



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Publieke religie in Nederland

Borg, M.B. ter

### Citation

Borg, M. B. ter. (1990). Publieke religie in Nederland.  
In . Ambo, Baarn. Retrieved from  
<https://hdl.handle.net/1887/10466>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10466>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

O. Schreuder & L. van Snippenburg, red.  
Religie in de Nederlandse samenleving  
Woensd 1990: Ambo

**M.B. ter Borg**  
**Publieke religie in Nederland**

---

*1. Inleiding*

Gewoonlijk wordt het begrip religie geassocieerd met dingen als kerk, levensbeschouwing en de zin van leven en sterven. Dit mag ons echter niet doen vergeten dat sommige vormen van religie minder expliciet zijn of de zin van het bestaan van collectiviteiten betreffen. Dit vinden we bijvoorbeeld in de *publieke religie*.

In het zogenaamde 'civil religion debate', dat vooral in Amerika heeft gewoed,<sup>1</sup> stond de vraag centraal of er in sommige samenlevingen een geheel van waarden en normen met een religieus karakter te vinden zou zijn dat door een grote meerderheid van de leden van die samenleving wordt aangehangen. Laeyendecker heeft de problematiek in Nederland geïntroduceerd.<sup>2</sup> In dit hoofdstuk proberen we aannemelijk te maken dat er in Nederland zoiets bestaat als publieke religie. We zullen trachten aan te geven hoe deze geconceptualiseerd zou moeten worden, hoe ze in de politiek functioneert, hoe haar verhouding is tot ideologie en besluitvorming en hoe ze zich heeft ontwikkeld.

Het aardige van het begrip publieke religie is dat het vooral attendeert op wat mensen binnen een samenleving bindt en waarin ze met elkaar overeenstemmen, terwijl veel sociaal-wetenschappelijk onderzoek zich daarentegen juist richt op verschillen tussen mensen. Om een voorbeeld te noemen: Felling, Peters en Schreuder hebben een aantal uitspraken aan ondervraagden voorgelegd en construeren op grond van de reacties daarop een aantal verschillende waardenoriëntaties.<sup>3</sup> Wanneer men echter naar de scores kijkt,<sup>4</sup> dan ziet men steeds een grote meerderheid positief tot zeer positief reageren. Uiteraard zijn dit wisselende meerderheden. Dat neemt niet weg dat wat men gemeen heeft,

veel belangrijker is dan wat scheidt. De vraagstelling is eerder gericht op de verschillen.

Maar bij publieke religie gaat het niet alleen om de overeenkomsten in wat mensen vinden. Het gaat meer nog om de wijze waarop en de mate waarin mensen binnen een samenleving hun waardenpatronen ten aanzien van die samenleving in het openbare debat op elkaar afstemmen. Al met al kan dank zij het bestuderen van publieke religie een dieper inzicht verkregen worden in het eigene van een bepaalde samenleving in een bepaalde periode en in één van de factoren bij sociale stabiliteit.

## 2. Publieke religie: enkele kenmerken

We definiëren hier publieke religie als *een min of meer samenhangend geheel van grondwaarden, gericht op de natie, met een religieus karakter.*

De eerste vraag die zich voordoet is: wat zijn grondwaarden? Het zijn waarden die de eigenheid en het bestaansrecht van een samenleving voor de leden symboliseren en hen hun identiteit geven als lid van die samenleving (of natie). Daarbij is het overigens niet nodig dat deze grondwaarden voor de betreffende natie uniek zijn. Het gaat erom dat ze op de een of andere wijze als uniek, of ten minste als bijzonder ervaren worden. Hun speciale status brengt met zich mee dat ze ten grondslag liggen aan de overige waarden en normen van die samenleving. Ze hebben, zou men kunnen zeggen, een axiomatisch karakter. Ze zijn zelf niet te bewijzen of met rationele argumenten doorslaggevend te rechtvaardigen, maar ze worden gebruikt als laatste toetssteen om andere regels, waarden en argumentaties te legitimeren. In deze zin zijn ze *absoluut geldig*. Zou men een dergelijke grondwaarde veranderen, dan zou de sociale orde in die samenleving vanaf dat moment een andere zijn. Wat wij hier als grondwaarden beschrijven, lijkt op wat de taalfilosoof Searle *constituerende regels* noemt. Hij stelt ze tegenover *regulatieve regels*.<sup>5</sup> Deze laatste zorgen dat binnen een symbolische ordening alles geregeld verloopt. De eerste maken het bestaan van die symbolische ordening uit. Wij geven een voorbeeld: in de Nederlandse samenleving is *vrijheid* een grondwaarde. Zonder die vrijheid zou Nederland Nederland niet zijn. In zijn dagelijkse leven wordt de Nederlander geacht, als ware het vanzelfsprekend, op de een of andere

manier een deel van die vrijheid uit te oefenen. Hij beslist zelf door wie hij zich laat informeren, hij mag zeggen wat hij wil en hij kan de overheid fel bekritisieren. Dit zijn rechten die in de grondwet zijn verankerd. Het afschaffen van de grondwaarde 'vrijheid' gedurende de jaren van de Duitse bezetting betekende dat de Nederlandse samenleving in die periode een andere was en dat bleek een zeer traumatische ervaring.

Een tweede vraag die gesteld moet worden, is: zijn deze grondwaarden religieus? Zijn het conventies, afspraken waarover men op een goed moment in de geschiedenis een compromis heeft bereikt en waarover iedereen tamelijk onverschillig is,<sup>6</sup> of is er meer aan de hand? Meent men dat alleen door deze grondwaarden het leven waard is geleefd te worden en dat het misschien nog beter is te sterven dan er zonder te leven? Hebben ze ook in deze, men zou kunnen zeggen: emotionele zin een absolute geldigheid? Wanneer dat het geval is, zal men ze met vuur verdedigen en zal het schenden ervan altijd meer of minder heftige emotionele reacties oproepen. Omdat ze op rationele wijze niet afdoende berekend kunnen worden, lopen pogingen om dat toch te doen uit op gestamel. In plaats van redeneringen maakt men daarom veelal gebruik van mythen (in de zin van inspirerende verhalen of gedichten), waarin eventueel een bovennatuurlijke instantie, zoals een god, een rol kan spelen. Men bevestigt de grondwaarden door middel van symbolische handelingen en rituelen. Wanneer bij dit alles ook nog van enige samenhang sprake is, kan men van *religie* spreken. We kiezen hier dus voor een breed begrip van religie. Het gaat dan wel om een religie waarin het transcendente niet noodzakelijkerwijs een rol speelt.

