Universiteit Leiden
The Netherlands

Het geloof der goddelozen

Borg, M.B. ter

Citation
Borg, M. B. ter. (1996). *Het geloof der goddelozen*. Ten Have, Baarn. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/10186

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/10186

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

Het geloof der goddelozen

Meerten B. ter Borg

Het geloof der goddelozen

essays

Ten Have / Baarn

© 1996 Uitgeverij Ten Have b.v., Baarn
Ontwerp omslag: Harm Meijer
Verspreiding in België: Uitgeverij Westland n.v., Schoten

ISBN 90 259 4643 7

Behoudens uitzondering door de Wet gesteld mag zonder schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n) op het auteursrecht, c.q. de uitgeefster van deze uitgave, door de rechthebbende(n) gemachtigd namens hem (hen) op te treden, niets uit deze uitgave worden verveelvouldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking.
De uitgeefster is met uitsluiting van ieder ander gerechtigd door derden verschuldigde vergoedingen voor kopiëren als bedoeld in artikel 17 lid 2 Auteurswet 1912 en in het K.B. van 20 juni 1974 (Stb. 351) ex artikel 16b Auteurswet 1912 te innen en/of daartoe in en buiten rechte op te treden.

voor Irene en Berend

Inhoudsopgave

Voorwoord 9
Ten geleide 11
Inleiding 13

ZIN EN RELIGIE
1. Wat is religie? 17
2. Wat is zingeving? 27
3. Voetbal: oorlog of religie? 39
4. De mythe van alledag 47
5. De democratisering van de zingeving 59
6. De toekomst van religie 67

HET EINDE
7. De dood als kijkspel 79
8. Professionele hulp bij zelfdoding 85
9. De herontdekking van het tragische 93

KUNST
10. De dageraad van de Gouden Eeuw 103
11. Puvis de Chavannes en de golven aan het strand 109
12. Van Gogh als heilige 115
13. Bonnard en het vormen van de werkelijkheid 121
14. Mondriaan, Mondriaan, Warhol 127

POLITIEK
15. Publieke religie in Nederland 135

Verantwoording 157

Voorwoord

In dit boek is een aantal essays gebundeld, waarvan de meeste in een eerdere versie zijn verschenen in het katern 'Letter & Geest' van het dagblad *Trouw*. De meeste zijn grondig aangepast, veranderd, in elkaar geschoven. Een enkel essay is geplunderd om zich daarna te mogen voegen bij weer enkele andere: in de prullenbak.

Alle essays zijn voorzien van wat in een krant niet mogelijk was: noten met bronvermeldingen en terzijdes. Terwille van de leesbaarheid heb ik ze niet in, niet onder, maar achter elk essay geplaatst.

Ik dank de redacteuren van 'Letter & Geest', Jaap de Berg, Leonie Breebaart, Peter Henk Steenhuis en niet in de laatste plaats Jaffe Vink voor hun aanmoedigingen bij mijn werk.

Natuurlijk bedank ik vooral Marlies, die mij niet alleen heeft aangemoedigd, maar mij ook, zoals gewoonlijk, met haar gevreesde rode potlood voor veel uitglijders heeft behoed en van wie ik veel suggesties heb overgenomen.

De mooiste discussies over de onderwerpen waar dit boek over gaat had ik met mijn beide kinderen. Daarom draag ik dit boek aan hen op.

Meerten B. ter Borg,
zomer 1995

Ten geleide

Ik schrijf vrolijk over wereldbeeld, zingeving en religie in een goddeloze tijd.

Ik doe dat als socioloog. Sociologie is een menswetenschap. Wetenschappelijke uitspraken moeten in principe voor wetenschappers controleerbaar zijn. Menswetenschappelijke uitspraken moeten in principe voor alle mensen controleerbaar zijn. Dat is, omdat de menswetenschappen niet in de eerste plaats dienen om de kennis van mensen en groepen mensen te vergroten, maar om de zélfkennis te vergroten. Dat wordt nogal eens uit het oog verloren. Veel menswetenschappers werken voor andere wetenschappers of voor ambtenaren, die er beleidsbeslissingen op baseren. Daar is op zichzelf niets mis mee, tenzij de menswetenschappen daartoe beperkt worden.

Ik vind dat het werk van menswetenschappers voor geïnteresseerde leken leesbaar moet zijn, al was het maar om discussies te stimuleren.

De essays die ik hier heb gebundeld, zijn onafhankelijk van elkaar te begrijpen. Dat heeft tot gevolg dat er hier en daar wat overlappingen zijn.

Een bepaalde volgorde bij het lezen is dan ook niet noodzakelijk. Dat neemt overigens niet weg dat de door mij aangebrachte rangschikking van de essays volgens mij het beste gevolgd kan worden. Niettemin: als een essay u verveelt, kunt u het rustig laten voor wat het is en aan een volgend beginnen.

Ik heb de essays onderverdeeld in vier afdelingen.

In de eerste zet ik mijn theoretische positie uiteen met betrekking tot religie en zingeving. Het is in deze afdeling dat de volgorde die ik heb gekozen nog het meest dwingend is.

In de tweede afdeling pas ik mijn manier van denken toe op wat mijn speciale belangstelling heeft: de manier waarop men in de westerse samenleving tegenover de dood staat. De volgorde

van de essays is hier volstrekt willekeurig.

In de derde afdeling pas ik mijn manier van denken toe op wat mijn liefde heeft: de schilderkunst.

In de laatste afdeling, onder de titel politiek, vindt u een artikel dat al eerder is verschenen in een wetenschappelijke publikatie, maar dat zozeer bij het thema van dit boek past, dat ik het niet weg wil laten.

Inleiding

De westerse samenleving onderscheidt zich van alle andere door haar geweldige openheid. Daarbij is de religie meer en meer een overwonnen zaak geworden. Wie nog ergens in gelooft, doet dat in de privé-sfeer. De gewetensvrijheid en de grote tolerantie leiden tot een zo groot pluralisme, dat dat in de postmoderne samenleving een probleem begint te worden.

Dit is, zo kort mogelijk geformuleerd, het zelfbeeld van de westerse beschaving. Het is een minimale omschrijving: wat men ook van de westerse samenleving vindt, in de meeste gevallen komen deze elementen erin voor. We komen ze overal tegen, met allerlei nuances en onder woorden gebracht in uiteenlopende stemmingen: van pessimistisch tot euforisch. Het is een zelfbeeld dat voortkomt uit de Verlichting.

Over dit zelfbeeld gaat deze verzameling essays. Of beter geformuleerd: ze stelt het ter discussie. Is religie een overwonnen zaak? Wat is de aard van onze goddeloosheid? Zijn wij meer en meer aan het verworden tot een collectiviteit van goddelozen? Zo ja, is dat erg? Is het zo dat we nergens meer in geloven? Of komt er voor God van alles in de plaats en is het veeleer een probleem dat we juist wél in van alles geloven? Hebben we een gemeenschappelijk zingevingssysteem of juist niet? Zo niet, is het mogelijk om als samenleving zonder gemeenschappelijk zingevingskader te overleven? Wat is geloven? Wat is gemeenschappelijke zingeving en wat is religie eigenlijk?

Dit is de thematiek van mijn essays. Die is zwaarwichtig, ik geef het toe. De pretenties die ik heb bij het behandelen van deze loodzware problemen zijn echter bescheiden: ik doe het door middel van essays, dat wil zeggen: probeersels. Die bescheidenheid dient er niet alleen voor om me al op voorhand in te dekken tegen kritiek. Ik constateer vaak een huivering om over dit soort 'Grote Onderwerpen' te praten. Dat komt omdat we de neiging

hebben aan deze 'Zware Zaken' te zwaar te tillen. Het bekende: *waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen* van Wittgenstein kan echter evenzeer leiden tot zwijgen als tot zoeken naar manieren waarop men wél kan spreken. Op een lichtere wijze. Ik zoek het hier in het essay, het probeersel.

Dus schrijf ik vrolijk over wereldbeeld, zingeving en religie in een goddeloze tijd.

ZIN EN RELIGIE

1. Wat is religie?

Wat is religie? Mogen we van zoiets als voetbal zeggen dat het religie kan zijn, of maken we ons dan schuldig aan een flauwe truc?

In de jaren zestig werd in het roemruchte satirische programma *Zo is het toevallig ook nog eens een keer* televisie de nieuwe religie genoemd. Het liep uit op een geweldige rel[1]. Hoe die rel destijds in elkaar zat, is niet zo gemakkelijk te reconstrueren. Maar de woede betrof hier toch in de eerste plaats het feit dat men zich vergrepen had aan bijbelteksten en niet zozeer de vergelijking van t.v. met religie. Dat laatste werd door nogal wat gelovigen herkend. Verwonderlijk is dat niet. Het spoort immers aardig met sommige christelijke analyses van afgodendienst. De satirici van *Zo is het...* hadden wel degelijk iets te pakken, zo werd ook in christelijke kring wel erkend. Dat is trouwens het kenmerk van satire: op een schokkend-grappige wijze een aspect van de waarheid belichten. De stelling dat televisie de nieuwe religie is, wordt dan ook al lange tijd door respectabele wetenschappers verdedigd, van wie in Nederland Peter Hofstede de meest welsprekende is.

Op grond waarvan is dit soort analyses serieus te nemen? Die vraag klemt des te meer, omdat er nog zoveel andere zaken religie worden genoemd. Voetbal bijvoorbeeld. 'Mensen hebben een god of een afgod' – deze prachtige uitspraak schijnt van Luther te zijn. In onze tijd gebruiken eersterangs denkers hem als motto voor hun boeken[2]. Maar de vraag is of een dergelijke zin nog is te gebruiken in een tijd waarin de secularisatie voortgaat. Woorden als 'god' en 'afgod' worden in zo'n situatie vanzelfsprekend metaforen[3]: is daarmee ook het woord 'religie' hooguit een metafoor geworden? Ik meen van niet en ik zal mijn standpunt trachten te beredeneren.

Geneigdheid tot religie is mijns inziens een onvervreemdbare eigenschap van de mens. De mens is een religieus dier, een *ani-*

mal religiosum. De term is van de Duitse godsdienstsocioloog Thomas Luckmann[4]. Ik meen dat de mens een religieus dier is omdat hij onzeker in de wereld staat en dat gevoel van onzekerheid tot zwijgen moet zien te brengen om te kunnen functioneren.

Dieren, en dus ook mensen, moeten zich oriënteren in de werkelijkheid om hen heen om te kunnen overleven, en daarbij moeten ze hun leven op een bepaalde manier vorm geven. Andere dieren krijgen de aanwijzingen daarvoor goeddeels mee met hun erfelijke materiaal. Hun *know-how* is voor een groot deel aangeboren. Bij mensen is dat in veel mindere mate het geval. Zij moeten door schade en schande leren hoe de werkelijkheid in elkaar zit en hoe je het beste kunt leven. Ze moeten daarvoor zelfs nog een begrippenapparaat ontwikkelen. We zullen dat begrippenapparaat hun *wereldbeeld* noemen. Daarin zit hun interpretatie van de werkelijkheid, en dus ook hun verklaringsschema's, hun waarden, hun normen, hun aspiraties, hun hoop en hun vrees. Ze gaan in hun wereldbeeld verder dan alleen *know how*. Ze vragen ook nog naar het waarom en waartoe. *Know why*. Zingeving maakt dus altijd deel uit van deze wereldbeelden.

Mensen zijn niet in staat om als individu een dergelijk wereldbeeld te ontwikkelen. Ze doen dat met elkaar in de loop van een vele eeuwen omvattend interactieproces. Langzaam maar zeker zijn daarin die wereldbeelden ontstaan en steeds maar weer aangepast. Van dit historische karakter draagt ieder wereldbeeld zijn sporen. Het is, in een beeld van René Descartes, als een stad die organisch is gegroeid, met vele wijken van een uiteenlopend karakter, gebonden aan hun plaats en aan de tijd waarin ze ontstonden. Het lijkt voor een deel van tegenstrijdigheden en toevalligheden aan elkaar te hangen[5].

Door de binding aan plaats en tijd ontstond in de loop van de evolutie ook nog een veelheid van wereldbeelden. Vele daarvan zijn geanalyseerd, benoemd, en in typologieën ondergebracht[6]. Zo kennen we bijvoorbeeld animistische wereldbeelden. Alle dingen worden gezien als bezield. Dan is de wereld te begrijpen uit de goede of kwade bedoelingen van de dingen, die eventueel bondgenootschappen sluiten met bepaalde gelijkgezinde mensen. We kennen ook polytheïstische wereldbeelden. Die werelden zitten vol met goden: familiegoden, stadsgoden, riviergoden. Zo is de grillige werkelijkheid te begrijpen als een strijd van

de goden. Maar je kunt de werkelijkheid ook begrijpen als materie die is onderworpen aan blinde natuurwetten. Dat is de dominante manier waarop er in onze samenleving naar de werkelijkheid wordt gekeken met ons moderne, verwetenschappelijkte wereldbeeld.

Mensen overleven, zo goed en zo kwaad als het gaat, bij de gratie van hun begrip van de werkelijkheid. Als zou blijken dat hun wereldbeeld wezenlijk niet klopt, dan verliest de wereld voor hen haar begrijpelijkheid en verandert zij in een angstwekkende chaos. Overal loert de dood, alleen je weet niet waar. Dat besef werkt verlammend en kan daarom zelf ook al levensbedreigend zijn. Vandaar dat het wereldbeeld niet mag falen en dat we zelfs liever niet op het idee komen dat dat zou kunnen.

Maar ieder wereldbeeld is een rommeltje, want het is mensenwerk, ook al is het collectief mensenwerk. Mensen zijn feilbaar en eindig en ze weten dit. De kleinheid, de miezerigheid, de feilbaarheid van de mensen maakt deel uit van de dagelijkse ervaring. Deze feilbaarheid strekt zich in principe tot alles uit, tot en met het wereldbeeld bij de gratie waarvan zij leven. Om niet verlamd te worden door de angst en de wanhoop, moeten mensen daarom het gevoel hebben dat ze verbonden zijn met iets dat groter is dan zijzelf, dat hen overstijgt en zo de geldigheid van hun know-how, van hun manier van leven, van hun waarden en normen en aspiraties sanctioneert, dwars tegen de menselijke feilbaarheid in.

Van tijd tot tijd moeten mensen aan die verbondenheid herinnerd worden. Het gevoel dat hun wereldbeeld zich aan hun eigen eindigheid en feilbaarheid onttrekt doordat het iets hogers, iets *bovenmenselijks* heeft, moet levend gehouden worden[7].

Dit is religie: het onttrekken van wat dan ook aan de menselijke eindigheid door het een status van bovenmenselijkheid te geven[8].

Dit is mijn religiedefinitie. Nu definiëren we altijd met een doel of een bedoeling. Dus: wat zit hierachter? Wat is de bedoeling van een dergelijke definitie? De bedoeling is religie niet te onderzoeken als een toevallig aanwezige organisatie of een toevallig aanwezige verzameling doctrines, maar als een consequentie van het wezen van de mens. Mensen kunnen verder kijken dan andere dieren. Dat is een lust: de mens wordt zelf schepper; en het is een last: de mens heeft weet van zijn beperktheden. De

lust wordt ingezet om de last te kunnen dragen. Men schept wereldbeelden, zingevingssystemen, en kan deze eventueel ook nog op de een of andere manier een bovenmenselijke status geven. Dat is dan religie.

De definitie verschilt van de gebruikelijke definitie, in die zin dat zij zich niet oriënteert op de een of andere reeds geïnstitutionaliseerde vorm van religie (zoals het christendom of Hare Krishna).

Nu kennen we in de godsdienstwetenschappen grofweg twee soorten definities: de substantiële en de functionele. Definities van de eerste soort zeggen wat religie *is*; definities van de tweede soort wat religie *doet*. In beide gevallen heeft men hierbij één of meer bekende religies in het achterhoofd en deze brengen bepaalde beperkingen en eigenaardigheden met zich mee. Wanneer je bijvoorbeeld in een substantiële definitie het bovennatuurlijke als criterium voor religie neemt, dan neem je de beperkingen mee van de onderscheiding van natuurlijk en bovennatuurlijk, die de doorsnee westerse intellectueel heel vanzelfsprekend vindt, maar die al problematisch wordt bij de eerste de beste astroloog.

