is gebleven. Hoe sterk hij wellicht het denken en beleven van toen heeft beheerst; sedertdien lijkt hij toch in de marge van het maatschappelijk bewustzijn terecht te zijn gekomen. Het zou overigens de moeite waard zijn dit proces en zijn oorzaken diepgaander te analyseren. Overigens is met deze conclusie nog niets gezegd over de algemene variant, die hierboven in de tweede definitie werd omschreven en die zonder enige twijfel in de negentiende eeuw heel duidelijk naar voren komt.

De 19e eeuw. In de 18e eeuw was de positie van de Republiek zowel politiek als economisch geleidelijk maar wel zeer sterk verzwakt. Politiek had zij binnen de machtsverhoudingen in Europa weinig meer in te brengen en zij dwong dan ook steeds minder respect af. Ook de rijkdom van de 17e eeuw werd snel verleden tijd tengevolge van ingrijpende veranderingen in de economie. Amsterdam verloor zijn toonaangevende positie als stapelmarkt: wel werd de geld- en commissiehandel uitgebreid maar deze bood geen werkgelegenheid aan een in omvang toenevende bevolking. In de industrie die als verwerkende industrie op de stapelmarkt was georiënteerd, werd het roer niet tijdig omgegooid. Nederland verarmde en de sociale tegenstellingen namen toe. De overheid was niet bij machte daaraan veel te doen. De staatskas was er slecht aan toe en bovendien waren de politici sterk verdeeld. Oude tegenstellingen deden zich nog steeds gelden zoals die tussen de regenten en de Oranjepartij en tussen de centrale overheid en de gewesten. Nederland maakte een proces van desintegratie door, dat duurde tot het midden van de 19e eeuw. Pas na 1848 begon zich enig geleidelijk herstel af te tekenen. (Kossmann 1979, 9-20).

Sommigen, vooral de leden van de middengroepen, hadden de neiging de nationale crisis toe te schrijven aan moreel verval. Herleving was dan ook alleen mogelijk als het morele niveau van het volk werd verhoogd. Daartoe werden systematisch pogingen in het werk gesteld: een van de organisaties die dat ideaal in het vaandel had geschreven was de Maatschappij tot Nut van het Algemeen die in 1784 door een Doopsgezinde predikant, Jan van Nieuwenhuizen, werd gesticht.

De Maatschappij telde bij de eeuwwisseling meer dan 4000 leden, onder alle lagen van de bevolking, en dat aantal nam toe tot circa 15.000 in het midden van de 19e eeuw. Ze was efficiënt georganiseerd in departementen die over het gehele land waren verspreid. Deze vormden belangrijke sociale ontmoetingspunten, die bevorderlijk waren voor de verbreiding van de ideeën van de Maatschappij. Die ideeën stamden uit de Verlichting en hadden vrijwel zonder uitzondering betrekking op de vorming tot burgerschap, overeenkomstig de opvattingen die daarover

binnen de burgerij leefden. Voor de verbreiding van de ideeën schreef de Maatschappij jaarlijks een prijsvraag uit. De bekroonde essays werden als prijsverhandeling uitgegeven en aan alle leden toegezonden. Van hen werd verwacht dat zij deze geschriften verder zouden verspreiden (Vgl. Kruihof 1980). Ze vormen een interessante bron voor opvattingen over de publieke godsdienst in de 19e eeuw.

Als voorbeeld kunnen dienen de met goud en zilver bekroonde antwoorden op de vraag 'Welke zijn de geschiktste en tevens best uitvoerlijke middelen om de meer en meer toenemende losheid in grondbeginselen en zeden, zo verderfelijk voor de staat, te stuiten en de eerbied voor de openbare godsdienst en deszelfs gezag te herstellen'. J. Clarisse, een hervormd predikant en de doopsgezinde leraar H. van der Ploeg lieten over hun opvattingen dienaangaande geen enkel misverstand bestaan. Ik vat ze kort in een aantal punten samen.