Om bij het voorbeeld vrijheid te blijven: deze wordt onder meer door middel van gedichten, die ontroering wekken, levend gehouden:

*Een volk dat voor tyrannen zwicht,  
heeft meer dan lijf en goed verloren,  
dan sterft het licht.*

Deze dichtregels zijn van de verzetsstrijder, journalist en redacteur van het tegen de Duitse bezetter gerichte blad *Vrij Nederland*, H.M. van Randwijk. Ze zijn in Amsterdam op het Weteringplantsoen op een muur aangebracht ter voortdurende herinnering aan deze grondwaarde.

Een derde vraag: wanneer er nu grondwaarden, waarin geloof wordt, aanwezig blijken te zijn, kunnen we dan al spreken van een publieke religie? Als we religie definiëren als een 'samenhangend geheel van geloofsvoorstellingen', dan is dit in feite de vraag naar samenhang. Het is niet op voorhand een uitgemaakte zaak of eventueel aanwezige grondwaarden ook een min of meer samenhangend systeem vormen. Wij menen dat we, waar deze samenhang ook aanwezig is, van *publieke religie* kunnen spreken. Die samenhang kan groot of klein zijn.

Bellah<sup>7</sup> beschrijft hoe religieuze leiders in de Verenigde Staten in de vorige eeuw trachten het geloof in de Amerikaanse waarden in te bedden in het christendom als geheel en zo tot een systematische 'civil religion' te komen. Dergelijke pogingen zijn in Nederland in de zeventiende eeuw ook gedaan. Maar noch in de Verenigde Staten, noch in Nederland is een zo samenhangende publieke religie ooit van de grond gekomen. Daarom zullen we ons, waar het gaat om publieke religie, tevreden moeten stellen met een globale samenhang van de betreffende grondwaarden.

Een vierde vraag is die naar de *draggers* van publieke religie. Wie zijn dat? Is dat de overgrote meerderheid van de bevolking van een natie, of is het alleen de elite, of zijn het bepaalde politieke groeperingen? Moet het door een meerderheid worden aangehangen om *publieke* religie te zijn? En hoe 'diep' moet het geloof zitten? Om het voorbeeld 'vrijheid' aan te houden: als iemand die links is fel protesteert tegen de onvrijheid in rechtse dictaturen en de onvrijheid in linkse dictaturen bagatelliseert, is vrijheid dan voor hem een religieus getinte waarde? Om dit soort vragen bevredigend te beantwoorden zal het zinnig blijken te zijn om te kijken naar de omstandigheden waaronder de dragers hun geloof tot uiting brengen.

Wat ons nu te doen staat is bezien of, en in hoeverre, deze elementen in Nederland aanwezig zijn. Zijn er grondwaarden in onze samenleving? Worden ze inderdaad door een grote meerderheid aangehangen, of slechts door kleine groepen? Hebben ze een religieus karakter? Waaruit zou dat kunnen blijken, waar en wanneer? Bestaat er een zekere samenhang, zodat we van religie kunnen spreken? Hoe is de werking van die religie in de maatschappij? Is die religie aan verandering onderhevig?

### 3. Publieke religie in Nederland

Voor Nederland heeft Laeyendecker gegevens boven water gebracht die sterk doen denken aan wat Bellah in Amerika heeft gevonden. Tijdens de Opstand wordt de situatie van de Nederlanden veelvuldig vergeleken die met van het volk Israëls,<sup>8</sup> al werd Holland niet algemeen het nieuwe Israël genoemd. Duidelijk hierbij is het smalle draagvlak.<sup>9</sup> Het waren vooral de zogenaamde 'preciezen' (dat wil zeggen: de orthodoxe calvinisten) die de macht misten om de aanvaarding van deze publieke religie door brede lagen van de bevolking door te zetten. Niettemin ontleende men aan het aanhangen van de christelijke waarden een zekere morele superioriteit.<sup>10</sup> En tot in de twintigste eeuw trachtte men de waarden die men als natie wilde hooghouden in aan het christendom ontleende termen tot uitdrukking te brengen. Maar op dit christendom rustten zware hypotheken. Het christendom van de Opstand was het antipapistische christendom en dat leidde tot problemen na de samenvoeging van België en het noordelijke Nederland. Wierdsma beschrijft hoe de inwijdingsceremonie van koning Willem I met het oog daarop moest worden aangepast en er een meer algemeen-christelijke formule werd gevonden.<sup>11</sup> Later leidde aanscherping van de scheiding tussen kerk en staat en een toenemende secularisering tot een steeds verdere veralgemenisering van de waarden die bij inwijdingsceremonies van koningen en koninginnen tot uitdrukking werden gebracht. Wat er ten slotte overblijft is gemakkelijk samen te vatten in de trits *vrijheid, gelijkheid en broederschap*.<sup>12</sup> Wellicht werden deze waarden algemeen aangehangen, maar dat er een goddelijke sanctie op deze waarden rust, werd zeker niet algemeen geloofd. Wat we hier zien is een interessante demonstratie van het proces van waardengeneralisatie. Maar hoe algemeen zijn deze waarden? Verschillende theoretici menen dat het verzuilde Nederland gemeenschappelijke waarden moet ontberen.<sup>13</sup> Martin en Robertson concluderen op grond hiervan dat Nederland geen goede voedingsbodem vormt voor publieke religie. De vraag is dan waar de eenheid, die er op het politieke toneel toch was, vandaan zou moeten komen. Lijpharts stelling dat de overeenstemming tussen de zo verdeelde zuilen, dat wil zeggen de pacificatie, te danken was aan de pragmatische instelling van de elite van deze zuilen, is tamelijk onsociologisch. Ze laat ook veel te verklaren over, zoals het feit dat aan de top van de verschillende organisa-

ties zich toevallig figuren bevonden die sterk op elkaar leken, zowel in pragmatisme als in hun vermogen om hun compromissen aan de achterban te verkopen.

Naar onze mening zou daarom eerder gesteld kunnen worden dat het paradoxaal genoeg juist de verdeeldheid was die leidde tot een groeiende waardenconsensus in Nederland.<sup>14</sup> Immers, de verdeeldheid was georganiseerd in zuilen op levensbeschouwelijke grondslag. Binnen die zuilen moesten waarden geformuleerd worden waarin de hogere en de lagere klassen zich zouden kunnen vinden. Deze situatie, die de zuilen gemeen hadden, leidde ook tot gemeenschappelijke waardenoriëntaties. Deze waren minstens zo belangrijk als de levensbeschouwelijke verschillen tussen de zuilen, omdat ze inhoudelijke overeenstemming tussen de zuilen mogelijk maakten. De grondwaarden waarover consensus ontstond waren vrijheid, gelijkheid en broederschap, en een pragmatische redelijkheid. Daarbij kan niet genoeg benadrukt worden dat deze waarden zeer abstract waren en dat men uitging van *verschillende interpretaties* van deze waarden. Wij komen hierop terug.