Functionele definities hebben het bezwaar dat je alles religie kunt noemen wat functies vervult die elders of vroeger door de een of andere religie werden vervuld. Er zijn bijvoorbeeld religies die de samenleving integreren, en op grond hiervan noemt men dan alles wat de samenleving integreert religie.

Bij het bovenmenselijke als criterium binnen de religiedefinitie hebben we een substantieel criterium, dat voortvloeit uit een functie die inherent is aan het wezen van de mens. Het is de functie van het zekerstellen. Het gaat om het niet onderhavig willen zijn aan het menselijke, omdat het menselijke vaak *al te menselijk* is, namelijk *feilbaar*. Het menselijke moet daarom overstegen worden met behulp van iets dat meer is dan de mens, van iets voorbij het menselijk falen.

Alles *kan* religieus zijn; niets hoeft het te zijn. Televisie en voetbal en popsterren en muziek en politiek. Het kan allemaal religieus zijn, volgens deze definitie, als het maar die meerwaarde van bovenmenselijkheid heeft.

Dit bovenmenselijke kan uitgedrukt zijn op allerlei manieren. Het eenduidigste is het, wanneer dit expliciet gebeurt: in taal.

Maar heel vaak is het meer impliciet en wordt het voor onderzoekers een kwestie van interpreteren. De interpretaties moeten

dan in een geheel geplaatst worden om plausibel te kunnen zijn. En verder dan plausibele interpretaties komt men niet. Het gaat hier ook nog om een religieus geloof, dat door zijn aanhangers in ieder geval niet als zodanig wordt ervaren. Om het met een antropologische vakterm aan te duiden: dit is een *etic* manier van analyseren. Of, om het in sociologisch jargon te vatten: we moeten het bestuderen vanuit een zij-perspectief[9]. De onderzoeker noemt het religie; de onderzochte is zich van zijn eigen religiositeit lang niet altijd bewust.

Naast het geloof – expliciet of impliciet – is er de *ervaring* van het bovenmenselijke. (Meestal hebben we overigens te maken met mengvormen van geloof en ervaring.) Dit is de zuiver emotionele kant van religie. Ik zou hier willen spreken van charismatische ervaringen. Men voelt schroom en ontzag[10]. Deze ervaringen kunnen zich op heel uiteenlopende manieren voordoen. Het kan spontaan en onverwacht, maar het kan ook georganiseerd en geïnstitutionaliseerd. Het kan in een collectieve roes en in een individuele extase. Deze gevoelens kunnen betrekking hebben op een transcendente God, maar bijvoorbeeld ook op allerlei concrete mensen zoals politieke leiders of popsterren.

Men moet onderscheid maken tussen *religie* en *een religie*. *Religie* is de kern: datgene wat iets tot religie maakt; het is het verlenen van de bovenmenselijke status. *Een religie* is een heel stelsel van noties waarin dit religieuze is vervat. Het christendom is een religie (of, als men wil: een verzameling religies[11]). Wanneer men nu zegt dat voetbal of televisie religie is, dan heeft men daarmee niet gezegd dat het *een* religie is. Men heeft eigenlijk alleen maar gezegd dat voetbal door bepaalde aanhangers als iets wordt beschouwd dat boven het menselijke uitgaat. Als we dus teruggaan naar de vraag van het begin – is het zinnig om van een televisiereligie te spreken? – luidt het antwoord: nee, want er is geen sprake van een stelsel. Televisie is in onze tijd niet *de* vervanging van *de* religie. Maar het *kan* voor sommige mensen religie zijn.

Hoe men zich dit bovenmenselijke voorstelt, wat men er allemaal aan vastknoopt: dat is wat vormen van religie van elkaar onderscheidt. Het is ook wat de religies van elkaar onderscheidt.

Maar is dit allemaal niet veel te ingewikkeld? Kunnen we ons niet bepalen tot wat gewoonlijk onder religie wordt verstaan?

Nee, dat kan niet, want iedereen verstaat er iets anders onder. Daarom ontkomen godsdienstwetenschappers er niet aan religie te definiëren.

De voornaamste winst van de door mij voorgestelde definitie is, zoals gezegd, dat religie van iets toevalligs wordt tot iets dat eigen is aan de mens. De religie, zoals wij die kennen, is een verschijningsvorm van deze algemene menselijke behoefte.

Het heeft ook het voordeel dat allerlei gekkigheid waarom gelachen wordt, waarover badinerend en schouderophalend wordt gesproken in termen als 'de mensen willen bedrogen worden', een plaats kan krijgen en begrijpelijk wordt. Het zijn ook manifestaties van diezelfde behoefte, zij het minder geïnstitutionaliseerd, minder gebruikelijk.

Met dit begrip van religie wordt ook het proces van secularisering begrijpelijker. We zijn niet de enige cultuur in de wereld waarin religie bezig is af te sterven. Misschien sterft de religie wel, maar daarmee is het nog allerminst zeker dat ook religie sterft. Met de ontwikkeling van religie is in onze samenleving van alles aan de hand: het is ten dele geprivatiseerd; het is gepluraliseerd; het is binnenwereldlijk(er) geworden. Maar religie verdwijnt niet, althans niet op het moment dat ik dit schrijf.

Als dit zo is, als religie deel uitmaakt van het wezen van de mens, dan kan dat door een bepaalde historische ontwikkeling, zoals de secularisatie, niet op stel en sprong veranderen. Bepaalde vormen van religie kunnen wel binnen een aantal decennia verdwijnen, religie zelf niet. Als we aan die vormen van religie zozeer gewend zijn geraakt dat we ze zijn gaan vereenzelvigen met religie als zodanig, dan kan het wel *lijken* of religie uit de samenleving verdwijnt. Maar in dat geval is er sprake van gezichtsbedrog[12].

De vorm die religie krijgt, varieert met de samenleving waarvan zij onlosmakelijk deel uitmaakt, want deze vorm is in een bepaalde maatschappij, in interacties tussen concrete mensen, ontstaan en levend gehouden. In de moderne samenleving wordt religie meer binnenwereldlijk en materialistisch. Religie wordt in onze tijd ook steeds pluralistischer en individualistischer.

Mede door het pluralisme en de individualisering *kan* tegenwoordig alles religieus zijn. Met de nadruk op: kan. Laten we als voorbeeld toch maar weer voetbal nemen. Voor de meeste mensen in Nederland is het een verzetje, een beetje opwinding, een

gespreksonderwerp. Voor sommige mensen is het meer: het structureert hun leven. Maar daarmee is het nog niet religieus van aard.

Religieus wordt het pas, als voetbal voor hen iets is dat hen van tijd tot tijd aan de kleinheid, de miezerigheid, de vergankelijkheid, de eindigheid van het leven onttrekt en hun het gevoel geeft dat ze in een wereld opgenomen zijn die het alledaagse te boven gaat.

Voor sommige mensen is dit heel vaak het geval. In Nederland zijn dit er niet zovelen. Voor veel mensen is het heel af en toe het geval. Dit blijkt bijvoorbeeld als er een kampioenschap is behaald en de mensen bij honderdduizenden in een solidariserende roes samenstromen in het centrum van de stad.

De pluralisering betekent ook dat mensen dit soort religieuze gevoelens bij zeer uiteenlopende gelegenheden kunnen hebben. Mensen worden af en toe gegrepen door een gevoel dat er iets bovenmenselijks aan de hand is, nu eens door dit, dan weer door dat. Religie is even veelvormig geworden als de samenleving zelf.

Alles kan religie zijn, niets hoeft religie te zijn. Religieuze lading van wat dan ook is een mogelijkheid. Die mogelijkheid bestaat dankzij het feit dat de mens een religieus dier is. Hij heeft behoefte aan een bovenmenselijke verankering van zijn wereldbeeld.

Nu bestaat het misverstand dat het karakteriseren van de mens als religieus dier, als *animal religiosum*, inhoudt dat ieder mens altijd wel aan iets betekenissen toekent die religieus zijn[13]. Maar dat lijkt mij niet noodzakelijk het geval. Religiositeit is naar mijn idee een neiging of een behoefte: mensen willen de zekerheid van het bovenmenselijke omdat ze in staat zijn aan alles te twijfelen. Maar mensen verschillen ook hierin van dieren dat ze ervoor kunnen kiezen een behoefte niet te bevredigen. Ze kunnen, met andere woorden, afzien van religie. Vele mensen beweren dat ze dat doen en dat ze daarin geslaagd zijn. Ik ben niet altijd meteen geneigd ze op hun woord te geloven.

Religie als verweer tegen de eindigheid: zo dient zij naar mijn stellige overtuiging opgevat te worden[14]. Als godsdienstsocioloog ben ik daarbij vooral geïnteresseerd in de verschillende manieren waarop dit zich manifesteert in de samenleving.

Bij deze manier van bestuderen van religie gaat het dus niet om de inhoud en de waarheid. En ook de vraag of het om een

ware god gaat of om een valse god, een afgod, blijft buiten beschouwing. Het gaat om het bestuderen van de manier waarop mensen zich de angst van het lijf houden door middel van iets dat hen als individuen te boven gaat.

Misschien is deze manier van kijken voor sommigen pijnlijk. Het kan pijnlijk zijn voor gelovigen. Ze moeten al toezien dat hun geloof en hun god worden verdrongen door wat ze als afgoderij beschouwen. Ze moeten, als ze mijn verhalen lezen, ook nog accepteren dat deze 'afgoderij' als gelijkwaardig wordt afgeschilderd, omdat de socioloog geen oordeel wil vellen over inhoud en waarheid van het geloof.

Maar het is misschien nog pijnlijker voor sommige atheïsten, die menen dat onze beschaving een peil heeft bereikt waarop religie voorgoed overwonnen is, bijvoorbeeld door de rede of de humaniteit.

Dat neemt niet weg dat dit concept van religie als analytisch instrument nuttig is, voor gelovigen en ongelovigen. Voor de ware gelovigen die willen bekeren, is het van belang een veelzijdige analyse te hebben van de concurrentie. Daarmee weten ze waar aanknopingspunten zouden kunnen liggen voor wat zij willen bereiken. Voor het soort ongelovigen dat er prat op gaat zonder illusies te kunnen leven, moet het toch bevrijdend werken dat er wéér een illusie is doorgeprikt: de illusie van een samenleving zonder religie.

Maar of het nu pijnlijk is of nuttig, het gaat hier in ieder geval om een aspect van het menselijk gedrag dat in onze samenleving en in de menswetenschappen stelselmatig wordt onderschat. Heel vaak is het verkrijgen van existentiële zekerheid een belangrijk aspect van het menselijk handelen. Dat kan in zijn vele hoedanigheden – extreem en ingetogen, afschuwelijk en hartverwarmend – geanalyseerd worden aan de hand van tamelijk banale gebeurtenissen, zoals het gedoe rond een voetbalwedstrijd.

Noten

1. H. Daudt en B. H. Sijes, 1966, *Beeldreligie, een kritische beschouwing naar aanleiding van reacties op de derde uitzending van Zo is het...*, Amsterdam: Polak en Van Gennep.
2. Onder anderen de filosoof Max Scheler en de literatuurtheoreticus René Girard.
3. Bijvoorbeeld bij Max Weber, die met de 'strijd der goden' die hij in de

moderne tijd ontwaart, in feite een strijd tussen waardenstelsels bedoelt. Hetzelfde kan gezegd worden van Nietzsche. 'God' betekent bij hem zowel 'god' in de traditionele zin, als ook een metafysisch stelsel met een absoluutheidspretentie.

4. Th. Luckmann, 1967, *The Invisible Religion*, New York: MacMillan. Ik heb deze gedachte op een ietwat andere manier uitgewerkt in mijn boeken *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn, Ten Have (1991) en *De dood als het einde*, idem (1993). Wat ik hier presenteer is een herhaling en een nadere uitwerking van wat ik daar beweer.
5. R. Descartes, 1953 (1637), *Discours de la Méthode*, deel 2, Paris: Édition Pleiade, 133. Descartes vindt dit een bezwaar. Hij houdt meer van steden, die in één keer, vanuit een centrale gedachte ontworpen zijn. Maar de wereldbeelden zijn geëvolueerd, en wat dat betreft lijken ze wel iets op de evolutie van het menselijke brein (vgl. Piet Vroon, 1992, *Wolfsklem – De evolutie van het menselijk gedrag*, Baarn: Ambo, 88vv. Conservatieve denkers menen dat juist het geleidelijke ontstaan van het wereldbeeld de waarde en de wijsheid ervan uitmaken. Alles is eeuwenlang getest en alleen het goede is behouden, zo menen zij. Vgl. R. Nisbet, 1973, *The Social Philosophers*, London: Heinemann, 407v.
6. Dat is al in de 18de eeuw begonnen met een evolutionistische typologie van Condorcet; beroemder is die van Auguste Comte uit het begin van de 19de eeuw. Bezwaar tegen het evolutionistische karakter van deze typologieën is het etnocentrische karakter ervan. Het laatste, meest sophisticated stadium is het onze. Dat geldt ook voor de invloedrijke evolutionistische typologie van R.N. Bellah, 1964, 'Religious Evolution', in: *American Sociological Review*, 29, 358-374.
7. Het is wel aardig om in dit verband nog even terug te komen op de beeldspraak van de rationalist Descartes: Hij opteerde voor een beeld van de werkelijkheid dat vanuit één principe (het rationalisme) was opgebouwd. De garantie voor de juistheid van dit principe lag bij God.
8. Voor het rechtvaardigen van deze religiedefinitie verwijs ik naar mijn boek *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have (1991), waarin overigens vooral de emotionele kant van religie beschreven wordt. Het bovenmenselijke als criterium heeft een aantal voordelen boven het bovenwereldlijke. Het bespaart je een onderzoek naar het wereldbeeld van je respondent. Binnenwereldlijke religie behoort tot de mogelijkheden. Het proces van verbinnenwereldlijking kan op deze wijze begrepen worden.
9. Er bestaan tal van interessante analyses van deze impliciete vormen van religiositeit. Men kan bijvoorbeeld denken aan Roland Barthes, 1957, *Mythologies*, Paris: Seuil, en diens interpretaties van de Citroën DS. Hier leren we tegelijkertijd hoe verhelderend dit soort analyses kan zijn, en hoezeer dit soort analyses vraagt om intellectuele discipline, ten einde allerlei wilde ontsporingen te voorkomen.
10. M.B. ter Borg, 1991, *o.c.*, 87v.
11. Hier lijkt zich een taalkundig probleem voor te doen: het onderscheid tussen *een religie* en *religie* valt weg bij de meervoudsvorm. Maar het is schijn: religie heeft geen meervoud.
12. Zie mijn essay 'De toekomst van religie' in deze bundel; zie ook mijn artikel 'Secularisatie als gezichtsbedrog' in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 48/1, 12-21 (1994).
13. Dit lijkt mij inderdaad de consequentie van het denken van Luckmann. Hierin verschil ik van hem. Hem wordt verweten dat hij met de term

animal religiosum alle mensen religieus noemt, en dat het dus niet meer mogelijk is onderscheid aan te brengen. Dat is niet juist. Het gaat hier om een antropologische categorie: andere dieren zijn niet religieus. Mijn verwijt aan het begrip van Luckmann is dat hij een menselijke behoefte verwart met de vervulling ervan. Mijn positie wordt wel vereenzelvigd met die van Luckmann, bijvoorbeeld door de heer Paul Cliteur, voorzitter van het Humanistisch Verbond, in zijn rede ter opening van het academische jaar 1994-1995 aan de Humanistische Universiteit. Zie ook P. Cliteur, 1995, 'Mag levensbeschouwing worden ingelijfd bij religie?', in: H.M. Kuitert, red., *In stukken en brokken*, Baarn: Ten Have. Deze gelijkstelling moet ik dus afwijzen.