De oorzaak van het verval ligt in de onkunde met betrekking tot de essentie van de natuurlijke en geopenbaarde godsdienst. Die essentie bestaat in het geloof aan een Opperwezen, in de Voorzienigheid, in een leven na de dood en in de vergelding van goed en kwaad. Bovendien schort het aan de zo broodnodige verdraagzaamheid. Deze godsdienst is ook geopenbaard in de bijbel en overstijgt de denominationele verschillen. Zij kan dan ook zonder bezwaar door alle kerkelijke groeperingen worden verkondigd want de denominationele verschillen betreffen alleen het niet-wezenlijke.

Deze openbare godsdienst, door Van der Ploeg ook nationale godsdienst genoemd—al komt de naam er naar zijn mening niet op aan—is een der grondzuilen van de staat. Zonder een dergelijke godsdienst gaat de maatschappij te gronde (Clarisse 1802, 77). Ze is ook, met de zedelijkheid, een waar 'grondsteunsel van het heil eens volks' (idem 41), en een noodzakelijke voorwaarde voor de kracht en de werkzaamheid van de wetten van de burgerlijke macht.

Daarom rust op de overheid ook de plicht deze openbare, natuurlijke of nationale godsdienst te verdedigen en te bevorderen. Als ze dat niet doet graaft ze zichzelf een kuil des verderfs. Ze moet de eerbied voor de openbare godsdienst herstellen door de zondagsrust te waarborgen, de voorgangers te beschermen, de godsdienst tegen beledigingen vrijwaren en aan godsdienstigen bij sollicitaties de voorkeur te geven. Het geldt hier weliswaar een uitwendige godsdienst maar die is de beste garantie voor de kwaliteit van de inwendige godsdienst van elke afzonderlijke mens. De kinderen moeten ook tegelijk tot burger en christenen worden gevormd.

In het laatste klinkt al door dat aan de scholen een uiterst belangrijke taak werd toegekend. Volgens Van der Ploeg vormen de volksscholen eigenlijk het belangrijkste middel en daarom dient het volksonderwijs bevorderd te worden. Er moet een algemene schoolplicht komen, maar de overheid dient terughoudend te zijn met het toelaten van bijzonder onderwijs omdat daarin aan de niet-essentiële verschillen teveel gewicht wordt gehecht.

Dit bleven geen loze wensen van goedwillende wereldverbeteraars want de Maatschappij heeft zich zeer ingespannen haar ideeën via het algemeen onderwijs te verbreiden. Reeds in 1796 had zij een uitgave over 'Algemene denkbeelden over het nationale onderwijs' het licht doen zien, waartoe ook deze opvattingen over de godsdienst behoorden. Ze klonken ook door in de onderwijswetten van 1801 en 1806 en vervolgens in de praktijk van het onderwijs zelf, dat 'doortrokken was door de geest van het Nut' (Langedijk 1953, 24).

In de opvattingen omtrent deze nationale godsdienst zijn inderdaad zonder veel moeite de ideeën van Rousseau over de publieke godsdienst te herkennen. Dat ze in brede kring verbreid zijn via de zeer effectieve organisatie van de Maatschappij tot Nut van het Algemeen en nog meer door het openbaar onderwijs, is aan weinig twijfel onderhevig. Maar in de tweede helft van de 19e eeuw kwamen tegenkrachten op gang binnen het orthodoxe protestantisme en binnen het katholicisme, die beide deze algemene godsdienst verwierpen. Dan begint geleidelijk ook de verzuiling zich af te tekenen en trekken de confessies zich in hun egelstellingen terug. Of dat ook het einde van deze vorm van publieke godsdienst betekent, is de vraag. Tenminste twee zaken verdienen namelijk de aandacht.

Allereerst de teneur van de troonredes en inhuldigingen van de vorsten sinds 1814.¹¹ Deze vormen voor wat de publieke godsdienst betreft minder boeiende lectuur dan de inaugurele toespraken van de Amerikaanse presidenten, maar geven toch wel aanwijzingen omtrent de wijze van spreken die de regeringen voor het religieus verdeelde Nederlandse volk geschikt achtte. God wordt aangeduid als de Allerhoogste, de Almachtige, het Opperwezen. Hij is een voorzienige god, die regeert en hulp en bijstand verleent, het lot der volken in zijn handen houdt en wiens gaven van kracht en wijsheid noodzakelijk zijn voor het welzijn van de natie. De godsdienstzin van het volk is de beste waarborg voor de zegen van de Almachtige. Het godsdienstige karakter van de natie wordt door de scholen gevormd. Een van de belangrijkste zaken daarbij is de vorming tot verdraagzaamheid.