Dat het hier gaat om waarden die tegenwoordig op grote schaal worden aangehangen blijkt ook uit het survey-onderzoek.<sup>15</sup> Maar daarmee is het nog geen publieke religie. Dat is het pas als mensen er op een religieuze wijze uiting aan geven, waar de identiteit en het functioneren van de natie in het geding is. Welnu, de trits vrijheid, gelijkheid, broederschap is niet alleen waarneembaar in de inhuldigungsredes van Nederlands laatste koninginnen. Hij is vaker zichtbaar als inspirator en als identificatiepunt van het Nederlandse volk.

Als voorbeeld kan het belangrijkste publieke ritueel in Nederland dienen. Dit is ongetwijfeld de Nationale Dodenherdenking. De plechtigheden worden jaarlijks op alle televisienetten uitgezonden. De toespraken die hierbij in 1988 en 1989 werden gehouden door de burgemeester van Amsterdam hebben dezelfde inhoud: wat in de jaren 1940-1945 is gebeurd, zou nooit meer moeten gebeuren. Toch gebeurt het, niet bij ons, maar in het buitenland, en het zou zich bij ons kunnen herhalen als wij niet waakzaam zijn. Zo wordt op zeer plechtige wijze de gruwelijke les uit het verleden met de toekomst verbonden, in een sfeer waarin de Nederlanders zich in een gemeenschappelijk zwijgen verbonden voelen in hun voornemen het nooit meer zover te laten komen. Het 'Jeugdjournaal' sluit hier naadloos op aan. In dezelfde toon-

zetting, op plechtige maar toch emotionele wijze wordt dezelfde boodschap aan de kinderen beneden de twaalf doorgegeven op een voor hen verstaanbare wijze. Zo worden er mensen onder-vraagd die als kind van ongeveer tien jaar met een jodenster moesten lopen of, gescheiden van hun ouders, ondergedoken hebben gezeten. De televisie wijdt overigens in de eerste meida-gen voortdurende programma's aan oorlog en verzet, waarbij verzet tegen tirannie en onderdrukking als de enige eerbare aan-leiding tot het voeren van oorlog wordt gezien. Op de vierde mei wordt dit alles in zijn meest algemene en gestileerde vorm tot uitdrukking gebracht.

Het is opvallend dat de belangstelling voor de oorlog niet af-neemt, maar juist in de loop der jaren is gegroeid. Jaarlijks ver-schijnen vele boektitels die aan deze periode zijn gewijd. Ik kan het niet anders zien dan dat deze periode, waarin vrijheid en gelijkheid werden vertrapt en broederschap vaak zwaar op de proef werd gesteld, langzamerhand het negatieve symbool is ge-worden waaraan valt af te zien wat het Nederlandse volk zou willen zijn, zou behoren te zijn en meent te zijn. De periode heeft haar helden, en deze worden vereerd. Ze heeft ook haar martela-ren: de slachtoffers van het nazi-geweld, en dan vooral de joden. Ze heeft haar taboes: men kan in Nederland niet ongestraft zeg-gen dat het concentratiekampsyndroom onzin is, of dat er geen reden is om de oorlogsslachtoffers een apart pensioen te geven. Wie dit soort dingen zegt, doet meer dan het uiten van een weten-schappelijk of een politiek standpunt. Men raakt aan wat voor de natie een zeer belangrijke symboolwaarde heeft gekregen en dus aan de grondwaarden van de samenleving. Een komiek als Freek de Jonge doorbrak de taboes in de jaren zeventig met harde grap-pen over negers, gastarbeiders en – onvermijdelijk – de Tweede Wereldoorlog. Maar hij kon dit slechts doen door zeer goed te laten uitkomen dat hij eigenlijk het omgekeerde bedoelde van wat hij zei. Zo versterkte hij, paradoxaal genoeg, de normen door ze te schenden.

Er zijn ook heilige geschriften. Het *Dagboek* van *Anne Frank*, de geschriften van *Ery Hillesum*, *Het bittere kruid* van *Marga Minco*, *Ondergang* van *J. Presser*, het gigantische *Het konink-rijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* van *Lou de Jong* en *De aanslag* van *Harry Mulisch* zijn niet zomaar verkoop-successen. Zij leveren de mythologie. Het waarheidsgehalte van de hier genoemde geschriften is hoog, maar irrelevant. Relevant

is de functie van de verhalen: het invoelbaar maken van de geloofsstellingen. Dat gebeurt hier ook: enerzijds zijn er de dorre feiten en statistieken en anderzijds de abstracte grondwaarden die tot emotioneel verankerde waarheden worden gemaakt.

De herdenking van de Tweede Wereldoorlog is het belangrijkste, maar niet het enige, waarbij de Nederlanders hun gemeenschappelijke waarden op religieuze wijze tot uitdrukking brengen. Niet minder eendrachtig komen ze naar voren in bijvoorbeeld de protesten tegen Zuid-Afrika. Dat land symboliseert het kwaad dat bestreden moet worden. Over de manier waarop dit moet gebeuren kan men van mening verschillen. Dat de apartheid een kwaad is dat bestreden moet worden, valt binnen de Nederlandse politieke discussie niet te ontkennen. Wie dat probeert plaatst zich buiten die discussie. De waarden kunnen ook helder tot uitdrukking gebracht worden tegen kleine populistische splinterpartijen, zoals de Centrum Partij of de Centrum Democraten, die een onderscheid maken tussen eersterangs- en tweederangsburgers, namelijk de autochtone Nederlanders en de etnische minderheden. Alle partijen in de volksvertegenwoordigingen op de verschillende bestuurlijke niveaus boycotten eendrachtig de volksvertegenwoordigers van deze partij, overal waar het reglement van orde dit toestaat.

Ten aanzien van de nationale waarden bestaat er in het bewustzijn van de Nederlanders een lange traditie. In de selectieve cultivering van hun verleden zien de Nederlanders zichzelf als een eeuwenlang toevluchtsoord voor buitenlanders. Nadat Nederland zichzelf eerst ontworsteld had aan het water en vervolgens aan de tirannie van Filips II bood het onderdak aan eenieder die vanwege zijn geloof werd vervolgd, of het nu Portugese joden of Franse hugenoten waren. Deze parallellen tussen de bevrijding van de nazi-overheersing en van de Spaanse overheersing driehonderd jaar eerder zijn duidelijk. Hierin zit de continuïteit van de nationale identiteit. Vóór de Tweede Wereldoorlog werden de Tachtigjarige Oorlog en de Gouden Eeuw gebruikt als identificatiepunten waaraan het 'vaderlandsch gevoel'<sup>16</sup> werd opgehangen. Maar voor een publieke religiositeit waren zij wellicht te ambigu. De bijbehorende mythologie was pijnlijk voor de katholieken, en Nederland als bakermat van het opkomende kapitalisme was weinig inspirerend voor de opkomende arbeidende klasse. De Tweede Wereldoorlog kan in het licht van eerdere bevrijdingen worden gezien. Hij heeft Nederland in de loop van

de tijd een veel sterkere identiteit gegeven als natie waar vrijheid, gelijkheid en broederschap bloeiden.