14. Ik bouw met een dergelijke opvatting voort op een respectabele traditie, die bijna tweehonderd jaar geleden is begonnen met Auguste Comte, maar die rond de eeuwwisseling tot wasdom kwam door Emile Durkheim.

2. Wat is zingeving?

Wat is zingeving, of beter: uiteindelijke zingeving? Dat is de manier waarop mensen hun handelen en hun leven zin geven, plaatsen in een geheel dat volgens hen uiteindelijk goed is, of de moeite waard, of betekenisvol, of noodzakelijk. Een echte definitie is dit niet. Het is een omschrijving waar we het voorlopig wel even mee kunnen doen.

Zingeving is voor de meeste mensen vooral een gevoelskwestie. Ze geven hun leven geen zin door middel van juist omschreven begrippen en consistent denken en redeneren, maar door de manier waarop ze handelen. Door te doen wat ze menen dat zinnig is om te doen. Ze hoeven daarover ook niet diep door te denken, want het gaat om de vanzelfsprekendheden die ze met de paplepel ingegoten hebben gekregen en die een deel van henzelf zijn geworden.

De meeste mensen hebben hun momenten van stilstaan bij de dingen, momenten waarop zij terachten het leven verstandelijk te doorgronden en de zin ervan te duiden. Zij doen dat door middel van overgeleverde verhalen die parallellen vertonen met hun eigen verhaal. Dat is dan een explicitering van wat meestal impliciet blijft. Het is een verwoording van wat een onverwoord bestaan leidt in de manier waarop het leven wordt geleid.

Slechts weinigen maken er een gewoonte van over dit soort dingen systematisch en regelmatig na te denken. Dat zijn de beschouwelijk ingestelden, die van hun zingeving een doordachte levens- of wereldbeschouwing maken. Dat is natuurlijk uiterst waardevol. Maar deze mensen hebben nog weleens de neiging om hun geëxpliciteerde zingevingssysteem met zingeving als zodanig te verwarren. Zingevingssysteem wordt dan hetzelfde als consistente en expliciete levens- of wereldbeschouwing. Ze verwachten van iedereen dat hij filosoof is (misschien vanuit een heimelijk gekoesterd platoons ideaal). Een voorbeeld hiervan is de filosofe Trudy van Asperen[1]. Zij stelt aan zingeving zeer stringente eisen. Het gaat er bij haar om dat het gedrag en

het verhaal dat het ondersteunt intern consistent zijn; het mag niet te veel lacunes bevatten. Wat betreft die lacunes en die consistentie heb ik mijn twijfels. Ieder verhaal zit vol lacunes. En wat betreft die consistentie: voor de meeste mensen heeft dat geen hoge prioriteit. Het verhaal mag voor hen zo inconsistent zijn als bijvoorbeeld de bijbel, als het maar relevant is en hen helpt door hun existentiële problemen te komen.

Dat betekent allerminst dat die als vanzelfsprekend ervaren, sociaal-cultureel bepaalde, ongereflecteerde zingeving, zoals die in het handelen tot uitdrukking komt, helemaal zonder logica, zonder consistentie en zonder wijsheid zou zijn. Het tegendeel is het geval. Het zou de taak kunnen zijn van filosofen, theologen, cultuur- en godsdienstsociologen en -psychologen, om de impliciete zingeving te onderzoeken en te expliciteren. Ik kan me voorstellen dat het aan de filosofen is zich daarbij vooral bezig te houden met de consistentie en de eventuele lacunes. Maar Van Asperen keert het om. Voor haar is iets pas een zingevingssysteem, als het al een zekere mate van consistentie en lacuneloosheid vertoont. Ik ben bang dat veel filosofen er zo over denken. Vandaar dat veel filosofen zich vooral met filosofen bezighouden. Die zijn tenminste consistent en expliciet. Die voorkeur leidt er dan weer toe dat hedendaagse filosofie zo vaak filosofie van de ivoren toren is, in plaats van filosofie van de straat.

Denkers over zingeving hebben het vaak over een omvattend of een overkoepelend zingevingssysteem en men verwart dat vaak met een gemeenschappelijk zingevingssysteem. Een *overkoepelend* zingevingssysteem is een notie die ontleend is aan de theologie. Het is een metafoor. Zoals een kathedraal alles wat er verder is aan kleine nissen en kapelletjes overkoepelt met haar machtige gewelf, zo overkoepelt de ware godsdienst wat er verder allemaal aan denkbeelden bestaat. De term *omvattend zingevingssysteem* bouwt voort op dezelfde, ideologisch geladen gedachte[2]. Te zeggen, zoals velen doen, dat er in de moderne samenleving geen omvattend zingevingssysteem meer is, is misleidend[3]. Men oriënteert zich daarmee uiteindelijk nog altijd op het zelfbeeld van een moederkerk. Men veronderstelt dat het er vroeger wel geweest is, terwijl de meeste mensen het nooit gehad hebben. Hoogstens hebben ze het zich gedwee op laten leggen ('Als u het zegt zal het wel zo zijn, meneer pastoor'), of

hebben ze de illusie gehad dat ze het hadden. Zingeving is, denk ik, altijd een onduidelijke affaire geweest en een omvattend systeem was het voor de meeste mensen al helemaal niet. Er waren altijd wél wilde magische ideeën, die onder geen enkele koepel te vangen waren en die een mistige herkomst hadden[4]. Wat tot dusverre uit historisch onderzoek naar voren is gekomen mogen we, denk ik, wel generaliseren. Dit brengt ons tot de conclusie dat het idee van een vroeger bestaand overkoepelend zingevingssysteem niet méér is dan een nostalgisch projecteren op het verleden van iets dat we in het heden missen, nu we meer en meer van God los lijken te raken. Hoe dit ook zij, in onze tijd hebben we geen omvattend zingevingssysteem.

Maar betekent dat nu ook dat we geen *gemeenschappelijk* zingevingssysteem meer hebben? Wanneer men de beide noties 'gemeenschappelijk' en 'omvattend' door elkaar haalt, of gelijkstelt, dan betekent het dat inderdaad. En die kant gaat het vaak ook op. Het wegvallen bij velen van de invloed van de kerk en haar pretentie van een overkoepelende zingeving, lijkt dan meteen gelijk te staan aan het wegvallen van iedere gemeenschappelijke zingeving. Zo hebben mensen volgens de godsdienstsocioloog Thomas Luckmann geen gemeenschappelijke zingevingssystemen meer. In plaats daarvan heeft iedereen tegenwoordig zijn privé-zingevingssysteem[5]. Het wordt samengesteld uit verschillende levensbeschouwelijke elementen die een ieder zou hebben opgeduikeld op de 'levensbeschouwelijke markt'. Vervolgens is van deze elementen een levensbeschouwelijk knutselwerkje gemaakt, een *bricolage*[6].

Inderdaad worden dergelijke knutselwerkjes wel aangetroffen in de werkelijkheid. Maar het is de vraag of ze inderdaad een gemeenschappelijk zingevingssysteem vervangen.

Ten eerste blijkt lang niet iedereen over een dergelijk knutselwerkje te beschikken[7]. Ze geven hun leven wel zin, maar hun zingevingssysteem is duidelijk niet uitgegroeid tot een levensbeschouwelijke *bricolage*.

Ten tweede gaat het bij het ontdekken van een dergelijke *bricolage* vaak om uitgelokt gedrag. Mensen worden ondervraagd door iemand van de universiteit of van een onderzoeksbureau en doen dus vaak hun best een antwoord te geven, zelfs al moeten ze het ter plekke verzinnen. Hoe moet je als onderzoeker erachter komen of mensen een levensbeschouwelijke *bricolage* hebben of er snel één kunnen maken?

Ten derde is het de vraag in hoeverre je een dergelijk bouwwerkje privé kunt noemen. Die privé-zingeving die men vindt, blijkt toch ook weer opgebouwd te zijn uit elementen die cultureel gemeengoed zijn (hoe kan het anders?). Deze knutselwerkjes zijn dan ook door de socioloog/psycholoog Jacques Janssen prachtig vergeleken met vogelnestjes: ieder bouwt ze 'op zijn eigen houtje, maar je vindt er de hele omgeving in terug'[8].

Ten vierde: wanneer men in zo'n omvattend knutselwerkje de hele omgeving terugvindt, dan zal er tussen de verschillende omvattende systemen zeker sprake zijn van familiegelijkenissen[9], of anders gezegd: van grote hoeveelheden, steeds wisselende overeenkomsten. Ik ga nog verder: ik denk dat er in alle zingevingssystemen binnen een zelfde samenleving, knutselwerk of niet, een aantal gemeenschappelijke elementen zit. Ik meen dat het deze gemeenschappelijke elementen zijn die ook een gemeenschap mogelijk maken.

De conclusie moet zijn dat het belang van privé-zingevingssystemen sterk gerelativeerd moet worden. Zelfs waar ze er onomstotelijk zijn, zijn ze geen alternatief voor gemeenschappelijke zingeving. Als ze al reëel zijn, en niet voor de gelegenheid even gemaakt, dan zijn ze eerder een creatieve individuele uitwerking van gemeenschappelijke zingevingselementen, dan een alternatief voor gemeenschappelijke zingeving. Daarbij kan het heel goed een extraatje zijn, bovenop de bestaande gemeenschappelijke zingeving.

De privatiseringsthese gaat uit van een onjuist ideaalbeeld van zingeving, dat is ingefluisterd door kerk en filosofen[10]. Dat wordt vervolgens ondersteund met empirisch materiaal, voortgebracht door middel van onderzoeksmethoden die uitsluitend het individuele kunnen opsporen: het op het individu gerichte interview. Deze methode is niet alleen niet in alle opzichten geschikt voor het vinden van het gemeenschappelijke, het is ook niet geschikt voor het opsporen van zingeving. De meeste mensen (waaronder ik) kunnen de vragen naar waarden en zingeving slechts ten dele beantwoorden. Dat komt onder andere omdat de meeste mensen hun meest basale en belangrijke waarden zodanig hebben verinnerlijkt, tot deel van zichzelf gemaakt, dat ze ze niet als waarden, en dus niet als element van hun zingevingssysteem herkennen. Wanneer men vervolgens door middel van interviews grote discrepanties vindt in de antwoorden, komt men met wat in de logica een *non sequitur* heet. Uit het

bestaan van grote individuele verschillen concludeert men dat er niets gemeenschappelijks meer over is.

Wil men het gemeenschappelijk zingevingssysteem op het spoor komen, dan is het, denk ik, niet voldoende de mensen te vragen naar hun zingevingssysteem. Voor het opsporen van de zingeving van mensen, voor zover die ook het maatschappelijk handelen bepaalt, moet je zoeken naar de *maxime* van hun handelen. Je moet, anders gezegd, kijken naar de stelregel, de waarde die aan hun handelen ten grondslag ligt, maar waarvan ze zichzelf niet bewust hoeven te zijn.

Wanneer we dat doen, dan zullen we ontdekken dat aan het handelen van de meeste mensen binnen dezelfde samenleving dezelfde maximes ten grondslag liggen. Deze vormen met elkaar het gemeenschappelijk zingevingssysteem. Waar het de westerse wereld betreft, gaat het ten minste om een paar elementen: individualisme en geloof in een aantal waarden van de Verlichting.

Ten eerste is er dus die gemeenschappelijke waarde die de gemeenschappelijkheid het meest lijkt tegen te spreken: het individualisme. Ik meen dat individualisme niet alleen een belangrijke waarde is, maar zelfs een kernpunt van ons gemeenschappelijk zingevingssysteem[11]. Daarom leent het zich zo goed voor een illustratie van waar het om gaat bij zingeving. Zij die beweren dat we in de westerse wereld geen gemeenschappelijk zingevingssysteem hebben, gebruiken wel het volgende argument: 'Er is niets gemeenschappelijks,' zo zeggen zij, 'dat de mensen doet zeggen "daar leef ik voor".'[12]

Mijn stelling daartegenover is dat juist het feit dat we zeggen: 'daar leef *ik* voor', een centraal element is in ons zingevingssysteem. We vinden het heel vanzelfsprekend en heel goed dat we zelf, als individuen, kunnen bepalen waar ieder voor zich, als individu, voor leeft. Dat is uniek en dat is mede een verworvenheid van het christendom[13], die van groot belang geworden is in de moderne tijd. Het is ook iets waarmee we ons profileren ten aanzien van andere culturen en dat ons met die culturen in aanvaring brengt. Wanneer men daar bijvoorbeeld niet zelf kan beslissen waarvoor men leeft – en bijvoorbeeld tegen zijn wil kan worden uitgehuwelijkt – dan stuit ons dat tegen de borst. Maar ook in onze eigen cultuur had men tot voor kort maar te leven voor, bijvoorbeeld, het onderhouden van zijn familie (dit gold

voor de meesten) of voor de eer van zijn familie (dit gold voor de elite).

Individualisme betekent niet alleen dat het individu meer en meer soeverein lijkt te worden in zijn beslissingen, het betekent ook dat het individu meer en meer de maatstaf wordt waaraan men alles afmeet. Wat goed is, wordt meer en meer identiek aan wat goed is voor het individu. Wat zinvol is, is zinvol als het dat *is voor een individu*.

Door dit individualisme ligt, in veel van wat men doet, de nadruk op de *beleving*. Het leven wordt meer en meer beschouwd als een aaneenschakeling van belevenissen[14]. Mensen willen alles ervaren, beleefd hebben. Men wil geen kinderen om de familie of de dynastie voort te zetten, of als oudedagsvoorziening (dit is in de arme landen het geval), maar 'om het meegemaakt te hebben'. De zaken worden verkocht als belevenissen – van een vakantiereis naar de Kilimanjaro tot de frisheid van een nieuw soort maandverband. Beleving is het belangrijkste verkoopargument. Een verkoopargument van iets gaat altijd terug op een fundamentele waarde. In dit geval is dat beleving. De waarde die hieraan op haar beurt ten grondslag ligt is individualisme.

De hartstocht waarmee men de individuele beleving najaagt, wordt duidelijk als men bijvoorbeeld in de trein zit. Was het twee generaties geleden nog gebruikelijk om een praatje aan te knopen met zijn geachte medereizigers, tegenwoordig leest men of luistert men naar zijn walkman. (Overigens geven de meeste mensen er de voorkeur aan individueel te reizen, in de auto.) De walkman geeft iedereen zijn eigen muziek. Vijftig jaar geleden bestond dat nauwelijks: je eigen muziek. Toen bestond vooral het gemeenschappelijk zingen, in de kerk of in de kroeg.

Ons individualisme is een radicaal individualisme, in die zin dat iedereen in principe genomen wordt voor wat hij is als individu, ongeacht zijn sociale afkomst. Anders dan in bijna alle andere samenlevingen doet de sociale positie er in principe niet toe. *Dit puur democratische individualisme komt het beste tot* zijn recht op de vrije markt. Hier wordt idealiter ieder individu uitsluitend op zijn individuele marktwaarde beoordeeld. Het westerse individualisme is een van de voorwaarden voor de betrekkelijk moeiteloze radicalisering van de marktsamenleving die we op dit moment meemaken.

Maar het belang van de waarde van het individu is in meer handelingen en instituties terug te vinden. Het belang dat men

tegenwoordig hecht aan de individuele gezondheid en het welzijn in het algemeen, is zonder individualisme niet begrijpelijk. Dat geldt ook voor de opkomst van het medische bedrijf, inclusief de psychotherapie in al haar vormen, als een van de belangrijkste sectoren van de samenleving.

Dit individualisme leidt paradoxaal genoeg toch weer tot allerlei vormen van gemeenschap. De mens blijft een sociaal wezen. Men wil de individuele belevenissen delen. Men praat erover met elkaar. Men praat erover in zelfhulpgroepen en ook in televisieprogramma's. De meest intieme belevingen worden hier gedeeld met een miljoenenpubliek. De verhouding tussen privé en publiek krijgt hierdoor een heel aparte betekenis. Zoals gelovigen trachten hun geloof te versterken door het te verkondigen en het zo een bredere sociale basis te geven[15], zo trachten sommige mensen hun privé-belevingen plausibeler te maken door ze publiek te maken. Ze hebben als sociale wezens het publiek nodig om zelf te geloven dat hun privé-ervaringen waar zijn, en dat ze recht hebben op die privé-ervaringen. Door dit soort rechtvaardigingen van individuele belevingen wordt het individualisme als gemeenschappelijke waarde, en dus als deel van gemeenschappelijke zingeving, weer versterkt.