De gekozen spreekwijze ligt geheel in de sfeer van de Verlichting: de godsdienst is er ten bate van het algemeen belang. Er is geen verwijzing naar een specifiek religieuze interpretatie van de geschiedenis, behalve in één geval: de inhuldiging van Wilhelmina. Zij spreekt over de historische band tussen Oranje en Nederland: God heeft haar tot de troon geroepen en het verbond tussen Oranje en Nederland bevestigd. Deze interpretatie is exclusief protestants en was ook historisch beladen voor katholieken wier emancipatie toen op gang begon te komen. Het is daarom begrijpelijk dat het slechts eenmaal voorkomt. De vorsten moesten de godsdienstige verdeeldheid overstijgen, ten bate van integratie en mobilisering voor seculiere doeleinden: 'God helpt die zichzelf helpen' (Juliana 1948).

Overigens is het merkwaardig dat juist de bezwaren tegen de afschaffing van de

bede in de troonrede zo sterk bij de orthodoxe protestanten naar voren kwam, omdat juist in hun ogen deze een uiting van een uiterst schrale godsdienst moest zijn. Toch hechtten zijer klaarblijkelijk veel waarde aan. Kan het zijn dat zelfs zij – en ook andere voorstanders – er toch een fundamentele overtuiging in weerspiegeldzagen, namelijk de relatie tussen de natie en een bovenempirische werkelijkheid? Het loont de moeite de discussies rond de afschaffing van de bede nog eens in dit licht te bekijken.

Daarmee is tegelijk geduid op een tweede punt. Als de laatste veronderstelling juist is, is het denkbaar dat deze overtuiging een integrerende factor is geweest in de confessionele verscheidenheid en steun heeft gegeven aan de nationale saamhorigheid. Of dit ook zo beleefd is en of deze overtuiging een rol heeft gespeeld in het politieke handelen en de legitimering van bij voorbeeld onderlinge samenwerking, zou nader onderzoek verdienen. Voor wat de confessionele richtingen betreft zijn daarvoor zeker aanwijzingen te vinden,¹² maar de 'ongelovigen' konden daarbij natuurlijk niet worden betrokken. Hun aantal is overigens tot diep in de 20e eeuw relatief klein geweest.

Recent onderzoek¹³ heeft overigens uitgewezen, dat leerstellingen van de publieke godsdienst in Nederland steeds minder aanhangers vinden, zoals het geloof in god en het leven na de dood. Dat erosieproces wordt nogal eens toegeschreven aan de ontzuiling. In het licht van het voorafgaande is dat een interessant punt. De verzuiling werd immers als strijdig met een algemene publieke godsdienst gezien; beide blijken dan nu echter partners in het verval te zijn. Dat roept opnieuw vragen op naar hun onderlinge verhouding. Daarop kan hier nu echter niet meer worden ingegaan.

Noten

1. Zie behalve de in dit artikel vermelde literatuur ook de verzamelbundels: R. R. Richey and D. G. Jones (eds.) *American Civil Religion*, New York 1974; E. A. Smith (ed.), *The Religion of the Republic*, Philadelphia 1971; R. N. Bellah and P. E. Hammond (eds.), *Varieties of Civil Religion*, New York 1980.
2. Ook heeft men gewezen op de rol van de Vrijmetselarij; vgl. C. L. Albanese, *Sons of the fathers*, Philadelphia 1976.
3. Er zijn niet alleen problemen met betrekking tot definiëring en afgrenzing van vergelijkbare fenomenen, zie bijv. C. Gehrig *The American Civil Religion debate: a source for theory construction*, *Journal for the scientific study of religion* 20 (1981) 51-63, maar ook van onderscheiden typen van publieke godsdienst. Vg. M. E. Marty, *Two kinds of two kinds of civil religion*, in Richey and Jones, 139-157 (zie noot 1)
4. Vergelijk de eindeloze discussie over substantiële en functionele definities van religie; bijv. G. Dekker, *De mens en zijn godsdienst*, Bilthoven 1975, 22-26.
5. Een steekproef onder deelnemers aan een Billy Graham's Crusade; een onder leden van denominaties, onder politiek actieven, studenten en gewone ingezetenen.