Interessant is het om te zien wat er gebeurt als er onderwerpen aan de orde komen die dit beeld problematiseren en de aanhangers van deze waarden voor dilemma's plaatsen. Dat de Nederlanders óók de grootste slavenhandelaren waren of dat in de jaren dertig veel joden aan de grens werden teruggestuurd, dat zijn zwarte bladzijden die nog wel snel kunnen worden omgeslagen. Maar het dilemma wordt onontkoombaar wanneer de slachtoffers van het Japanse oorlogsgeweld eenzelfde martelarenstatus vragen als de slachtoffers van de Duitsers. Het probleem is dan dat enerzijds dit leed onmiskenbaar is en sterk lijkt op dat van de thuisblijvers, maar dat men anderzijds in Indonesië was als koloniale overheerser. En het koloniale verleden van Nederland past niet meer in het beeld van het volk dat uitsluitend slachtoffer is van tirannie en deze verafschuwt. Een soortgelijk probleem doet zich voor wanneer feiten naar voren worden gebracht waaruit blijkt dat Nederlandse soldaten in de politioenele acties in Indonesië soms gruweldaden hebben gepleegd die herinneren aan die van de Duitsers. Ook zijn er gevallen waarin het lange tijd niet duidelijk is of iemand een schurk is geweest of juist een held. De roman *De donkere kamer van Damocles* van W.F. Hermans is paradigmatisch voor de problematiek van de onidentificeerbaarheid van goed en kwaad. Het is dan ook niet toevallig dat deze schrijver erbij betrokken is wanneer zich een dergelijk geval in werkelijkheid voordoet en uitgroeit tot een nationale kwestie waar de kranten bol van staan, zoals in de affaire Weinreb of in de affaire King Kong. In beide gevallen kwam er een onderzoek en kosten noch moeite werden gespaard om de onderste steen boven te krijgen. Ten slotte is daar het dilemma van de gevangen oorlogsmisdadigers van Breda: hun vrijlating na ruim veertig jaar is in overeenstemming met de rechtsstaat 'waarvoor de gevallen hun leven hebben veil gehad', om de minister van Justitie te citeren, maar kwetst de overlevende oorlogsslachtoffers voor wie die gevangenschap een symbool van minimale gerechtigheid is. In deze en vergelijkbare gevallen komt er een emotionele discussie op gang, die over het algemeen steeds hetzelfde rituele karakter heeft. Zij stelt de deelnemers telkens weer in staat de centrale waarden te benadrukken en te herbevestigen, van gedachten te wisselen over de juiste interpretatie en de juiste afweging van de feiten, alsmede de meest effectieve manier om die waarden in praktijk te bren-

gen. Daarbij gaat het zeer emotioneel toe. Toch lijkt dit soort discussies meestal onbeslist te eindigen. Ze verdwijnen uit de belangstelling als men uitgebreid van de grondwaarden heeft kunnen getuigen.

Nu kan men opmerken dat de grondwaarden *vrijheid, gelijkheid en broederschap* eerder westers zijn dan typisch Nederlands. Dat is juist en de Nederlanders zijn zich ervan bewust. Dit algemeen-westerse karakter past heel goed in de internationale oriëntatie van Nederland. Het identificeert zich met de westerse wereld in zijn geheel, maar daarin ziet het voor zichzelf de rol van voortreker. Het houdt zichzelf voor de meest pure en voorbeeldige vertegenwoordiger van deze grondwaarden te zijn. In dit opzicht zijn Nederlanders niet minder chauvinistisch dan bijvoorbeeld de Fransen of de Amerikanen.

Hebben we in voldoende mate aannemelijk gemaakt dat er inderdaad een aantal grondwaarden met een religieus karakter bestaat, dan is de volgende stap plausibel te maken dat ze inderdaad een rol hebben gespeeld bij de vormgeving van de Nederlandse samenleving. Dit blijkt alleen al uit het feit dat Nederland een democratisch bestel heeft, maar het blijkt ook uit de inhoudelijke wetgeving. We zullen de opbouw van de Nederlandse verzorgingsstaat als voorbeeld nemen.

Wat in de naoorlogse jaren de Wederopbouw wordt genoemd, is voor een groot deel ook de omvorming van een traditionele nachtwakerstaat tot een moderne verzorgingsstaat. Waar alle aanzetten tot een modern stelsel van sociale zekerheid voor de Tweede Wereldoorlog op weinig waren uitgelopen, daar werd na de Tweede Wereldoorlog een zeer compleet stelsel van sociale verzekeringen en voorzieningen uit de grond gestampt. De wetten worden aangenomen met een steeds groter enthousiasme en met een blijk van grote eensgezindheid.<sup>17</sup> Alleen de partijen ter uiterste linker- en rechterzijde doen niet mee en de euforie die de sociale wetten in de Tweede Kamer oproepen, wordt door hen niet gedeeld. Maar de overige partijen haasten zich te verklaren waarom de voorgestelde wet in overeenstemming is met hun beginselprogramma's. De *rechtsgrond* van de wetten die te zamen de Nederlandse sociale zekerheid zijn gaan vormen, is aanvankelijk alleen solidariteit, maar steeds duidelijker blijkt hier de trits vrijheid, gelijkheid en broederschap in het geding te zijn. In de Eerste Kamer maakt de heer De Gaay Fortman sr. duidelijk wat een rechtsgrond is: het verbindt wat men gelooft, de levens-

beschouwing, met de inhoud van de wet. Solidariteit en gelijke kansen ziet hij niet als zelfstandige rechtsgronden, omdat ze terug te voeren zijn op het recht van zelfontplooiing van de mens.<sup>18</sup> Het enthousiasme in de Kamer voor de Wet op de Arbeidsgeschiedheid geldt onder andere het feit dat ze een 'unicum in de wereld' en 'internationaal baanbrekend' is.<sup>19</sup> Niet alleen de grondwaarden, maar ook de voortrekkersrol van Nederland komt hier duidelijk naar voren. Pijnlijk maar vergeten detail is dat Nederland pas voorop ging lopen nadat het in de eerste helft van de twintigste eeuw achteraan had gelopen.<sup>20</sup>

In de jaren tachtig, als de verzorgingsstaat is voltooid en men pogingen doet de reikwijdte ervan te beperken, spelen deze waarden nog steeds een uiterst belangrijke rol. Zo leidt, om één voorbeeld te noemen, een massale, als zeer pijnlijk ervaren werkloosheid nauwelijks tot een discussie over het en masse wegzenden van etnische minderheden, omdat dit in strijd is met het gelijkheidsbeginsel. Het principe van gelijke toegang van iedereen tot de gezondheidszorg of het onderwijs blijft ook dan onverlet wanneer de kosten van deze instituties niet meer te beheersen zijn. Men zoekt de oplossingen elders.