Het individu staat centraal in ons gemeenschappelijke zingevingssysteem omdat we alles doen voor het individu. Wat gedaan is voor het individu is welgedaan. Daarna is er niet veel zinnigs meer te doen. Wat daar nog bovenuit gaat (bijvoorbeeld het verwerven van het eeuwige leven in een hiernamaals) is nog altijd individualistisch, maar door de secularisering steeds minder gemeenschappelijk. Het is een waarde van subculturen aan het worden.

Nu is het belang van het individu in hoge mate illusoir. Het individu op zichzelf is niets. Het is zwak. Het hoort nergens bij. Je kunt slechts individu zijn binnen een gemeenschap. En, zoals de reactionaire en conservatieve critici van het individualisme tweehonderd jaar geleden al beweerden, daarbinnen heeft hij slechts één stem. Hij is hopeloos overgeleverd aan de meerderheid of aan de mechanismen die aan die gemeenschap inherent zijn. Ook de marktsamenleving is een gemeenschap. De individuele soevereiniteit beperkt zich in het gunstigste geval tot het maken van keuzen uit het marktaanbod.

Het individualisme is dus een mythe. Het is, wat Van Asperen noemt, 'de mythe van het onbegrensde zelf'[16], een schitterende

karakterisering. Echter: wat is een mythe? Een onjuist verhaal. Maar ook: een heilig verhaal, dat de zingeving belichaamt. Meestal is het beide tegelijk. Welnu, de individualiteit is in de westerse wereld een hoofdelement in de gemeenschappelijke zingeving. Aan dat aspect gaat Van Asperen voorbij en zo overkomt haar wat kenmerkend is voor vele mythenjagers. Ze zijn vaak wél gevoelig voor de onwaarheid van de mythen, maar betrekkelijk blind voor de zingevende betekenis ervan, en schieten zo hun doel voorbij.

Wat ik geprobeerd heb aannemelijk te maken: het individualisme is een maxime die ten grondslag ligt aan ons handelen en de waarde ervan uitmaakt. We ontlenen er, paradoxaal genoeg, onze gemeenschappelijke identiteit aan. Er zijn meer maximes. Ik heb waarden van de Verlichting genoemd. Ik zal daarvan één voorbeeld geven, dat tevens ten grondslag ligt aan het idee van het 'onbegrensde zelf'.

Waar het geloof in een leven na de dood devalueert, daar wordt de sterfelijkheid een probleem. Waar de sterfelijkheid een probleem wordt, daar wordt de medische wetenschap, die die sterfelijkheid althans kan uitstellen, van groot belang. Dat lijkt dan het enige waarop je nog kunt hopen. Zo wordt het gigantische, uiterst kostbare medische bedrijf, met alles erop en eraan, het symbool van onze hoop. Iedere medische innovatie betekent een kleine overwinning op wat onontkoombaar lijkt. Het medische bedrijf wordt zo een belichaming van de moderne manier waarop mensen de kwetsbaarheid en de eindigheid proberen aan te pakken. Het symboliseert ook de superioriteit van onze moderne wetenschappelijke aanpak boven de traditioneel religieuze. Mensen die de voorkeur geven aan traditioneel religieuze bescherming tegen de kwetsbaarheid, en daarom bijvoorbeeld inentingen weigeren, worden dan ook met hoon overladen. Het medische bedrijf staat voor onze manier van zingeving. Het staat voor de manier waarop wij ons leven leefbaar en de moeite waard proberen te maken: door ingrijpen in de natuur. Daarom zijn we graag bereid er steeds grotere sommen gelds voor uit te geven.

Wie aan dit zingevingsaspect voorbij gaat, ziet de gezondheidszorg als puur instrumenteel[17] en niet als een doel op zichzelf. Als men haar ziet als iets dat alleen maar een ander doel dient, namelijk de gezondheid, dan kan men zich gemakkelijk

ergeren aan de vele irrationele aspecten van de gezondheidszorg, omdat die zoveel gemeenschapsgeld opslokken. Maar er is veel meer aan de hand. Het systeem van gezondheidszorg is ook een symbool. Het verwijst naar de manier waarop wij onze sterfelijkheid te lijf gaan. Het geeft ons een gevoel van macht. Daardoor geeft het ook hoop. Het past in de mythe van het onbegrensde zelf. Daarom is het zo moeilijk substantiële bezuinigingen door te voeren. Want dat betekent het relativeren van de westerse zingeving als zodanig. Wie aan de gezondheidszorg komt, komt aan heilige, zingevende constructies.

Filosofen van de Nieuwe Tijd, van Bacon en Descartes tot Comte en Marx, hebben een droom verwoord van een binnenwereldlijk paradijs, dat niet door God, maar door de mensen zelf geschapen zou worden met behulp van de wetenschap. Iedere pijn, ieder gebrek en iedere beperking door autoriteiten opgelegd, iedere slavernij en iedere onvrijheid zou daaruit langzaam maar zeker worden gebannen.

We zijn in het Westen steeds meer in deze droom gaan geloven naarmate de successen van wetenschap en techniek spectaculairder werden. We zijn ons voor het verwerkelijken van deze droom steeds meer gaan inzetten, onder leiding van industriëlen, technici, wetenschappers en artsen. Communicatiedeskundigen, een ander woord voor reclamejongens, slagen erin ons te laten geloven wat we maar al te graag willen geloven: dat de droom, ondanks de verpletterende schijn van het tegendeel, toch, stukje bij beetje, verwezenlijkt kan worden.

De droom van de Verlichting en van de moderniteit: daar geloven de westerlingen in, ondanks alles. Ondanks de massaslachtingen bij Verdun, ondanks Auschwitz en Hiroshima, ondanks de milieuvernietiging. We moeten er wel in geloven, want we hebben geen alternatief.

Ondanks dit geloof, misschien wel het meest massieve, meest invloedrijke en in zekere zin ook meest succesvolle geloof dat ooit heeft bestaan, kun je vele theoretici horen beweren dat veel van de huidige problemen veroorzaakt worden doordat de mensen a. geen gemeenschappelijk geloof hebben, en b. geen oog hebben voor hun eindigheid en hun beperktheid. De mensen moeten besef krijgen van hun eindigheid[18].

Maar als mensen dat zomaar konden, dan hadden ze ook de mythe van hun eigen oneindigheid niet hoeven scheppen. Het probleem van de mens is nu juist dat hij slecht in staat is te leven

met wat hem van de andere dieren onderscheidt: het bewustzijn van zijn eigen eindigheid. Daarom heeft hij de religies geschapen of gretig aanvaard, of anderszins getracht zin te geven aan zijn bestaan, laatstelijk door middel van het grote project van de Verlichting: het scheppen van een aards paradijs.

Ik heb heel kort, om aan te geven hoe men gemeenschappelijke zingeving kan distilleren uit het menselijke doen en laten, twee elementen van ons westerse zingevingssysteem aangestipt: individualisme en op wetenschap gebaseerde beheersing van de natuur. Met deze twee elementen lijken de contouren van onze gemeenschappelijke zingeving zich meteen al af te tekenen:

We leven maar één keer. We moeten dat zo lang mogelijk doen om zo veel mogelijk individuele paradijselijke ervaringen te kunnen hebben. Dat kan en dat kan steeds beter, dankzij onze wetenschappelijke en technische vooruitgang.

Dit is de kern van de steeds dominanter wordende westerse gemeenschappelijke zingeving. Zij heeft een geweldige *impact*. Zij bepaalt ons individuele en collectieve leven. Maar men moet haar wel daar zoeken waar zij is. Te vaak zoekt men de zingeving nog in analogieën van religie. Als men die dan vervolgens steeds minder tegenkomt, zegt men dat we geen gemeenschappelijk zingevingssysteem meer hebben, of dat het zingevingssysteem zijn maatschappelijke relevantie aan het verliezen is. Terwijl toch een paar minuten televisiereclame in principe voldoende zijn om te zien waar de mensen de zin van hun leven aan ontlenen. Daar moet zingeving gezocht worden. Zingeving komt men niet zozeer op het spoor door allerlei vormen van interviews en enquêtes, maar vooral door inhoudelijke analyse van alles wat mensen in het openbaar zeggen en doen en laten zien en wat zij kennelijk als vanzelfsprekend aanvaarden. De zingeving ligt op straat. Zij schalt ons tegemoet in de vraaggesprekjes die de discjockeys houden met hun luisteraars. De reclame is ermee volgepakt. De soapseries op de televisie bestaan eruit. Zij is verpakt in ieder cliché dat de politici ons toevoegen. En wie ervoor past de woorden van politici te analyseren op hun zingevingsgehalte, kan haar ook aantreffen in romans, in kunst en waar niet? Zij is er altijd. Overal.

Noten

1. G.M. van Asperen, 1993, *Het bedachte leven – Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam en Meppel: Boom; en ook G.M. van Asperen, 'Of eeuwig of zinloos, maar zo is het niet', in: *Trouw, Letter en Geest*, 22 mei 1993.
2. Peter Berger is in zijn klassieke boek over de godsdienstsociologie in zijn beeldspraak iets bescheidener. Hij spreekt over een 'hemels baldakijn'. Maar het komt in feite op hetzelfde neer. *Het hemels baldakijn*, Bilthoven z.j.: Ambo.
3. G.M. van Asperen, 1993, *o.c.*, bijvoorbeeld 155, 177, 181, 200.
4. Uit onderzoek komt dat ook naar voren. Zie bijvoorbeeld K. Thomas, 1978, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth: Penguin; C. Ginzburg, 1981, *The Cheese and the Worms*, London: Routledge and Kegan Paul; en voor Nederland: R.E.V. Stuip en C. Vellekoop, red., 1988, *Culturen in contact*, Utrecht: Hes.
5. Th. Luckmann, 1967, *The Invisible Religion*, New York: McMillan.
6. De term is oorspronkelijk van C. Lévi-Strauss, maar is inmiddels gemeengoed geworden in de sociologie van godsdienst en levensbeschouwing.
7. De sociologe Ellen Hijmans heeft langdurig onderzoek gedaan naar de privé-religiositeit. Zij stuitte hierbij op niet-levensbeschouwelijke zingeving. Een privé-knutselwerk vond zij vaker niet dan wel. E.J.S. Hijmans, 1994, *Je moet er het beste van maken – Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*, Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
8. J. Janssen, 1988, 'De jeugd, de toekomst en de religie', in: *Jeugd en samenleving*, 18, 7/8, 422.
9. In de wittgensteiniaanse zin, zie L. Wittgenstein, 1958, 1971, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, secties 66 en 67.
10. Zie ook verderop in dit boek, in het essay 'De democratisering van de zingeving'.
11. Origineel is deze these niet. Hij is honderd jaar oud en afkomstig van Durkheim. Hij meende dat het enige dat we in de westerse samenleving op den duur nog gemeen zouden hebben, het individualisme zou zijn. Hij aarzelde zelfs niet het individualisme de religie van de toekomst te noemen en baseerde op deze gedachte een hele opvoedingsleer. E. Durkheim, 'Het individualisme en de intellectuelen', in: H.P.M. Goddijn, red., 1973, *Sociologie, socialisme en democratie*, Meppel: Boom.
12. Dit argument werd tegen mij gebruikt door Theo van Willegenburg, die in een ingezonden artikel op mij reageerde, *Trouw*, 3 juni 1993.
13. Dat het christendom de bron is van het westerse individualisme zal men niet voetstoots willen aannemen. Ik baseer me op E. Troeltsch, 1922, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
14. Zie bijvoorbeeld Gerhard Schulze, 1993, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
15. L. Festinger, e.a., 1956, *When Prophecy Fails*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
16. G.M. van Asperen, 1993, *o.c.*, 190vv.
17. G.M. van Asperen, 1993, *o.c.*, 113.
18. Bijvoorbeeld G.M. van Asperen, 1993, *o.c.*, 79v.

3. Voetbal: oorlog of religie?

Een van de mooiste uitspraken over voetbal is afkomstig van Alan Durban, de trainer van Stoke City. Belaagd door journalisten met de vraag waarom de wedstrijden van zijn club altijd zo slaapverwekkend waren, riep hij ten einde raad uit: 'Als jullie amusement willen, moeten jullie maar naar clowns gaan kijken.'

Maar als voetbal geen amusement is, wat is het dan wel? Een andere voetbaltrainer, Rinus Michels, heeft op die vraag met drie woorden, die al even onsterfelijk zijn geworden, antwoord gegeven: '*Voetbal is oorlog.*' Zou het waar zijn? Het gaat vaak gepaard met geweld, zowel op als om het veld, dat is zeker. Maar is het daarom oorlog?

Als het al oorlog is, dan is het in ieder geval wel een gespeelde oorlog, een beperkte oorlog, en een sterk gereglementeerde oorlog. Een oorlog met uiteenlopende tegenstanders die wekelijks gevoerd wordt en dan hooguit, met eventuele verlengingen mee, iets langer dan twee uur duurt.

Met echte oorlogen heeft voetbal gemeen dat het voor de velen die erbij betrokken zijn, de complexiteit van de werkelijkheid geweldig reduceert. Ajax-Feijenoord. Twee clubs die staan voor twee kleine wereldsteden. De inwoners daarvan zijn de hele week bezig zich staande te houden. Ze doen hun best zich vooral niet te ergeren of zich zelfs maar te verbazen over een wereld die iedere dag anders is, en waarvan je eigenlijk niet begrijpt hoe zij in elkaar steekt en waar het allemaal naartoe gaat. Alles is ambigu, alles heeft vele kanten. Men blijkt niet in staat de werkelijkheid te doorzien. Men kan zijn categorieën van goed en kwaad niet toepassen. Men wordt geconfronteerd met zijn eigen tekortkomingen en met die van de wereld waarin men leeft.

En dan, bij voetbal, is opeens alles simpel. De ene kant is goed en de andere kant is slecht en men kan ermee volstaan 'Ajax, Ajax!' te scanderen. Dat is duidelijk en dat is genoeg. De rest doet er niet toe. Bovendien: men staat te midden van duizenden

anderen die er net zo over denken en hetzelfde scanderen. Het moet dus wel waar zijn. Naarmate het harder wordt geschreeuwd door meer schorre kelen, lijkt het meer waar te worden. Het is een gevoel van waarheid dat langzamerhand het karakter van een roes kan krijgen.

Men voelt zich één met de anderen. Dat is een heerlijk gevoel. Behalve haar frustrerende complexiteit verliest de maatschappij ook even haar gewone alledaagse rationele kilheid. Bij de eigen partij doen verschillen, tegenstellingen, onderlinge conflicten er opeens niet meer toe: iedereen is even goed als ieder ander en we horen bij elkaar.

Hier, op dit veld, zal de gehate vijand symbolisch worden afgemaakt. Men kan er een bijdrage aan leveren door te schreeuwen en te zingen en te juichen. Hoe agressiever en gemener, hoe beter. Hoort men een hoofdschuddende sportcommentator vertellen dat racisme niet thuishoort op het voetbalveld, dan heeft men kennelijk succes gehad.

Dat vinden veel mensen heerlijk. De complexiteit van onze samenleving wordt even ongedaan gemaakt en eindelijk is het mogelijk – weliswaar binnen de beperkingen van de tribune – je agressie te uiten, en je vreugde, je verdriet, al je emoties. Wie wint of verliest is uiteraard van groot belang, maar het verandert niets. Als men verliest kan men treuren met het legioen. De agressie die het verlies oproept kan worden uitgeleefd op een zondebok. Meestal is dat de trainer. Misschien is dat wel de essentie van het beroep van trainer: het veld te moeten ruimen als het slecht gaat.