6. Bijv. Th. de Azevedo, 'Religion civile'. Introduction au cas brésilien, *Archives des sciences sociales de religion* 47 (1979) 1, 7-22; G. W. Braswell, Civil Religion in contemporary Iran, *Journal of Church and State* 2 (1979) 1, 233-246; D. Regan, Islam, Intellectuals and civil religion in Malaysia, *Sociological analysis* 37 (1976), 95-110; Th. Robbins a.o. The last civil religion, Reverend Moon and the Unification Church, *Sociological Analysis* 37 (1976), 111-125.
7. Deze discussie heeft raakpunten met het debat over het einde van de ideologie.
8. Schöffers meende reeds in 1956 de sociologen te moeten berispen omdat zij te weinig aandacht hadden voor de overkoepelingsgedachte, I. Schöffers, Verzuiling, een specifiek Nederlands probleem, *Sociologische Gids* 3 (1956) 121-127.
9. Hij erkent een uitzondering, de predikant Lydius, die in 1668 een boek onder de titel *Belgium Gloriosum* het licht deed zien. Deze bedoelde daarmee de Noordelijke Nederlanden. Kossman 1963, 4 e.v.
10. Zie ook Goudsblom 1979, 21-22.
11. De teksten van deze redes zijn te vinden in: E. van Raalte (red.), *Troonredes, openingsredes, inhuldigingsredes 1814-1963*, 's-Gravenhage 1964.
12. Zie bijv. Jac. van Wieringh, *Het maatschappijbeeld van Abraham Kuyper*, Assen 1967, 61 e.v.
13. W. Goddijn, H. Smeets en G. van Tillo, *Opnieuw: God in Nederland. Onderzoek naar godsdiensten kerkelijkheid ingesteld in opdracht van KRO en weekblad De Tijd*, Amsterdam 1979.

Geraadpleegde literatuur.

- Bellah, R. N., Civil Religion in America, in: idem, *Beyond belief*, New York-London 1970, 168-189.
- Bellah, R. N., American Civil Religion in the 1970's, in: R. R. Richey and D. G. Jones (eds), *American Civil Religion*, New York 1974, 255-278.
- Bellah, R. N., *The broken covenant*, New York 1975.
- Christenson J. A. and R. C. Wimberley, Who is civil religious, *Sociological Analysis*, 39 (1978) 77-83.
- Clarisse, J., *Aanwijzing van de geschikteste en tevens best uitvoerlijke middelen om de losheid in grondbeginselen en zeden te stuiten en de eerbied voor de openbare godsdienst en deszelfs gezag te herstellen*, Amsterdam 1802.
- Cole, W. A. and Ph. E. Hammond, Religious pluralism, legal development and societal complexity: rudimentary forms of civil religion, *Journal for the scientific study of religion* 13 (1974) 177-189.
- Ellemers, J. E., The revolt of the Netherlands: the part played by religion in the process of nation building, *Social Compass* 14 (1967) 93-103.
- Fenn, R. K., Toward a new sociology of religion, *Journal for the scientific study of religion* 11 (1972) 16-32.
- Fenn, R. K., Bellah and the new orthodoxy, *Sociological Analysis* 31 (1976) 160-166.
- Fenn, R. K., *Toward a theory of secularisation*, Connecticut 1978.
- Fenn, R. K., Religion, identity and authority in the secular society, in: R. Robertson and B. Holzner, (eds.), *Identity and authority*, Oxford 1980, 119-144.
- Geuzenliedboek Het*, naar de oude drukken, uit de nalatenschap van E. T. Kuiper, uitgegeven door P. Leendertz Jr, Zutphen 1924, 2 dln.
- Geyl, P., De protestantisering van Noord Nederland (1930), in: idem, *Verzamelde opstellen I*, Utrecht-Antwerpen 1978, 205-218.