Samenvattend kunnen we zeggen dat we bij de trits vrijheid, gelijkheid en broederschap kunnen spreken van grondwaarden, omdat het reilen en zeilen van de Nederlandse samenleving erop is gebaseerd. Zonder deze waarden zou het Nederlandse staatsbestel ongetwijfeld anders functioneren en de Nederlandse samenleving zou in dat geval minder vriendelijk zijn. Het gaat hier niet om simpele conventies maar om waarden, in de voortreffelijkheid waarvan men gelooft. Dit geloof wordt van tijd tot tijd op rituele wijze herbevestigd. Deze rituelen zijn sterk emotioneel geladen. Dit geloof is diep verankerd in de Nederlandse geschiedenis en deze verankering wordt nog versterkt door mythen. De functie ervan is zowel integrerend, legitimerend als identiteitverschaffend.

Op grond van dit alles kunnen we spreken van een publieke religie in Nederland. Deze is voor een groot deel impliciet. De grondwaarden zijn vaker vervat in de rituele gebeurtenissen en in de mythen dan dat zij expliciet genoemd worden. Ze eruit halen vergt vaak enige interpretatie.

Eén vraag is nu nog niet aan de orde geweest: die naar de dragers, maar deze vloeit bijna als vanzelf uit het voorafgaande voort. Aan de publieke religie wordt van tijd tot tijd uiting gegeven door hen

die betrokken zijn bij het politieke debat. Dit antwoord impliceert al de manier waarop we tegen de dragers aan dienen te kijken: het zijn geen dragers in de zin van voorvechters die overal waar het maar enigszins mogelijk is van de grondwaarden en hun geloof erin getuigenis afleggen. Dat is niet nodig, daarvoor is de consensus erover en de vanzelfsprekendheid ervan te groot. Het aanvragen van de publieke religie is eenvoudig een noodzakelijke voorwaarde om serieus genomen te worden in het Nederlandse politieke debat.

Concreet zijn de dragers dus in de eerste plaats de politici op ieder niveau, of zij die dat willen worden. Zij zullen van tijd tot tijd uiting geven aan hun geloof in de publieke religie. Het materiaal waarvan ze daarbij gebruik maken, wordt geleverd door een brede groep opinieleiders. Behalve politici maken daar journalisten, tv-commentatoren, schrijvers, historici en dergelijke deel van uit. Zij verwoorden en onderhouden met elkaar de doctrines en de mythologie. De grote massa identificeert zich, blijkens de geciteerde waardenonderzoeken, met de aldus geschapen en levend gehouden waarden.

De publieke religie fungeert in een pluralistische en zeer gedifferentieerde samenleving als een bindmiddel. De verschillende opvattingen worden dank zij deze grondwaarden met elkaar in overeenstemming gebracht. Dat betekent dat de publieke religie aan de ene kant zeer belangrijk is voor het gevoel van eenheid in zijn en streven van het Nederlandse volk, maar dat zij anderzijds wat schimmig is. Het gaat immers niet om de concrete opvattingen, maar om de zeer abstracte noemer waaronder deze ter wille van de eenheid van tijd tot tijd moet worden gebracht.

De differentiatie en het pluralisme impliceren bovendien dat de publieke religie slechts in één, zij het zeer belangrijke, sector functioneert. Tegenover de publieke sfeer staan andere, die voor de individuen belangrijker kunnen zijn, en die vaak ook religieus gekleurd zijn. Een groot deel van het leven speelt zich af op het werk en in de privé-sfeer. Het publieke leven is maar een deel, en vaak een betrekkelijk onbelangrijk deel, van het leven.<sup>21</sup> Het is een religieus gekleurde binding van mensen, voor zover ze zich Nederlander of Nederlandse voelen. Maar Nederlanderschap is een fragment van wat we zijn. We zijn misschien eerder huismoe-der of werknemer van een bedrijf. Ook in die omgevingen brengen we van tijd tot tijd de waarden waarin we geloven, welgemeend tot uitdrukking op de manier die dáár gangbaar is. De

waarden van de publieke religie zijn alleen relevant wanneer en voor zover we in het openbare debat geïnvolveerd zijn.

Wat we hier presenteren als waarden met een publiek-religieuze lading is dan ook gekoppeld aan een veel breder waardenpatroon, dat algemeen als burgerlijk omschreven wordt. Men kan het omschrijven als 'gehuwd zijn, kinderen hebben, voor je gezin leven, je beroep uitoefenen, maatschappelijke zekerheid bezitten, vooruitkomen in het leven en het financieel goed hebben', waaraan 'arbeidsethos, plichtsbetrachting en taakvervulling' kunnen worden toegevoegd.<sup>22</sup> Hieraan ten grondslag liggen andere, meer abstracte oriëntaties, zoals rationaliteit, gezinsindividualisme, nuchterheid, soberheid.<sup>23</sup> Het zijn waardenoriëntaties die ook al zijn opgemerkt door historici als Fruin en Huizinga en bijvoorbeeld door de socioloog Steinmetz.<sup>24</sup> Uit deze burgerlijke waardenoriëntatie vloeit voort dat men staat en natie vooral op een utilitaire manier beziet. Het Nederlandschap is belangrijk, de waarden vrijheid, gelijkheid en broederschap, die erin vervat zijn, zijn onweerlegbaar. Maar ze zijn niet de enige of de belangrijkste. Dit hoofdstuk gaat over publieke religiositeit. Het zou interessant zijn met soortgelijke maatstaven voor religiositeit als hier gebruikt, een beschouwing te wijden aan zoiets als privé-religiositeit,<sup>25</sup> en dan met name ook aan de gezinsreligiositeit. Zoals enkele waarden van de natie worden herbevestigd op rituele en emotionele wijze, omgeven door een mythologie en een beeld van het verleden, zo worden waarden die de eigenheid van een gezin uitmaken dat ook en wellicht op een indringender manier.

Hoe dit ook zij, het opgenomen zijn van de waarden van de publieke religie in een breder waardenpatroon betekent dat de waarden van de publieke religiositeit niet vanzelfsprekend de prioriteit hebben boven andere. Sterker nog: er zijn gronden om te menen dat deze waarden *dán* van belang zijn, indien ten minste aan één van de twee volgende voorwaarden is voldaan: óf de overige burgerlijke waarden zijn redelijk verwezenlijkt, óf de grondwaarden van de publieke religiositeit worden gezien als een middel tot het verwerkelijken van de burgerlijke waarden.