Een wedstrijd vindt één, hoogstens twee keer in de week plaats. Maar de prettige gevolgen ervan sijpelen door tot in lengte van dagen. Eerst kan men nog dagen vooruit met praten over de wedstrijd van afgelopen zondag, en dan kan men verder met de voorbeschouwingen voor de komende wedstrijd. Voetbal geeft mensen een gespreksonderwerp dat veel meer verbroedert dan het weer. Anders dan het weer heeft voetbal een emotionele lading. Als mensen bekennen dat ze betrokken zijn bij het lot van dezelfde club, dan bekennen ze ook: wij horen bij elkaar. In steden als Amsterdam of Rotterdam, waar de mensen steeds individualistischer en anoniemer worden, is dat van groot belang. Daarbij zijn de grondbeginselen van het spel zo simpel, dat iedereen erover mee kan praten.

Terug naar de wedstrijd. Die roes en dat geweldige wij-gevoel kunnen worden versterkt door drugs, bijvoorbeeld alcohol. Dat maakt dat men de remmingen kwijtraakt. En dan wordt het verschil tussen deze gespeelde oorlog en een echte soms griezelig dun. Als de zogenaamde *hooligans*, de voetbalvandalen, bezig zijn, is er soms werkelijk sprake van een oorlogssituatie. Het gaat hier om benden jongeren die zich affiliëren aan voetbalclubs. Hier is de gewelddadigheid een niet te scheiden deel geworden van de solidariserende roes. Het verbale geweld is hier lichamelijk geworden, en de spanning die dit met zich mee brengt werkt verslavend[1]. De schrijver Bill Buford verkeerde jarenlang onder de voetbalvandalen om hen beter te begrijpen. Hij beschrijft de gewelddadigheid plastisch in zijn boek *Tussen het tuig*[2]. Daarin schrijft hij ook hoe hij, ondanks zichzelf, steeds meer behoefte kreeg aan de kick van het wekelijkse geweld en het bijbehorende adrenalinebad.

De sociologen Elias en Dunning wijzen erop dat vroeger, in de traditionele samenleving, de opgeschoten dorpsjongeren in het naburige dorp gingen plunderen[3]. Dat zien we trouwens ook in veel primitieve samenlevingen. Het zou een overblijfsel zijn van de rivaliteit tussen naburen of naburige dorpen, die vroeger vaak op gewelddadigheid uitliep. Het is het soort geweld dat in de Balkan verschrikkelijke oorlogen tot gevolg kan hebben, maar dat in meer gepacificeerde streken allang was teruggebracht tot folklore voor de jeugd[4].

Maar er is, ondanks dat handjevol vandalen, een groot verschil tussen voetbal en oorlog. Dat zit hem in het *symbolische* karakter van het spel. Men heeft een wij-gevoel, men zet zich tegen de ander af, maar dit heeft nauwelijks consequenties. De strijd blijft beperkt tot het stadion. Bovendien is er steeds weer een nieuwe kans. Het is gepland. Men plant een wedstrijd, samen met de vijand. Men is zelfs bij de vijand te gast. En dit verbroedert ook. Voetbal heeft, zou je kunnen zeggen, wel de voordelen van oorlog, maar gewoonlijk niet de destructieve nadelen.

Soms hoor je weleens: dat voetbal, waarom windt men zich daarover zo op, het gaat toch nergens over? Dat is het: juist omdat het nergens over gaat, kun je er al je emoties zonder gevaar in kwijt. Het is een stuk minder gevaarlijk je over niets op te winden dan over bijvoorbeeld je huwelijk of je baas. Maar dat het nergens over gaat betekent nog iets: het gaat overal over. Je

kunt er alles in kwijt, je kunt er alles in beleven. Voetbal is het hele leven. Het is winnen en verliezen, het is vreugde en rouw, maar zonder diepgaande maatschappelijke of persoonlijke consequenties.

Maar is dit juist? Gaat voetbal echt nergens over? Niet helemaal en niet altijd. Vaak gaat het wel ergens over. Bekend zijn bijvoorbeeld de veldslagen die zich vele malen hebben afgespeeld tussen de supporters van de Glasgow Rangers en die van het uit dezelfde stad afkomstige Celtic. De ene club is protestant, de andere katholiek. Ook de wedstrijden Nederland-Duitsland gaan ergens over: over een klein land dat zich door een groot buurland bedreigd voelt en daarbij een deel van zijn identiteit ontleent aan zijn eigen morele superioriteit. Maar ook als het ergens over gaat, dan wordt de strijd gestreden alsof het nergens over gaat, alsof er niets aan de hand is. De agressie wordt in principe gekanaliseerd op een manier die betrekkelijk onschadelijk is, aangezien de regels van het voetbalspel (en van de voetbalwereld) escalatie onmogelijk maken.

Volgens René Girard is de hoofdfunctie van religie, en met name van het offerritueel, het kanaliseren van agressie op een zodanige manier dat escalatie achterwege blijft[5]. Als dit juist is heeft voetbal een functie met religie gemeen. Maar dat is wat mij betreft niet voldoende om voetbal religie te noemen. Toch hoor je dat vaak. Zo kon men de beroemde jonge violist Nigel Kennedy in een praatshow op de televisie horen zeggen: 'Voetbal is mijn religie.' Daarom onderbreekt hij zoveel hij kan zijn tournees om zijn club Aston Villa te zien spelen.

'Hier is voetbal een verzetje; daar, in Italië en Spanje, is voetbal religie: daarom spelen topvoetballers daar zo graag.' Iets dergelijks heb ik onlangs een voetbaltrainer horen zeggen. Er wordt wel van voetbaltempels gesproken als men een stadion bedoelt, en van de heilige grasmat.

Is het zinnig om voetbal religie te noemen? We moeten dan in ieder geval niet in de eerste plaats denken aan de kerkelijk georganiseerde godsdienst waaraan we in de westerse wereld gewend zijn. Daarmee heeft voetbal op het eerste gezicht maar een paar dingen oppervlakkig gemeen, zoals het feit dat de samenkomsten gewoonlijk op zondag plaatshebben en meestal minder mensen trekken dan men had gehoopt. Alleen op werkelijke hoogtijdagen komt iedereen.

De uitspraak 'voetbal is religie' wordt zinniger als je kijkt naar wat het voor de mensen doet. Het reduceren van de complexiteit en de onbestemdheid van de werkelijkheid[6], het verbroederen van mensen[7] en het kanaliseren van de agressie[8] worden vaak genoemd als functies van religie. Dat geldt zeker voor religies waarin het ritueel een belangrijke rol speelt.

Maar dat maakt voetbal nog niet tot religie. Religie is het pas, wanneer er iets bovenmenselijks in het spel is. Dit bovenmenselijke komt voort uit de emoties die het spel bij sommigen opwekt. Deze zijn charismatisch van aard. Men fokt tijdens de wedstrijd, net als bij sommige religieuze rituelen, in een solidariserende roes het eigen positieve groepscharisma op. Hetzelfde doet men met het negatieve groepscharisma van de tegenstander. Oorlog en rituele slachting liggen in dit opzicht heel dicht bij elkaar. Voetbal, en ook andere sporten, zijn hiervan afgezwakte varianten. Zo komt het dat bijvoorbeeld Johan Huizinga kan zeggen dat het spel vaak iets sacraals heeft[9]. Het verplaatst ons voor ons gevoel even naar een andere, hogere werkelijkheid. En hoewel we weten dat die werkelijkheid niet echt, maar gespeeld is, worden we er toch door gelouterd.

In het spel vinden we terug, gecondenseerd en geschematiseerd, waar het in het echte leven werkelijk om gaat, en dat ook weer in negatieve en positieve zin. We zien hoe mensen heldhaftige prestaties leveren. We zien hoe ze daardoor boven zichzelf uitgroeien, en hoe ze op andere momenten lafhartig worden neergehaald. We zien hoe ze zichzelf kunnen zijn en toch in dienst van het team staan, en we zien hoe ze te egoïstisch kunnen zijn en het daardoor voor het team verknoeien. In een sfeer van dramatiek en emotionaliteit wordt zo een aantal waarden en normen voelbaar gemaakt – en daardoor versterkt – die in onze samenleving heilig zijn[10].

In de moderne tijd lopen de kerken leeg. Men vraagt zich daarbij weleens af, wat er van de behoefte aan religie geworden is. Een van de antwoorden op die vraag is dat die behoefte is uitgewaaierd en nu vervuld wordt door tal van andere instituties in onze samenleving. Dat kan de muziek zijn, of de kunst, en vooral ook de sport. Waaraan de mensen verslingerd raken, hangt een beetje af van hun smaak, en ook van hun levensloop. Mensen raken aan verschillende dingen verslingerd, met verschillende intensiteit. In sommige landen is voetbal in dit opzicht belang-

rijker dan in Nederland. Deze verschillen in intensiteit vinden we ook bij de traditionele kerken. Daar zijn vromen en meelopers. In deze nieuwe vormen van religiositeit is dat net zo.

De grote feesten worden door de hele stad of het hele land meebeleefd, maar het wekelijks geploeter slechts door een klein aantal getrouwen, de supporters, het legioen. Zij ontlenen de zin van hun leven en hun identiteit voor een groot deel aan hun club. Ze getuigen hiervan door het dragen van een clubdas, een clubpet, een clubinsigne. Deze clubemblemen hebben iets heiligs. Daarom is juist voetbalsponsoring van groot belang. Het zorgt voor een zekere naamsbekendheid. Maar er is meer. Door de vermenging van clubembleem en commercieel logo neemt het laatste ook iets van de geur van heiligheid van het eerste over.

Wat die heiligheid inhoudt en hoe het kan dat voetbal voor sommige supporters, de vromen, alles behalve vrijblijvend is, wordt beschreven in *Voetbalkoorts* van Nick Hornby[11]. Dit is een 'voetbalautobiografie'. Hier is sprake van een extreme bezetenheid van het voetbal. Maar juist deze uitvergroting maakt het ons mogelijk te begrijpen wat er bij veel voetbalfanaten speelt.

Hornby's leven staat in het teken van het voetbal en is ook alleen maar in termen van voetbal te beschrijven. Het begint als zijn vader zijn gezin verlaat. Andere gescheiden vaders gaan met hun kinderen op zaterdagmiddag naar de dierentuin of de film, vader Hornby gaat met zijn zoontje naar Arsenal. Voortaan hoort Hornby bij Arsenal en dat zal nooit meer overgaan.

Voetbal bepaalt zijn leven: zijn tijdsindeling, de zin van zijn leven, zijn gevoel ergens bij te horen. Voor hem is het leven niet leuk, en voetbal is dat ook niet. Maar het is nu eenmaal het enige houvast dat hij heeft. Hij erkent dat voor veel mensen voetbal amusement is. Hij staat zich vaak te verbijten tussen publiek dat werkelijk van een wedstrijd geniet. Hijzelf kan ook weleens van voetbal genieten – bijvoorbeeld van een wedstrijd tussen twee Duitse clubs, ver van zijn eigen competitie verwijderd –, maar gewoonlijk is voetbal voor hem geen genot. Het is iets heiligs. Het is de kern van zijn werkelijkheid. Soms loopt een wedstrijd uit op een bedwelmende roes, en men doet er alles aan om dat te laten gebeuren. Maar of het ook gebeurt, daarop heeft men geen invloed.

Voetbal heeft ook iets eeuwigs. Het was er al voordat wij er

waren, en het zal er zijn als wij er niet meer zijn. De spelers zijn altijd jong, en je kunt ertegen opkijken, zoals je deed toen je een kind was. Zo blijf je zelf jong.

Het lot van je club is jouw lot. Als je club wint, ben jij een winnaar, maar als je club vernederd wordt, word jij vernederd. Dan ben jij de risee.

En zo komen we weer bij het slaapverwekkende karakter van veel voetbalwedstrijden, waarmee ik dit stuk begon. Voor iemand als Hornby, die zich met zijn club identificeert, komt het er toch in de eerste plaats op aan dat zijn identiteit niet al te zeer geschonden wordt door een vernederende afstraffing. Het gaat erom dat ze je niet uitlachen. Het wij-gevoel dat voetbal oproept bij de harde kern van de supporters, moet niet al te beschamend worden. Het gevoel dat er nog hoop is – niet dit seizoen misschien, maar wellicht in een volgend, of in ieder geval in de toekomst – mag niet de bodem ingeslagen worden. Voetbal moet hoop blijven verschaffen.

En nog steeds gaat voetbal over niets. Het gaat niet over het grauwe en toch gecompliceerde bestaan in de arbeiderswijken. Het gaat niet over jouw moeizame leven. Het gaat over iets dat daarboven verheven is en ook jou boven het alledaagse uittilt.

Noten

1. H. van den Brug, 1986, *Voetbalvandalisme*, Haarlem: De Vrieseborch; J. Lever, 1983, *Soccer Madness*, Chicago: University of Chicago Press; R. Siekman, red., 1982, *Voetbalvandalisme*, Haarlem: De Vrieseborch.
2. B. Buford, 1991, *Tussen het Tuig*, Amsterdam: Meulenhoff.
3. N. Elias en E. Dunning, 1986, *Quest for Excitement*, Oxford: Blackwell. Zie ook: R. Stokvis, 1989, *De sportwereld*, Alphen aan den Rijn: Samsom, 152v.
4. Zie bijvoorbeeld Robert Muchembled, 1990, *De uitvinding van de moderne mens*, Amsterdam, 13-34.
5. R. Girard, 1972, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.
6. Vgl. Niklas Luhmann, 1977, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
7. Dit is een functie van religie die wordt benadrukt en essentieel gevonden door E. Durkheim, 1985 (7), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
8. R. Girard, 1972, *o.c.*
9. J. Huizinga, 1958 (5), *Homo Ludens*, Haarlem: Tjeenk Willink, 19v.
10. Heilig, sacraal, noem ik die waarden, die representatief en constitutief zijn voor de sociale orde, vgl. mijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have (1991), 94v. In deze bundel ga ik er uitvoeriger op in in het essay 'De mythe van alledag'.
11. N. Hornby, 1993, *Voetbalkoorts*, Amsterdam: L.J. Veen.

4. De mythe van alledag

Ik ben op zoek naar de mythe van alledag. Lang hoef je daar niet naar te zoeken, want soms lijkt het wel of bijna alles wat los en vast zit in onze samenleving mythe wordt genoemd. Dit is op zichzelf een interessant verschijnsel. Het zou erop kunnen duiden dat een samenleving die meer en meer van God losraakt, zich tot op zekere hoogte rekenschap geeft van het feit dat daarmee niet iedere vorm van religie uit de samenleving is verdwenen. Het religiebegrip dat ik eerder heb uiteengezet[1], sluit daar vanzelfsprekend bij aan. Vandaar dat ik ook de min of meer collectieve intuïtie ten aanzien van de mythe serieus neem[2].

Ik zal trachten de stelling aannemelijk te maken dat we ook in een geseculariseerde samenleving met het heilige van doen hebben, zonder dat we ons daar uitgebreid rekenschap van geven, en dat we er dientengevolge ook onze mythen op na houden. Ik wil daarnaast een paar dingen zeggen over hoe die moderne mythen eruit zouden kunnen zien en hoe ze zouden kunnen werken. Ten slotte wil ik dit alles illustreren met een paar fragmenten uit een eertijds uiterst populaire publieksfilm: de western *Once Upon a Time In the West*.

Ik begin met het definiëren van het begrip mythe. Hieronder versta ik, voorbijgaand aan alle theorieën die dienaangaande zijn ontwikkeld, simpelweg: *een verhaal waarin het heilige tot leven wordt gebracht.*

Deze definitie roept, in al haar schijnbare eenvoud, meer vragen op dan zij beantwoordt. Wat is heilig, en wat is tot leven brengen?

Het heilige moet gezien worden als een noodzakelijk sluitstuk van het menselijk samenleven. Mensen leven met elkaar samen bij de gratie van regels en betekenissen. Deze hebben zij zelf geschapen, gedurende vele eeuwen, in interactie met elkaar. Ze kunnen de regels en betekenissen wijzigen, maar dat is gevaarlijk, want voor je het weet begeef je je daarmee op een hellend

vlak en staan alle regels ter discussie. Dan ben je nergens meer zeker van en is samenleven onmogelijk geworden. Daarom zijn mensen conservatief. Ze houden in principe niet zo erg van het veranderen van de regels en de betekenissen. Dat neemt niet weg dat het veranderen van regels regelmatig gebeurt, zonder dat dit grote problemen met zich meebrengt.