- Geyl, P., Opkomst en verval van het Noord-Nederlands nationaliteitsbesef (1931), in: idem, *Kernproblemen van onze geschiedenis*, Utrecht 1937, 1-22.
- Geyl, P., Godsdienst en nationaliteitsgevoel in Noord en Zuid tijdens Frederik Hendrik (1934), in: idem, *Verzamelde opstellen II*, 3-15.
- Goudsblom, J., De Nederlandse samenleving in een ontwikkelingsperspectief *Symposion I*, 1, 2 (1979) 8-27.
- Groenhuis, G., *De predikanten*, Groningen 1977.
- Hammond, Ph. E., The sociology of American Civil Religion: a bibliographic essay, *Sociological analysis* 37 (1976) 169-182.
- Heek, F. van, *Van hoogkapitalisme naar verzorgingsstaat*. Meppel 1973.
- Herberg, W., *Protestant, Catholic, Jew*, Garden City NY 1960 (1955).
- Huizinga, J., Uit de voorgeschiedenis van ons nationaal besef (1912) in: idem, *De Nederlandse Natie*, Haarlem 1960, 1-80.
- Huizinga, J., Uitzichten 1533, 1584 (1933), in: idem, *De Nederlandse Natie*, Haarlem 1960, 81-99.
- Kossmann, E. H. *In praise of the dutch Republic*, London 1963.
- Kossmann, E. H., *De lage landen 1780-1940*, Amsterdam-Brussel 1979.
- Kruijthof, B., De deugdzame natie, *Symposion II*, 1 (1980) 22-37.
- Kruijthof, J. P. en W. Goddijn, Verzuiling en ontzuiling als sociologisch proces, in: A. N. J. den Hollander e. a. (red.), *Drift en Koers*, Assen, 3e dr. 1968 (1961), 227-263.
- Langedijk, D., *De geschiedenis van het Protestant Christelijk Onderwijs*, Delft 1953.
- Leendertz Jr., P., Inleiding, in: *Het Geuzenliedboek I*, Zutphen 1924, VII-XXXV.
- Luckmann, Th., *The invisible religion*, London 1967 (1963).
- Lijphart, A., *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam 1968.
- Lijphart, A., *Democracy in plural societies*, New Haven and London 1977.
- Martin, D. A., *A general theory of secularisation*, Oxford 1978.
- Moodie, D., *The rise of Afrikanerdom*, Berkeley and Los Angeles 1975.
- Robertson, R., Individuation, societalisation and the Civil Religion problem, in: idem, *Meaning and change*, Oxford 1978, 148-185.
- Rousseau, J. J., *Oeuvres complètes III*, Paris 1964.
- Rüter, A. J. C., De Nederlandse natie en het Nederlands volkskarakter, in: idem, *Historische studies over mens en samenleving*, Assen 1967 303-321.
- Smitskamp, H., *Calvinistisch nationaal besef in Nederland vóór het midden van de 17e eeuw*, 's-Gravenhage 1947.
- Swart, K. W., *The miracle of the dutch republic as seen in the 17th century*, London 1967.
- Thomas, M. C. and C. C. Flippen, American Civil Religion, an empirical study, *Social Forces* 51 (1972/1973), 218-225.
- Thung, Mady A., *Naar een publiek ethos*, Leiden 1980.
- Tuvelson, E. L., *Redeemer nation*, Chicago 1968.
- Warner, W. L., *American life: dream and reality*, Chicago 1953.
- Williams, R. M., *American society: a sociological interpretation*, New York 1951.
- Wimberley, R. C., Testing the civil religion hypothesis, *Sociological Analysis* 37 (1976) 218-225.
- Zijderveld, A. C., *De abstracte samenleving*, Meppel 1971.
- Zijderveld, A. C., Het ethos van de verzorgingsstaat, *Sociale Wetenschappen* 22 (1979) 179-203.