#### 4. Dynamiek en variaties in publieke religie

De status van de grondwaarden in de politieke en maatschappelijke discussie is een absolute: wie die waarden ontkent, plaatst zich in feite buiten de discussie. Maar dit wil niet zeggen dat deze grondwaarden onveranderlijk of altijd dezelfde zijn; integendeel, evenals de interpretaties veranderen die waarden zelf in samenhang met de veranderingen in de maatschappij. Deze veranderingen zijn in het voorgaande al aan de orde geweest. Hier gaan we daar iets systematischer op in, zij het ook dat de beschouwing door ruimtegebrek schematisch zal moeten blijven.

Hoe de veranderingen zich voltrekken kan het best begrepen worden tegen de achtergrond van het moderniseringsproces, van de overgang van de Nederlandse maatschappij van een koloniale handelsnatie naar een moderne industriestaat. Voor de kleine burgerlijke bovenlaag is deze overgang nog het gemakkelijkst. Waar zij belang heeft bij deze ontwikkeling en zich liberaal noemt, kan ze zich gemakkelijk met de leuzen van de Franse Revolutie identificeren door ze puur formeel op te vatten, al gaat dat wat moeilijk met 'broederschap'. Een formeel begrip is ook het enige wat erop zit, want de sociale afstand tussen de kleine, burgerlijke bovenlaag en de grote massa van het volk is in de negentiende eeuw nog zo groot dat een substantiële opvatting van maatschappelijke gelijkheid niet anders kon zijn dan een ongerijmdheid.<sup>26</sup>

De confessionelen staan afwijzend tegenover de leus 'vrijheid, gelijkheid en broederschap', die afkomstig is uit de Franse Revolutie, omdat deze onchristelijk, ja zelfs antichristelijk zou zijn. Zij zetten zich expressis verbis tegen de revolutie af: de antithese. Zij organiseren zich als zodanig, eerst de gereformeerde antirevolutionairen, later, in hun voetspoor, de katholieken. Achteraf kan deze organisatie gezien worden als de weg waarlangs de overgang van een lokalistische, traditionele instelling naar een nationaal en supranationaal referentiekader zich heeft voltrokken. De confessionelen houden vast aan traditionele waarden, maar trachten deze tot gelding te brengen met moderne middelen. Moderne organisaties, zoals politieke partijen en vakbonden en moderne massamedia, worden ingezet met het doel, het geestelijke erfgoed te behouden.<sup>27</sup> De confessionele zuilen die zo ontstaan, zijn pogingen om bepaalde nadelige effecten van de modernisering, zoals secularisering en individualisering, in te dam-

men. Maar deze pogingen maken moderne massa-organisaties noodzakelijk. Zo groeien uit traditionele settings langzamerhand instellingen op nationaal niveau, met handhaving van het traditionele gedachtengoed. Terwijl de modernisering zich aarzelend doorzet, groeien binnen de zuilen, parallel aan elkaar, instituties van de moderne maatschappij. Het is een modernisering in eigen kring. Het gedachtengoed groeit mee. Uit religieus-ethische begrippen als naastenliefde, verantwoordelijkheid en gelijkwaardigheid groeien langzamerhand religieus geïnspireerde politieke begrippen die lijken op die van de Franse Revolutie. Dit soort begrippen wordt zeer abstract gehouden, want ze moeten binnen de zuil alle maatschappelijke lagen aanspreken. Binnen de zuil staan ze in dienst van de consensusvorming die nodig is om de zuil bij elkaar te houden. In de nationale politieke arena blijken het begrippen die de pragmatische consensusvorming kunnen ondersteunen.

Wanneer, zoals Wierdsma aannemelijk heeft gemaakt, vrijheid, gelijkheid en broederschap de waarden zijn die uit de inaugurele redes als publieke religie naar voren komen, dan zijn dat dus voor de confessionelen ethische begrippen waaruit men bepaalde politieke consequenties trekt, en voor de liberalen puur formele begrippen. Maar het is ook de retoriek van hen die in het politieke debat participeren. De socialisten, die zich buiten dat debat gesloten voelen of zich bewust tegen het heersende debat teweerstellen, kunnen hierin niets anders zien dan ideologie (in de zin van: verhullende retoriek). Dit geldt aanvankelijk zeker voor de socialisten, die zich keer op keer uitputten in het demonstreren van de voosheid van de menslievendheid die men betuigt.<sup>28</sup> Deze afkeer van de politieke discussie als zodanig gaat gepaard met een revolutionair elan. Maar nadat dit in 1918 is stukgelopen op een operetteachtige coup poging, wordt het in het interbellum ingeruild voor een meer naar binnen gerichte levensbeschouwelijke oriëntatie. De socialisten gaan daardoor langzamerhand steeds meer zelf een zuil vormen en als zodanig krijgen ze gevestigde belangen, die in de politieke arena veiliggesteld moeten worden. Dat maakt het noodzakelijk op een aantal punten aan de consensusvorming deel te nemen. Door hun levensbeschouwelijke oriëntatie is het mogelijk die aansluiting te vinden. Naarmate de socialisten zich op grond hiervan in het politieke debat als partners geaccepteerd voelen, kan men zich meer identificeren met de pretenties van de staat, zoals die in de drie begrippen verwoord

zijn. Dat betekent dat men zijn eigen interpretaties erin legt, in plaats van ze er tegenover te stellen. Omgekeerd krijgen de begrippen van confessionele kant, zoals gezegd, naarmate de confessionelen langer aan de macht zijn en zich meer en meer met de moderne staat identificeren, steeds meer een politieke interpretatie. Het resultaat is dat na de Tweede Wereldoorlog de diverse interpretaties steeds meer op elkaar gaan lijken.

Daarmee is het verschil tussen de confessionele en de moderne grondwaarden in feite ongedaan gemaakt, op één punt na: de christelijke fundering. Maar deze is, gezien de levensbeschouwelijke neutraliteit van de staat, in principe een privé-zaak en dus binnen het kader van een betoog over publieke religie irrelevant. De liberalen, die de moderne kapitalistische staat als hun eigen uitvinding beschouwen, hebben daarin niettemin een minderheidspositie. Zij passen zich daarom pragmatisch aan om inloed op de macht te behouden. Het omschrijven van de leus 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' in enigerlei vorm is daarbij voor hen geen enkel probleem.