Er bestaan echter bijzondere regels, regels die in geen geval gewijzigd kunnen worden zonder dat het menselijk samenleven stokt. Dit zijn *basisregels*. De meeste basisregels functioneren latent. We zijn ons er niet van bewust. Welke die basisregels in een samenlevingsverband zijn, kan evenwel worden vastgesteld, onder andere langs experimentele weg, door te trachten ze te schenden. Wanneer u een regel schendt en uw medespelers in het maatschappelijke spel staan daarbij perplex, terwijl zich op hun gezichten een mengsel van onbegrip en paniek aftekent, dan hebt u naar alle waarschijnlijkheid een basisregel geschonden. Vraag na een gezellige avond bij uw vrienden in volle ernst om de rekening en kijk wat er gebeurt. Dit soort experimenten is in de jaren zestig uitgevoerd door sociologen als Garfinkel en Cicourel. Ze gaven hun studenten in de weekends dit soort opdrachten mee naar huis, maar moesten daar snel weer mee stoppen, vanwege de ontwrichtende effecten die ze hadden op het familieleven. Quod erat demonstrandum[3].

De meeste basisregels zijn impliciet en buitengewoon banaal: Gij zult uw gesprekspartner niet expres in zijn gezicht spuwen, bijvoorbeeld. Maar er zijn ook basisregels en basisbetekenissen waaraan samenlevingsverbanden geheel of gedeeltelijk hun identiteit ontlenen. Die zijn niet banaal. Ze worden als zeer verheven ervaren. Zij symboliseren namelijk het samenlevingsverband als geheel. Men stelt expliciet: Hier staat onze samenleving voor. Men kan dit soort regels en betekenissen eventueel codificeren en vastleggen, zoals op het niveau van de nationale samenleving in de grondwet gebeurt. Een voorbeeld voor onze samenleving zou de persvrijheid kunnen zijn. Het is een basisregel: zonder persvrijheid zou de westerse samenleving niet langer zijn wat zij is. Het is ook een symbolische regel: Hier staan wij voor. Hier zijn wij trots op. Hier hebben mensen hun leven voor willen geven[4].

Deze representatieve basisregels zijn de elementen binnen een betekenissysteem, en dus ook binnen een samenlevingsverband, waarop de rest is gebaseerd. Ze zijn essentieel voor het

voortbestaan van dat samenlevingsverband. Daardoor kan de behoefte bestaan ze aan de menselijke beperktheid te onttrekken en ze een religieuze status te geven[5]: een geur van bovenmenselijkheid.

Wanneer nu een regel of een betekenis binnen een samenlevingsverband deze drie kenmerken vertoont (het is een basisregel, hij is representatief en hij is religieus van aard), kunnen we spreken van *heilig*.

De erkenning van de absoluutheid van een aantal representatieve basisregels is de laatste dam die kan worden opgeworpen tegen de anomie, dat wil zeggen: tegen het gevoel dat men zich net zo goed niet aan de geldende regels kan houden. Dat gevoel komt regelmatig bij mensen op, onder andere omdat het gehoorzamen aan de regels frustrerend is en onbehagen veroorzaakt. De meeste mensen kunnen die frustraties niet de baas zonder die geur van bovenmenselijkheid en de charismatische gevoelens die deze met zich meebrengt. Het is daarom voor hen wenselijk dat het heilige zich van tijd tot tijd manifesteert, tot leven komt, in gebeurtenissen of in verhalen of in een combinatie van beide.

Bij die gebeurtenissen denk ik aan rituelen, bij de verhalen aan mythen. Beide zijn vaak gekoppeld.

Een ritueel is een vorm van menselijke interactie. Menselijke interacties kunnen allerlei functies hebben. Twee zaken spelen er echter altijd in mee. Ten eerste: men probeert tot een verstandhouding te komen. Met andere woorden, de mate waarin en de manier waarop men bij elkaar hoort, samen lid is van dezelfde gemeenschap, wordt erin tot uitdrukking gebracht. Ten tweede, en hiermee samenhangend: de waarden die men aanhangt worden bevestigd en herbevestigd. Dit gebeurt voortdurend, en zo houden de mensen het gevoel dat ze contact hebben met elkaar en met hun gedeelde werkelijkheid. Er zijn vormen van interactie waarin deze twee functies geïntensiveerd worden, bijvoorbeeld in religieuze feesten. Dat kan zover gaan dat het wij-gevoel dat wordt opgewekt tot een solidariserende roes wordt, waarin de deelnemers het gevoel hebben dat ze als collectiviteit en wat betreft de waarden die ze aanhangen, deel hebben aan iets dat ver uitgaat boven het menselijke. De waarden die daarbij in het geding zijn, zijn dan heilige waarden[6].

De tweede manier waarop het heilige tot leven gewekt kan worden is door middel van een verhaal, in een mythe. Hoe dat in zijn werk gaat is het eigenlijke onderwerp van dit essay. Ik zal trachten dit te laten zien aan de hand van een voorbeeld van de vertelvorm die in de loop van deze eeuw dominant is geworden: de film.

Een van de aardige dingen van de film is dat deze naast het vertellen van een verhaal of mythe, vaak ook nog de rituele roes tracht op te wekken. Dat hoeft niet te verbazen. Een verhaal op zichzelf is geen mythe, ook niet wanneer het gaat over waarden die heilig zijn. Het zijn alleen mythen als men erin slaagt de zweem van bovenmenselijkheid op te wekken.

In films tracht men dat op verschillende manieren te doen. Een van de manieren is de stereotypering van de handeling en van de held. De stereotypering van de handeling maakt dat er filmgenres ontstaan; de stereotypering van de held maakt enerzijds dat er typetjes ontstaan – bijvoorbeeld de *goodies* en de *baddies* – en anderzijds dat er sterren ontstaan. Deze stereotyperingen hebben dikwijls iets ongewoons: de helden en de sterren hebben ongewone eigenschappen. Ze zijn geen gewone mensen. Ze zijn bijzonder mooi, ze lopen op een bijzondere manier, ze dragen bijzondere kleren. Dat bijzondere geeft hun iets hybrides. Ze horen in de werkelijke wereld thuis en toch ook weer niet. Ze hebben daardoor iets bovenmenselijks.

Binnen deze stereotyperingen ontwerpt men spannende handelingen. We ervaren geweld, emotie en seks, maar sterker dan thuis. Ook dit heeft iets bovenmenselijks. Door dit alles ontstaat een mengeling van vertrouwdheid en spanning, die uit kan groeien tot een mengeling à la Rudolf Otto van het fascinerende en het verschrikkelijke[7]. Deze mengeling van tegenstrijdige emoties kan worden versterkt door middel van dat prachtige vervoermiddel van emoties, de muziek.

Deze middelen werken het beste als ze collectief worden ondergaan. Zo ging het van oudsher ook in de film. Tot de komst van de televisie was de bioscoopzaal decennia lang een van de belangrijkste plaatsen van samenkomst in de industriesteden. De zaal reageerde collectief op wat er geboden werd: er werd gelachen, gezucht, geloeid, de adem werd ingehouden, er werd stilte geroepen als er mensen aan het praten waren. De film in zijn klassieke vorm heeft door de middelen en door de manier van

vertonen dus veel weg van een rituele kunstvorm. Dat vermindert, nu het genieten ervan door video en t.v. meer en meer wordt geïndividualiseerd. De rituele werking, de loutering vermindert in onze tijd. De rituele impact van de film neemt af. Daardoor wordt het moeilijker het heilige tot leven te brengen door middel van een film, tenzij men bepaalde aspecten daarvan, zoals muziek, meer uitbuit. Maar daar zijn grenzen aan en we kunnen dan ook zeggen dat in onze tijd onder andere hierdoor de film minder mythisch wordt.

Terug nu naar de middelen waarvan films zich kunnen bedienen om het heilige tot uitdrukking te brengen. Tot nu toe heb ik een aantal algemene middelen genoemd. Daarnaast zijn er, per verhaal, meer specifieke middelen waarmee men een zweem van bovenmenselijkheid oproept.

Laten we een bepaald genre, dat vaak mythisch wordt genoemd, eens wat nader bezien: de western. Misdaadfilms en westerns zijn de twee meest voorkomende stileringen in de westerse wereld. De western heeft betrekking op een korte periode van de Amerikaanse geschiedenis. De filmsocioloog Jarvie zegt hierover: *The American West was a short-lived but archetypical era of new land, harsh conditions, profound social change and great stress on the individual. A perfect framework for dramas about:*

the unity of mankind,
the place of violence,
the rule of law,
the crime of passion,
the loneliness of man,
friendship,
sacrifice,
the redemption of cowards,
conflict of loyalties,
etcetera.[8]

Hij laat ook zien dat binnen het genre een aantal subgenres bestaat, en hij noemt hierbij:

The Great Pioneers,
Opening Up the Frontier,
The Coming of the Law,
The Law in Action,
The Psychological Western[9].

Het beeld van een uiterst primitieve samenleving leent zich bij uitstek voor het tonen van de basale waarden die de heilige waarden nu eenmaal zijn. In een dergelijke primitieve ambiance ligt anomie op de loer, maar is ook een snel en ondubbelzinnig herstel van waarden en normen mogelijk. Wanneer voelbaar moet worden gemaakt dat de anomie kan worden overwonnen door middel van heilige waarden, dan is een western daarvoor dus bij uitstek geschikt. En diezelfde western is vervolgens weer buitengewoon geschikt als middel om de werking van het heilige te illustreren. De waarden die hierbij in het geding zijn, zijn inderdaad symbolische basiswaarden. Wanneer men er nu in slaagt deze tot leven te wekken, kan een western terecht als mythologisch worden gezien.

Naast waarden die geduid kunnen worden als vrijheid, individualiteit, dapperheid en solidariteit, komen in de western heel dikwijls twee elementen terug: de *frontier* en de *lone ranger*.

Bij het eerste gaat het om het veroveren van nieuwe horizonten in het Westen, en dus om het uitbreiden van de mogelijkheden van de nieuwe wereld, die toch al onbeperkt heten te zijn. Dit speelt zich zeer regelmatig af in het kader van de aanleg van de spoorlijn van de oost- naar de westkust van de V.S. Het streven een nieuwe wereld te openen wordt op alle mogelijke manieren gedwarsboomd: door indianen, door boeven, door allerlei beproevingen, door armoede en honger, door de gesteldheid van het terrein, enzovoort. Maar uiteindelijk wordt een, althans gedeeltelijke, overwinning geboekt. Gesterkt kunnen de toeschouwers plaatsmaken voor een nieuwe lichting kijkers.

De hang naar het Westen is overigens veel ouder dan de nieuwe wereld. Het speelt een rol in de gehele geestesgeschiedenis van de westerse wereld en heeft altijd al mythologische proporties gehad. Schulte Nordholt, die hieraan een monografie heeft gewijd, maakt zelfs aannemelijk dat zonder deze mythe de nieuwe wereld niet eens ontdekt zou zijn[10]. Bij de oproep in de inaugurele rede van president Kennedy voor het openleggen van *new frontiers*, wordt het metaforische karakter hiervan duidelijk[11].

Bij het tweede, de *lone ranger*-mythe, gaat het om een samenleving in een gebied van het Westen dat in ongerede is geraakt. Men wordt geterroriseerd door boeven, men vertrouwt elkaar niet meer, normen en waarden lijken niet meer van belang, een mensenleven is niets meer waard. Er heerst, kortom, tegelijker-

tijd anarchie en anomie. Een voorbijganger raakt betrokken bij de moeilijkheden en lost de moeilijkheden daarna belangeloos op. Als dat gebeurt is verdwijnt hij zoals hij gekomen is, de gemeenschap in dankbaarheid achterlatend. Ook hier is een moraal niet ver te zoeken: belangeloze liefde draagt altijd vrucht, en: hoe groot de moeilijkheden en de chaos ook zijn, blijf altijd hopen op een gezondene, die als door een wonder uit het niets komt en weer in het niets verdwijnt. Een messias. Ook deze mythische figuur is veel ouder dan de 'nieuwe wereld'. Johan Huizinga zag er in zijn *Herfsttij der Middeleeuwen* een voortzetting van de ridderromans in[12].

Dat het bij de western om waarden gaat die algemeen worden aangehangen in de westerse wereld, blijkt uit het feit dat het een internationaal genre is geworden. Er zijn niet alleen Amerikaanse, maar ook Duitse westerns. De universaliteit van sommige van deze waarden moge blijken uit het feit dat er zelfs Japanse westerns zijn.

De film die we hier als voorbeeld gebruiken, is een Italiaanse produktie met een aantal Amerikaanse sterren. Het is een zogenaamde spaghetti-western. De echte liefhebbers van het genre van de western zien de spaghetti-western als pure kitsch, als een pervertering van het genre, en zelfs wel als een soort sadistische porno[13]. Het zou een slap aftreksel zijn van de echte western, en van het Italiaanse filmidioom en de Italiaanse operatraditie. Misschien is dat wel zo. Het neemt echter niet weg dat de spaghetti-western die ik als voorbeeld heb genomen – Sergio Leone's *Once Upon a Time In the West* – tevens een van de succesvolste in het genre is geweest. Dat zegt niets over zijn artistieke kwaliteiten. Maar een grote weerklank is ook iets waard voor een socioloog die graag wil dat zijn stellingen een zekere representativiteit hebben. Belangrijker is dat er aan de hand van deze film, en zelfs aan de hand van twee fragmenten eruit, voortreffelijk valt te illustreren hoe de mythe in de moderne, gesecularisseerde samenleving werkt.

Een van de fraaie kanten van het voorbeeld is dat zowel het *frontier*-thema als het *lone ranger*-thema in het verhaal is verweven. Het gaat om de aanleg van de spoorlijn naar de westkust. Maar omdat men daarbij uitsluitend oog heeft voor eigen aspiraties, treedt stagnatie op, waardoor de hele samenleving wordt gecorrumpeerd. Deze stagnatie en corruptie worden ongedaan

gemaakt door een anonymus, die in de eerste scène uit het niets opduikt en in de laatste scène weer verdwijnt, en in de ruim twee uur die daartussen liggen strijd voert met het kwaad. Geen eenzame strijd, dat moet gezegd. Hij wordt gesteund door een man die luistert naar de naam Cheyenne.

Alles is opgehangen aan enkele sleutelscènes, waartoe ik mij wil beperken. De eerste scène betreft de aanval van het absolute kwaad. De tweede scène die ik bespreek, betreft de definitieve overwinning van het kwaad door de *lone ranger*, waarna de samenleving weer functioneert en de bouw van de spoorlijn met voortvarendheid kan worden voortgezet. Tussen deze beide scènes in heerst verwarring, anomie. Het is niet duidelijk wie wie is, wie goed is en wie slecht, wie een bondgenoot is van wie. De vrouw die een hoofdrol speelt, geeft zich aan iedereen, goed of slecht.

De eerste scène waar ik het over wil hebben is in de film de tweede. De eerste scène in de film betreft, zoals gezegd, de aankomst van de *lone ranger*. Eerst wordt er in die scène lang op hem gewacht, maar dan opeens blijkt hij er te zijn, zonder dat iemand hem daadwerkelijk heeft zien arriveren. Wie hij is, blijft de hele film onduidelijk. Hij heeft geen naam. Omdat hij op een mondharmonika speelt, wordt hij Harmonika genoemd. Het enige dat we van hem te weten komen is dat hij op zoek is naar een zekere Frank.

Het kwaad heeft wel een naam: Frank. We komen hem tegen in de tweede scène, de scène van het absolute kwaad. De lokatie is een woestijnachtig landschap, waarin een Ierse weduwnaar met zijn gezin op het erf voor zijn boerderij bezig is voorbereidingen te treffen voor zijn nieuwe huwelijk met een vrouw die in de derde scène met de trein zal arriveren. Haar komst levert spanningen op, die de Ier met kracht onderdrukt. Ondanks die spanningen kunnen we spreken van een min of meer gelukkig gezin; er lijkt een hechte band te zijn.