Dat nu juist de drie grondwaarden vrijheid, gelijkheid en broederschap in de publieke religie op de voorgrond komen, heeft te maken met de politieke agenda zoals die door de problemen en de machtsverhoudingen in de moderne tijd is gedictieerd. De agenda bepaalt het debat en in het debat groeit gaandeweg de consensus. Op die agenda stonden twee kwesties: de sociaal-economische ontwikkeling en de rol van de staat. Beide kwesties hingen samen. De debatten over de rol van de staat in het onderwijs waren het beginpunt geweest van de verzuiling. De sociale kwestie leidde ertoe dat nu de rol van de staat in de sociale zekerheid centraal kwam te staan. Er waren grofweg drie opties: de liberale, dat wil zeggen het behoud van de zogenaamde nachtwakersstaat, de confessionele, die uit was op de vestiging van een vorm van corporatisme, en de socialistische, die de staat wilde gebruiken als een instrument van verdelende rechtvaardigheid. In de drie opties gaat het steeds om een andere interpretatie en een andere prioritering van vrijheid, gelijkheid en broederschap. Dat betekent dat deze waarden impliciet of expliciet steeds aan de orde waren. Naarmate voor iedereen aanvaardbare oplossingen voor deze problemen in de verzorgingsstaat gestalte kregen, kreeg men meer en meer het gevoel dat men dezelfde grondwaarden nastreefde. Consensus over de grondwaarden en consensus over de inrichting van de samenleving gingen hand in hand.

Zo is de Nederlandse publieke religie ontstaan. Het was een langzaam proces, en daardoor moeilijk waarneembaar. Dat laatste wordt nog versterkt door het feit dat de grondwaarden zo vanzelfsprekend lijken.

Men heeft dus het gevoel dat er een waardenconsensus is, en daarom gaat het bij publieke religie. Dat gevoel wordt van tijd tot tijd uitgedragen. De betrekkelijkheid van dat gevoel blijkt, als de *interpretaties* van de grondwaarden blijken te verschillen.

Ook de verschillende interpretaties van de grondwaarden kan men slechts begrijpen tegen de achtergrond van het moeizame moderniseringsproces. De *confessionele* groeperingen verzetten zich aanvankelijk tegen een aantal verschijnselen waarmee deze overgang gepaard ging, zoals individualisering en schaalvergroting, omdat ze deze als *verschraling* en *verkilling* van de intermenselijke verhoudingen ervoeren. Vrijheid, gelijkheid en broederschap werden daarom niet als politieke, maar als *ethisch-religieuze* begrippen opgevat. Broederschap en barmhartigheid zijn alleen echt als men ook in staat is het te laten en als men er werkelijk offers voor moet brengen. Vrijheid is daarom verantwoordelijkheid die uit de mensen zelf komt. Gelijkheid is hier ook een ethisch begrip dat in de buurt komt van billijkheid: men moet twee mensen in dezelfde situatie op dezelfde wijze behandelen. Gelijkheid betekent geenszins principiële gelijkheid van alle groeperingen en posities in de samenleving.

De *liberalen* en de *socialisten* namen de consequenties van individualisering en schaalvergroting van de samenleving voor wat ze waren. Gelijkheid betekent voor hen dat ieder individu gelijk is. Het verschil is alleen dat het voor de liberalen gaat om gelijkheid aan de start en bij de socialisten om gelijkheid tijdens de race. Dat zou een race met handicaps moeten worden. Vrijheid betekent voor de liberalen vrijheid van belemmeringen in de zelfontplooiing, voor de socialisten vrijheid van gebrek. Broederschap betekent voor beiden grootschalige, onpersoonlijke re-allocaatie van middelen. Het verschil tussen beide stromingen zit in de mate waarin de middelen moeten worden herverdeeld en in de reden waarom. Voor de liberalen is het een gunst en een middel om maatschappelijke onrust tegen te gaan, voor de socialisten vloeit het voort uit de gelijkheidsidee.

De grondwaarden worden door verschillende politieke groeperingen dus verschillend geïnterpreteerd. Men doet dit in overeenstemming met de sociale positie die men zichzelf toeschrijft en de

belangen die men nastreeft. Bij socialisten en liberalen zijn die gekoppeld aan de moderne klassen; bij de christen-democraten is men aanvankelijk georiënteerd geweest op meer traditionele sociale verhoudingen.<sup>29</sup> De wetten die tot stand komen, berusten onder meer op compromissen in de interpretaties van de wetten. Dat is goed te illustreren aan de hand van het stelsel van sociale zekerheid. De achtergrond van het ontstaan van de vele uitvoeringsorganen van de sociale zekerheid is gelegen in de christen-democratische interpretatie van vrijheid en solidariteit. Vrijheid betekent daar ethische verantwoordelijkheid, solidariteit het uitoefenen daarvan in overeenstemming met het liefdesgebod van het evangelie. Men kan die verantwoordelijkheid en solidariteit niet uitbesteden aan zoiets onpersoonlijks als een moderne, gecentraliseerde bureaucratie. Dat de nationale overheid uiteindelijk de controle over die organen uitoefent en dat de Algemene Bijstandswet door de staat wordt uitgevoerd, zijn in zekere zin concessies aan de liberalen en de socialisten.<sup>30</sup>

Maar erg veel moeite kunnen de confessionelen met die concessie niet gehad hebben. Immers, naarmate zij langer de macht in de staat uitoefenen, vermindert vanzelfsprekend hun wantrouwen jegens de staat. Daardoor groeit ook de confessionele interpretatie van de grondwaarden dichter naar die van de anderen toe. Zij wordt moderner. De socialisten maken overigens een ontwikkeling door in de tegenovergestelde richting, mede doordat men zich tot een zuil ontwikkelt. In het christelijk geïnspireerde personalisme speelt persoonlijke verantwoordelijkheid een belangrijke rol. Zo groeit men naar elkaar toe. In de jaren vijftig van onze eeuw leidt deze waardenconsensus, samen met een keynesiaans optimisme ten aanzien van de economie, ertoe dat de noodzakelijke wederopbouw van het land niet door ideologische tegenstellingen wordt vertraagd.

De dynamiek van de publieke religie kan men concluderend wellicht zo omschrijven: in de loop van de ontwikkeling van de moderne verzorgingsstaat is er ten aanzien van de publieke waarden een verschuiving van dissensus en confrontatie in de richting van een consensus over de grondwaarden en een dissensus over de interpretatie daarvan.

## 5. Conclusie

Afsluitend kunnen we zeggen: er bestaat in Nederland een publieke religie. Zij is als religie te herkennen op sommige momenten, die vaak met het schenden ervan te maken hebben. De Tweede Wereldoorlog staat hierbij in het middelpunt.

Deze publieke religie speelt haar rol in het publieke debat en bepaalt wat daarin wel en niet gezegd kan worden. Dat we werklozen maar moeten laten verkommeren en dat mensen met afwijkende raskenmerken als minderwaardig moeten worden behandeld zijn bijvoorbeeld dingen die men niet kan zeggen zonder bij het hele politieke spectrum zeer grote verontwaardiging op te roepen.

Dat bepaalde dingen niet gezegd kunnen worden en dat andere dingen juist bevestigd moeten worden in het publieke debat, heeft vanzelfsprekend zijn repercussies op de maatregelen waarover men in dat debat beslist. Naast economische en sociale variabelen vormen de waarden van de publieke religie randvoorwaarden in de besluitvorming. Het debat, en dus de politieke onenigheid, betreft niet de waarden zelf, maar de interpretatie en de afweging van al deze randvoorwaarden te zamen. Als zodanig heeft de publieke religie zijn invloed. Zoals de economische toestand bepaalde ideële wenselijkheden in de weg staat, zo staan ook de waarden van de publieke religie het uitvoeren van bepaalde economische wenselijkheden in de weg.

## Noten

1. L. Laeyendecker, 'Publieke godsdienst in Nederland'. In: *De Sociologische Gids*, 1982, 29, p. 346-365.
2. Laeyendecker o.c.; idem, 'Publieke godsdienst en macht'. In: L. Laeyendecker, O. Schreuder (red.), *Religie en politiek*. Kok Agora, Kampen 1985, p. 150-174; M.B. ter Borg, 'Publieke religie als compromis'. In: L. Laeyendecker, O. Schreuder (red.), *Religie en politiek*. Kok Agora, Kampen 1985, p. 175-196; A.I. Wierdsma, 'Publieke godsdienst in Nederland: Consensus en conflicten rond de inhuldiging'. In: *Sociologisch Tijdschrift*, 1986, 13, p. 288-316; idem, 'Religie en politieke rituelen en symbolen in Nederland na 1813'. In: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 102, 1987, p. 177-194.
3. A. Felling, J. Peters, O. Schreuder, *Burgerlijk en onburgerlijk in Nederland*. Van Loghum Slaterus, Deventer 1983, p. 57v.

4. A. Felling, J. Peters, O. Schreuder, *Religion in Dutch Society* 85. Steinmetz Archive, Amsterdam 1986, p. 72v.
5. J.R. Searle, *Speech Acts*. Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 33v.
6. J.A.A. van Doorn, 'De riskante erosie van politieke zingeving'. In: H.P.M. Adriaansens (red.), *Zinproblemen in de moderne cultuur, afscheidsbundel, aangeboden aan Prof.Dr. L. Laeyendecker*. Lemma, Culemborg 1989, p. 25v.
7. R.N. Bellah, *The Broken Covenant*. New York 1975.
8. Laeyendecker, o.c., 1982, p. 356.
9. Idem, p. 358.
10. Wierdsma, o.c., 1986, p. 305v.
11. Idem, p. 294v.
12. Idem, p. 308.
13. Lijphart, Kruyt, Goddijn, geciteerd bij Laeyendecker, o.c., 1982, p. 354.
14. Ter Borg, o.c., 1985.
15. Felling, Peters, Schreuder, o.c., 1986, p. 73v.; idem, *Religion in Dutch Society* 85. Steinmetz Archive, Amsterdam 1987, p. 48v., 290v.
16. E.H. Kossmann, *De Lage Landen, 1780-1940*. Elsevier, Amsterdam 1979, p. 132, 306; Rijksmuseum, *Catalogus 'Het Vaderlandsch Gevoel'*, Amsterdam 1978, passim.
17. Ter Borg, o.c., 1985, p. 185v.
18. Handelingen van de Eerste Kamer, 1965-1966, p. 340.
19. Ter Borg, o.c., 1983, p. 187.
20. M.B. ter Borg, 'Het confessionalisme en de sociale zekerheid'. In: *Sociale Wetenschappen*, 1986, 29, p. 191-214.
21. R. Sennett, *The Fall of Public Man*. Vintage, New York 1974, p. 89v.
22. A. Felling, J. Peters, O. Schreuder, *Burgerlijk en onburgerlijk in Nederland*. Van Loghum Slaterus, Deventer 1983, p. 190.
23. Vgl. *ibid.*, p. 36v.
24. B. van Heerikhuizen, 'Het Nederlandse volkskarakter'. In: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 6, 1980, p. 643-675, 645v.
25. T. Luckmann, *The Invisible Religion*. Macmillan, London/New York 1967; zie ook de bijdrage van Hijmans en Hilhorst in deze bundel.
26. Vgl. I.J. Brugmans, *Stapvoets voorwaarts*. Fibula/Van Dishoeck, Haarlem 1970, p. 8v.
27. M.B. ter Borg, o.c., 1986, p. 198v.
28. M.B. ter Borg, 'Op zoek naar de ideologie van de verzorgingsstaat'. In: *Filosofie en Praktijk*, 6, 1985, p. 66-79, 72.
29. Ter Borg, *ibid.*, passim.
30. Ter Borg, *ibid.*, p. 75.

---

## Personalia

---

*M.B. ter Borg* (1946) studeerde af in de sociologie en de filosofie aan de Universiteit van Amsterdam en promoveerde te Leiden op het proefschrift *Nihilisme en de Franse sociologische traditie*. Hij is thans werkzaam als godsdienstsocioloog aan de Theologische Faculteit te Leiden.

*G. Dekker* (1931) studeerde economische en sociale wetenschappen en promoveerde in de sociale wetenschappen aan de Vrije Universiteit. Was directeur van het Gereformeerd Sociologisch Instituut, werkte enige jaren in een kerkelijke functie en is sinds 1970 werkzaam aan de Vrije Universiteit, thans als hoogleraar godsdienstsociologie.

*E. Hijmans* (1953) studeerde sociologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Zij verrichtte daarna onderzoek bij diverse projecten van de universiteiten van Nijmegen, Utrecht en Tilburg, onder andere op het gebied van de onderwijssociologie, methoden van onderzoek, urbane sociologie en medische sociologie. Thans is zij werkzaam aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht op het NWO-project: Hedendaagse vormen van (godsdienstige) zingeving.

*H.W.A. Hilhorst* (1946) studeerde sociologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Van 1973-1982 was hij aldaar wetenschappelijk medewerker en onderzoeker bij de vakgroep cultuursociologie. Van 1980-1984 doceerde hij algemene en theoretische sociologie aan de Landbouwniversiteit te Wageningen. Sinds 1984 is hij gewoon hoogleraar godsdienstsociologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Hij is gespecialiseerd in de theoretische sociologie en de godsdienstsociologie met een specifieke belangstelling voor interpretatieve sociologie.

*L. Laeyendecker* (1930) studeerde filosofie en theologie bij de Augustijnen en daarna van 1958-1964 sociale wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam. Hij promoveerde in 1967 op het proefschrift *Religie en*