Hieraan wordt plotseling een einde gemaakt. Iedereen wordt afgeschoten. Wie die schoten gelost hebben wordt pas even later duidelijk, wanneer vijf mannen in lange, ceremoniële jassen de scène betreden. De manier waarop ze gefilmd zijn, laat er geen twijfel over bestaan: hier is het kwaad in zijn verschrikkelijke majesteit. Ze blijken niet iedereen gedood te hebben. Uit het huis komt een klein jongetje; knipperend met zijn ogen tegen

het licht kijkt hij naar wat er aan de hand is. Ook dit is een metafoor: de onnozele onschuld staat tegenover het absolute kwaad.

'Wat moeten we met hem, Frank?'

'Nu je me bij de naam genoemd hebt...,' zegt Frank met een satanische glimlach, en hij schiet.

Wat hier op een gruwelijke wijze tastbaar is gemaakt, is de basisangst van iedere brave huisvader: dat zijn existentie, de zin van het bestaan, van het ene op het andere moment vernietigd wordt. Dat is verschrikkelijk.

Maar als het dan zo verschrikkelijk is, waarom worden we dan toch door dit geweld aangetrokken? Waarom vinden we dit meer dan alleen maar weerzinwekkend? Het absolute kwaad heeft zijn aantrekkelijkheid, zijn schoonheid. De muziek van Enrico Morricone accentueert deze mengeling van gevoelens op een uiterst effectieve wijze. Wat er gebeurt ervaren we als fascinerend en afstotelijk tegelijk.

In de op een na laatste scène van de film staan ze weer tegenover elkaar: de onschuld en het absolute kwaad. Hun verwantschap is duidelijk. De man die luistert naar de naam Harmonika wacht en wacht, totdat Frank, de verpersoonlijking van het kwaad, in het zwart gekleed, naar hem toe komt. Harmonika had hem verwacht. Hij had ook op dit moment gewacht. Hiervoor had hij Frank eerder in het verhaal zelfs het leven gered. Frank weet dit. Hij is gefascineerd door Harmonika. Hij is verwant aan Harmonika. Net als Harmonika is hij een echte man ('An ancient race') en hij wil weten wat Harmonika bezielt. Harmonika wil het vertellen, maar alleen op het moment dat een van hen beiden sterft. 'Dat weet ik,' zegt Frank. En zonder verder iets te zeggen beginnen ze aan het ultieme duel. Terwijl zij elkaar aan het aftasten zijn, krijgt Harmonika een visioen van het verleden. In dat visioen is het weer de onnozele onschuld die tegenover het absolute kwaad staat: de onschuld in de vorm van een klein jongetje, dat gedwongen wordt zijn broer te laten sterven, terwijl hij op een harmonika speelt. Het absolute kwaad in de vorm van Frank, die het jongetje daartoe dwingt en hem de harmonika in de mond heeft gedrukt. Het is dit visioen, deze gemeenschappelijke herinnering, die Harmonika aan Frank meedeelt nadat hij hem heeft neergeschoten. De onschuld heeft zich gewroken en het kwaad is van zijn majesteitelijkheid ontdaan. De dood van Frank is lelijk.

Het jongetje is als wreker teruggekeerd en heeft het kwaad overwonnen. Daarmee heeft hij ook de gemeenschap van het kwaad verlost. Hij blijkt niemand anders te zijn dan de *lone ranger*. Dat blijkt uit de laatste scène, waarin weer gewerkt kan worden aan de opbouw van de stad Sweetwater, toekomstige halteplaats van de grote spoorweg waarom het allemaal begonnen was. In de laatste scène is de enige vrouw die een rol speelt in de film van een perfide hoer geworden tot een solide moederfiguur, die koffie schenkt voor de noeste werkers en veel van hen verdraagt. Tja, en dan is er koffie...

De kijker is door dat alles verlost van zijn gemengde gevoelens. Hij is gelouterd.

Ondertussen trekt de heiland, de *lone ranger*, weg. 'Kom je ooit nog terug?' heeft zij beschroomd gevraagd. 'Ooit.' Aanvankelijk lijkt het alsof hij niet alleen vertrekt, zoals het een *lone ranger* betaamt. Hij wordt vergezeld door zijn helper, Cheyenne. Maar de helper sterft, nog voor ze uit het beeld zijn. Zo gaat de *lone ranger* toch alleen, en hij neemt de dode met zich mee, en daarmee, zo lijkt de bedoeling, de dood. Een *happy end*. Alles wat ambigu was, is weer eenduidig. Het kwaad is van zijn majesteit en zijn aantrekkelijkheid ontdaan, de vrouw staat weer in de keuken en gelouterd kan de arbeid worden voortgezet.

Daarbij is de *lone ranger* ook veranderd. Leek hij in eerdere scènes een twijfelachtige figuur, van wie wij al evenmin als Frank wisten waar hij op uit was, nu is duidelijk geworden waar hij voor stond. Hij is een heilige geworden. Hij is, zo men wil, vergoddelijkt. De inwendige rust, de totale zelfverzekerdheid, de noblesse die hij uitstraalt, de manier waarop hij loopt, of liever gezegd schrijdt, zetten die goddelijkheid kracht bij. Buitengewoon geraffineerd wordt die goddelijkheid verbeeldt wanneer hij het huis van de vrouw binnenkomt. De vrouw kijkt naar hem op op de manier waarop wellicht alle mannen wensen dat alle vrouwen naar hen opkijken: met een mengsel van grenzeloze bewondering en ademloze verliefdheid. Maar de *lone ranger* staat in de deuropening en het licht dat door de deur naar binnen valt laat haar gezicht stralen, zodat het lijkt alsof hij zelf de zon is.

Zo kan de mythe in de moderne tijd werken. Een aantal basiswaarden (vrijheid, *frontier*, enzovoort) wordt op een emotionele, harde wijze herbevestigd door eerst te laten zien wat er ge-

beurt als ze gecorrumpeerd worden, waarna een loutering optreedt en de samenleving en het toekomstperspectief hersteld worden.

Dat het een verhaal is over representatieve basiswaarden staat buiten iedere twijfel. Of deze waarden ook tot leven gebracht zijn, en het hier dus om een mythe gaat, is moeilijker vast te stellen. Dat het geprobeerd is volgens een klassiek procédé, valt evenmin te ontkennen. Maar of het ook gelukt is, kan alleen worden uitgemaakt door middel van observatie. Je kunt toeschouwers van de film vragen of ze erdoor geraakt zijn. Je kunt de film ook zelf uit de videotheek halen en kijken of je er zelf door geraakt wordt. Als een aantal mensen erdoor geraakt en geïnspireerd is, dan gaat het om een mythe. Complicatie: het is kennelijk niet voor iedereen gemakkelijk toe te geven dat hij door dit soort verhalen of films geraakt wordt: toen de toenmalige Amerikaanse minister van buitenlandse zaken Kissinger aan de Italiaanse journaliste Oriana Fallaci bekende dat hij zichzelf het liefste zag als de *lone ranger*, werd hij uitgelachen.

De trek naar het Westen en de *lone ranger* zijn manifestaties van oude basisregels, die zich telkens op een andere manier hebben gemanifesteerd in de westerse geschiedenis. Daarbij representeren ze datgene waar het westerse samenlevingsverband voor staat. Ze zijn op talloze manieren – op film, in stuiverromans en in strips – verbeeld. Het gaat hier om een van de vele manifestaties in verhaalvorm van de basisregels die het westerse samenlevingsverband representeren.

Die veelheid is illustratief voor wat er in onze tijd met heilige verhalen gebeurt. Het gaat niet langer om een beperkt aantal mythen, dat telkens weer verteld of verbeeld wordt, zoals in het oude Middellandse-Zeegebied. De mythen dijen uit en ze waaieren uit. De representatieve basiswaarden krijgen de meest uiteenlopende invullingen en vormen. Maar ze zijn vaak gebaseerd op enkele grondwaarden die zeer constant zijn en steeds weer terugkeren in de westerse traditie.

Noten

1. Zie het in dit boek opgenomen essay 'Wat is religie?'.
2. Deze intuïtie is overigens niet vanzelfsprekend. Vanuit een christelijke godsdienstopvatting zou men kunnen zeggen dat een samenleving die losraakt van de ware God, juist weer vervalt tot (natuurlijke) religie,

waarbij openbaringsverhalen vervangen worden door mythen. Hier bepalen we ons tot een andere religie-opvatting (zie 'Wat is religie?').

3. Voor een uitgebreidere beschrijving, zie mijn boek *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have (1991), 53v.
4. Vgl. het essay 'Publieke religie in Nederland' in deze bundel.
5. Het gaat hier niet om een noodzakelijk verband. Alle representatieve basisregels kunnen als een menselijke schepping worden begrepen en zeer vele worden dat ook.
6. Ik baseer me hier op E. Durkheim, 1985 (7), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF; en R. Girard, 1972, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.
7. De godsdiensthistoricus Rudolf Otto gaf in zijn boek *Das Heilige* deze dubbelheid als het kenmerk van het heilige. Ik meen (*Een uitgewaaierde eeuwigheid*, 88) dat het hier in ieder geval gaat om emoties die kenmerkend zijn voor religiositeit.
8. I.C. Jarvie, 1970, *Towards a Sociology of the Cinema*, London: Routledge & Kegan Paul, 222.
9. I.C. Jarvie, 1970, *o.c.*, 160v.
10. J.E. Schulte Nordholt, 1992, *De mythe van het westen, Amerika als het laatste wereldrijk*, Amsterdam: Meulenhoff.
11. Het is voor mijn betoog niet geheel zonder belang dat deze rede, en ook dit element eruit, door de godsdienstsocioloog Robert Bellah gezien werd als maatgevend voor de Amerikaanse *civil religion*. Vgl. het laatste essay in deze bundel, 'Publieke religie in Nederland'.
12. J. Huizinga, 1969 (11), *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem: Tjeenk Willink, 70.
13. Zie bijvoorbeeld Christian Gonzales, 1979, *Le western*, Paris: PUF, serie Que sais-je?. In een themanummer van de *Études cinématografiques* over de western komt de spaghetti-western niet eens voor: H. Agel, 1969, *Le western*, Paris: Minard.

5. De democratisering van de zingeving

Waaraan ontleent het leven zijn zin? Traditioneel christelijke antwoorden op die vraag kunnen uiteenlopen, maar de kern blijft hetzelfde: aan Gods bedoelingen met deze wereld. Door God kon het niet anders, of de gebeurtenissen die plaatsvonden, hoe onbegrijpelijk, onrechtvaardig en absurd ook, vonden uiteindelijk een plaats in Gods plan met de wereld. We zitten hier met een uiterst ingewikkelde problematiek: wat is dan wel Gods plan? Kunnen we het kennen? Wat is de rol van het kwaad? Wat is de rol van de menselijke vrijheid? Dit is vanouds het terrein van de theologen.

Vanaf de 18de eeuw werden theologen uitgedaagd door filosofen, die zichzelf niet óók als theoloog beschouwden. Zij begonnen de betekenis van God in twijfel te trekken, en vaak ook de competentie van de theologen. In de 19de eeuw kwam het zover dat God dood werd verklaard. Maar dat betekende niet automatisch dat de zin aan het leven werd ontnomen. De zin van het leven kon gevonden worden in hooggestemde idealen, in de vooruitgang, in het werken aan een rechtvaardige zindelijke samenleving. Dit wordt wel het project der moderniteit genoemd.

Maar volgens velen is in onze tijd, na het geloof in het verhaal van de theologen, ook het geloof in het verhaal van de moderniteit aan het wankelen gebracht. Ja, het is zelfs nog erger. Volgens de filosoof Jean-François Lyotard is zelfs het heimwee naar een dergelijk, wat hij noemt 'groot verhaal' verloren gegaan[1]. Dit zou de postmoderne conditie zijn.

Dit is, heel kort samengevat, de manier waarop veel theologen en filosofen de ontwikkeling van de zingeving in de westerse samenleving zien. Deze wordt vaak als een pijnlijke, crisisachtige ontwikkeling ervaren, waarin er van alles gered moet worden: God, het absolute, de moraal.

Wat mij vaak verbaast, is dat – hoewel het hier om een universele problematiek gaat, die alle mensen betreft – maar zo weinig

mensen ervan wakker liggen. Waarom is dat? Waarom wordt deze ontwikkeling slechts door een betrekkelijk kleine groep mensen als crisisachtig ervaren, terwijl de meesten liever overgaan tot de orde van de dag?

Laten we de mensen met een bijzondere interesse in vraagstukken die de *zin des levens* betreffen *zingevingsvirtuozen* noemen. De term is ontleend aan de socioloog Max Weber. Deze sprak van 'religieuze virtuozen' en bedoelde daarmee mensen met een uitzonderlijk gevoel voor het spirituele. Mensen die als het ware een open verbinding hebben met het oneindige. Of mensen die buitengewoon begaafd zijn in het op welke manier dan ook verwoorden van de menselijke band met het oneindige. De term zingevingsvirtuozen is breder. Hij omvat ook atheïsten, hoewel die in de afgelopen tweeduizend jaar nauwelijks een rol speelden. De zingevingsvirtuozen waren immers bijna uitsluitend ook religieuze virtuozen, in die zin dat ze een relatie hadden tot een transcendente werkelijkheid; eenvoudiger gezegd: tot God en de hemel.

Een deel van de zingevingsvirtuozen krijgt het voor het zeggen en definieert wat het officiële geloof is. Ik noem dit de *zingevingselite*. Dat is in het grootste deel van onze geschiedenis een godsdienstige elite. Een dergelijke zingevingselite vermengt zich in de regel snel met een machtselite, die goed aanvoelt dat de godsdienst bruikbaar is als machtsfactor. Deze machtselite kan zich voor de zingevingselite op alle mogelijke manieren nuttig maken. Ze organiseert bijvoorbeeld de gelovigen en ze zorgt dat er materiële middelen komen om het geloof te doen bloeien. Omgekeerd maakt de zingevingselite zich vaak nuttig voor de machtselite. Ze legt bijvoorbeeld uit aan het gewone volk waarom het goed is dat een bepaalde potentaat aan de macht is. Beide elites zijn nodig voor het doen bloeien van een godsdienst en van de wereldlijke macht. Zij weten dit, en naast een enorme rivaliteit bestaat tussen de beide elites dan ook vaak een hechte samenwerking. Soms zijn beide elites in één persoon verenigd. Plato zag dit, zoals bekend, als ideaal: de filosoof-koning.

Macht en spiritualiteit staan voortdurend ter discussie en worden voortdurend uitgedaagd. De geschiedenis van de westerse kerk is dan ook naast de geschiedenis van een spirituele ontwikkeling, de geschiedenis van een machtsstrijd. Beide zijn

trouwens aspecten van hetzelfde, want in haar streven om te groeien boort de kerk telkens nieuwe categorieën potentiële gelovigen aan en daarvoor is het nodig dat zij ook haar dogma's aanpast.

Maar nu terug naar de zinvraag. De kerk heeft getracht het antwoord op de vraag naar de zin van het leven te monopoliseren. Ze is daarin geslaagd waar het de officiële erkenning betrof. Vrijwel ieder geletterd mens was ervan overtuigd dat er buiten de kerk geen heil was. Concurrerende vormen van zingeving van buiten de kerk worden pas in de 18de eeuw *salonfähig*. De vertegenwoordigers van deze nieuwe vormen van zingeving zetten zich heel expliciet, op een provocerende manier, tegen de kerk af. '*Ecrasez l'infame*,' roept Voltaire uit (vrij vertaald: 'Maak het tuig kapot.'[2]) En Nietzsche noemt het hoofdstuk van zijn *Aldus sprak Zarathoestra* waarin de paus optreedt, na de dood van God: 'Buiten dienst'[3]. Wat hier gebeurt is dat de traditionele godsdienst wordt uitgedaagd en ten dele van zijn plaats verdrongen door een nieuw type zingevingsvirtuozen, die ik maar even aanduid met de term *levensbeschouwelijke virtuozen*. Het gaat hier om een machtsstrijd, maar het is een strijd die zich afspeelt binnen een kleine groep: de zingevingselite. De elite die in het Westen het monopolie heeft op het verwoorden van de zin van het leven is, na de reformatie, uiteengevallen in twee te onderscheiden rivaliserende groepen. Daar komt nu een derde groepering bij: denkers die zich tegen de christelijke kerk afzetten.

Een elite is klein en een massa is groot. De massa bestaat uit mensen die niet zo erg in zingevingsvragen geïnteresseerd zijn. Ze zijn uit op een zo plezierig mogelijk leven. In de opera *Die Zauberflöte* van Mozart wordt de massa gepersonifieerd in de figuur van Papageno. Hogere zaken interesseren Papageno niet zo erg. Als hij maar een goed glas wijn heeft, behoorlijk eten, een bekoorlijk vrouwtje en veel kinderen, dan is het hem verder allemaal worst. Wanneer er zich grote schokken in zijn leven voordoen, dan valt hij graag terug op een religieuze virtuoos, maar voor de rest is het hem betrekkelijk om het even. Papageno wordt in *Die Zauberflöte* duidelijk voorgesteld als een mindere mensensoort. Hij is soms belachelijk, soms aandoenlijk. Hij mist het decorum en de waardigheid van de levensbeschouwelij-

ke virtuoos Sarastro of de bevlogen Tamino, de held van het stuk. Mozart laat echter doorschemeren dat zijn sympathie uitgaat naar Papageno en diens soortgenoten, die pretentieloos proberen een leuk en decent leven te leiden. Wat in *Die Zauberflöte* ook duidelijk wordt, is dat de levensbeschouwelijke en de wereldlijke elite één kaste vormen. In de tijd van Mozart wordt de grote massa op zijn best gezien als een noodzakelijk kwaad en, waar het geestelijke zaken betreft, als een te verwaarlozen grootheid.

Twee eeuwen na Mozart is de macht van de massa een doorslaggevende factor in de maatschappij geworden. De industriële revolutie heeft geleid tot een geheel nieuwe manier van produceren: massaproduktie. Wat de massa leuk vindt, wordt geproduceerd, en er wordt voortdurend gezocht naar nieuwe produkten om de massa te behagen. De machtselite wordt niet langer gevormd door de adel, maar door de bestuurders. En ook zij zijn op zichzelf niet langer toonaangevend. Zij volgen de wensen van de massa, zoals die op de markt tot uitdrukking komen, en proberen de massa te manipuleren. Dit is de kern van de democratisering.

De democratisering gaat ver. Nadat de levensbeschouwelijke elite God dood heeft verklaard, en schitterende verhalen heeft gehouden over de soevereiniteit van het volk, kon het volk, ook op het gebied van de zingeving, de leiding overnemen. Het belangrijkste mechanisme daartoe is de markt. Overal duikt het marktmodel op. In de godsdienstsociologie wordt dan ook wel gesproken over het marktmodel van godsdienst en levensbeschouwing[4]. De rol van de zingevingselite kan hier geen andere zijn dan die van de bestuurlijke elite: het is een volgende rol. Het is een kwestie van bijsturen, van verwoorden, van expliciteren. Daarbij is er niet zo gek veel te sturen, want de massa heeft nog steeds, net als Papageno, vooral behoefte aan een fatsoenlijk en aangenaam leven zonder al te veel problemen. Voor het hogere is niet zoveel aandacht, behalve op crisismomenten, maar die doen zich niet zo vaak voor, zolang de natuurbeheersing succesvol blijft.

Wat er sinds de tijd van Papageno veranderd is, is dat deze wens van het volk niet langer belachelijk is en aandoenlijk, maar maatgevend. Dit is de democratisering van de zingeving.

Hiermee is de rol van de traditionele zingevingselite (de theologen, de religieuze en levensbeschouwelijke virtuozen) veranderd. Ze schrijft niet langer voor wat de zin van het leven is. Dat maakt iedereen zelf wel uit. Ze kan ook niet langer verwijzen naar het absolute. Met de dood van God en de komst van de markt is het enige absolute dat er verder niets absoluut is. Ook is ze niet langer in staat in haar ogen foute vormen van zingeving te corrigeren of simpelweg te onderdrukken.

Dit betekent een geweldig machtsverlies, en de traditionele zingevingselite ervaart dit machtsverlies als een crisis in de zingeving. Maar het is iets anders: een pijnlijk sociaal en cultureel positieverlies. Het is geen crisis van de zingeving, maar van de zingevingselite.

Wat er nog over is van de traditionele zingevingselite kan dat niet accepteren en zoekt haar troost in een misinterpretatie van haar crisis en dus ook van de zingeving. Zo meent Lyotard dat we in een postmoderne situatie terecht zijn gekomen en dat de grote verhalen vergeten zijn; zelfs het heimwee ernaar is vergeten. Het is niet waar. De grote verhalen worden voortdurend verteld. Het zijn de clichés die de bedding vormen voor de voortkabbelende dagelijkse kleine verhaaltjes. De mensen lezen de bijbel bijna niet meer, laat staan Homerus, Dante, Voltaire, Nietzsche enzovoort. Ze lezen nauwelijks meer, ze kijken televisie. Daar zien ze de verhaaltjes, à la Papageno, over een lekker leventje, met de bijbehorende problemen en dramatische momenten.

Maar wie goed kijkt ziet daarin de grote verhalen verdisconteerd. Het verhaal van het individuele geluk, dat gevonden wordt of dat bevochten moet worden; het verhaal van persoonlijke groei, van falen en overeind krabbelen. Het verhaal van liefde, die een mengsel is van christelijke liefde en hoofse romantiek. We vinden het terug in iedere soapserie. Dan is er het verhaal van de gerechtigheid, die telkens weer wordt bewerkstelligd door een enkeling met een aantal helpers. Het is een moderne mengeling van het Christusverhaal en de riddersagen, en het is dagelijks in vele vormen, van politieserie tot western, op de televisie te zien. De gedachte dat de wereld verbeterd moet worden, dwars tegen allerlei tegenslagen in, komen we dagelijks tegen in de talloze rubrieken over internationale politiek, over geneeskunde, wetenschap en technologie. Het individu dat in zijn eentje, vaak tegen de stroom in, de wereld een beetje voor-

uithelpt: dat is de kern van de mythen die sinds mensenheugenis de westerse cultuur bepaalt en die levendiger is dan ooit.

Wat erkend moet worden, is dat de grote verhalen verteld worden in de vorm van vele, zeer uiteenlopende kleine verhaaltjes[5]. De dominante zingeving is niet langer vervat in superieure, hoogdravende kunstwerken en in geniale theologische of wijsgerige stelsels. Zij is vervat in consumptiegoed, in marktwaar. Maar ze is er nog wel.

Dat de grote verhalen er nog zijn, is te danken aan de lange, stevig verankerde traditie waaruit deze verhalen voortkomen. Ze zijn in onze cultuur ingeslepen. Ze zijn tot in alle lagen doorgedrongen.

Daarmee kom ik op een tweede misinterpretatie door de traditionele zingevingselite. Ze menen dat de zingeving *gesubjectiveerd*[6] is: ze zien dat er een markt is, en ze zien dat ook de zingeving via die markt, waarop keuzevrijheid bestaat, loopt. Dus menen ze dat iedereen zelf uitmaakt wat de zin van het leven is, dat die zin louter subjectief is. Maar wat is subjectief als mensen door en door gevormd zijn door hun traditie en deze hebben geïnternaliseerd? Daar komen ze niet onderuit. Die traditie bepaalt voor een deel het karakter van de moderne mens[7]. Zij bepaalt tot op grote hoogte de voorkeuren van de mensen, hun smaak, hun moraal. Mensen die zich op de zingevingsmarkt begeven, om er iets aan te bieden of om er iets te consumeren, brengen die vorming met zich mee. Aanbod en vraag zijn dan ook meestal produkten van die drieduizend jaar oude traditie. Dat er steeds andere vormen gevonden worden waarin die traditie tot uitdrukking wordt gebracht, en dat die traditie zich nu sneller ontwikkelt dan ooit, doet aan deze objectiviteit, uitgeoefend door subjecten, niets af.

Dat brengt me op een derde misinterpretatie. Men leest vaak – voor het eerst in het begin van de 19de eeuw – dat de dood van God een leegte heeft veroorzaakt die door subjectieve vormen van zingeving wordt opgevuld. Er zijn veel getuigenissen van dat gevoel van leegte. Maar even veel of meer getuigenissen zijn er van een gevoel van bevrijding. Dat is begrijpelijk, want de kerk was behalve een heilsinstituut ook een machtsinstituut. Ze heeft vele vormen van zingeving bevorderd, maar ook vele onderdrukt. Bovendien is de officiële zingeving vaak een extra zingeving geweest, boven op de volkse zingeving à la Papageno.

Zo komen we bij een vierde misinterpretatie. Deze betreft de

continuïteit. Wie spreekt van een crisis in de zingeving, benadrukt de discontinuïteit tussen de traditionele en de moderne zingeving. Er zijn inderdaad grote verschillen. Maar er zijn ook grote overeenkomsten. Gelooft men dat er sprake is van een crisis in de zingeving, dan zal men geneigd zijn de verschillen te benadrukken. We hebben gezien dat er grote overeenkomsten zijn. Men dient dan ook de huidige vormen van zingeving niet te zien als een alternatief voor de meer traditionele, maar als een uitvloeisel ervan.

De democratisering van de zingeving betekent dan ook niet dat de rol van de traditionele zingevingselite helemaal is uitgespeeld. Ze zal echter rekening moeten houden met haar veranderde positie. Ze zal meer volgend te werk moeten gaan. Ze zal minder kunnen terugvallen op haar eigen verwoording van de grote verhalen. Ze zal zich moeten richten naar de klandizie. Ze zal minder moeten klagen over een crisis die er niet is en zich meer moeten verdiepen in de kansen die er in de toekomst liggen voor zingeving en religie.

Is er dan helemaal geen crisis in de zingeving? Het spijt me: nee. De zingeving is gedemocratiseerd. Dat is alles. Je kunt je afvragen of de hedendaagse vormen van zingeving bijdragen tot een optimaal leefbare wereld. Maar dat is weer een heel andere vraag.

Noten

1. J.-Fr. Lyotard, 1987, *Het postmoderne weten*, Kampen: Kok Agora.
2. Voor een uitgebreide beschrijving hiervan zie Peter Gay, 1973, *The Enlightenment, an Interpretation I*, London: Wildwood House.
3. F. Nietzsche, 1973, *Gesammelte Werke, II*, ed. Karl Schlechta, München: Hanser, 497.
4. Over het marktmodel spreekt onder anderen Peter Berger, 1967, *Het hemels baldakijn*, Bilthoven: Ambo, 155.
5. Ik probeer dit onder andere aannemelijk te maken in de essays 4, 11, 12 en 14 in dit boek.
6. Ik bekritiseer dit uitgebreider in het essay 'Wat is zingeving?'.
7. Dit argument bespreek ik uitgebreider in het essay 'Wat is zingeving?'.

6. De toekomst van religie

'Nederland gelooft steeds minder,' kopte het ochtendblad *Trouw* naar aanleiding van het onderzoeksrapport *Secularisatie in Nederland, 1966–1991*[1], dat in het voorjaar van 1994 veel commotie veroorzaakte. Een rake kop, althans voor zover hij de teneur weergaf van de manier waarop er op dit onderzoek is gereageerd[2]. Algemeen meende men dat uit dit rapport maar weer bleek dat de religie in Nederland zijn tijd gehad had. Waar het om de werkelijkheid gaat, was deze kop een grote misser. Het is volstrekt onjuist dat Nederland steeds minder gelooft. Het gelooft steeds minder in de traditionele leerstellingen die op dit moment door de kerken worden hooggehouden, of waarvan de onderzoekers menen dat ze in de kerken worden hooggehouden. Het is een grote misvatting te denken dat *dit* geloof *het* geloof is.

Die misvatting wordt ook door het onderzoeksrapport in de hand gewerkt. Geloof en religie worden als vanzelfsprekend vereenzelvigd met kerkelijk geloof. Het rapport gaat dan ook vooral over de afname van het kerklidmaatschap en van het kerkbezoek en over de teloorgang van traditionele kerkelijke geloofsvoorstellingen.

Goed beschouwd is die vereenzelviging van geloof en traditionele religie verwonderlijk. Immers, ons wereldbeeld hangt van geloof aan elkaar. Als je onder geloven verstaat: alles wat je in goed vertrouwen aanneemt, zonder dat je het hebt gecontroleerd of zonder dat je er een rationele basis aan kunt geven, dan is bijna alles wat we menen te weten in feite geloof. Daarbij komt nog dat de belangrijkste waarden die per definitie aan het leven ten grondslag liggen, in principe niet eens op hun juistheid te controleren en rationeel te onderbouwen zijn. We kunnen er alleen maar in geloven.

Dus wanneer wordt gezegd dat Nederlanders steeds minder geloven, dan moet worden gezegd: onzin, ze geloven van alles en nog wat, alleen in dat ene iets minder.

Maar we blijven dan wel zitten met vragen. Om te beginnen: *Waarom geloven ze in dat ene iets minder? Vanwaar de teloorgang* van het traditionele kerkelijke geloof?

We leven in een moderne, dynamische samenleving. Het kerkelijk geloof zoals we dat nu kennen is een erfenis uit een premoderne, statische samenleving. Dat wringt. De beeldspraken uit de bijbel, bijvoorbeeld, zijn uiterst plausibel in een boerensamenleving, maar wij leven in een geïndustrialiseerde samenleving. Als men spreekt over God als over de Heer, dan refereert men aan een bepaald soort gezagsverhoudingen, die wij nauwelijks nog kennen. Maar het is meer dan alleen een kwestie van een verouderde beeldspraak. Op veel punten is de geloofsinhoud ook niet meer in overeenstemming met de rest van het wereldbeeld, dat meer en meer wetenschappelijk gefundeerd raakt. Het scheppingsverhaal, bijvoorbeeld, is niet in overeenstemming met de evolutieleer, die nu bijna algemeen wordt aangehangen.

Ook de organisatievorm van de kerk, de gemeente, is steeds minder van deze tijd. Ze is gericht op een lokaal samenlevingsverband met een gemeenschappelijke kijk op de wereld, waarin men elkaar vaak al van jongs af kent, hetzelfde soort leven leidt en elkaar dus gemakkelijk begrijpt[3]. Veel mensen in de moderne samenleving kennen hun buren alleen van gezicht en vaak hebben ze weinig met hen gemeen. Ze hebben uiteenlopende interesses en belangen. Ze hebben heel andere hobby's. Ze weten amper wat ze met elkaar moeten. Hoe bouw je met die mensen een gemeenschap op?

In een traditionele boerensamenleving hebben de kerken een groot aantal functies. Naast het bidden en zingen en het belijden van het geloof zijn er talloze andere: de sociëteitsfunctie kennen we nog wel, maar de sociale-zekerheidsfunctie, de sociale-controlefunctie, de burgerlijke-standfunctie, de opvoedingsfunctie, de functie van het nieuws vergaren: die functies zijn allengs allemaal overgenomen door aparte instellingen. Dat geldt ten dele zelfs voor de functie van het gebed, hoe wonderlijk dat ook moge klinken. Waarom baden veel mensen? Veelal om iets te krijgen dat ze op andere wijze niet konden krijgen. In de pre-industriële samenleving was dat onder andere bescherming tegen ziekten, of genezing, of de afwending van natuurrampen. Om die dingen bad men vroeger. Tegenwoordig stelt men zijn vertrouwen wat dat betreft in wetenschappelijk geschoolde experts[4]. Waar men vroeger een grillig noodlot trachtte te bezweren, daar schat men

nu veeleer aan de hand van statistische gegevens zijn kwade kansen in en verzekert zich daartegen.

De kerken en het kerkelijk geloof hebben dus tenminste drie problemen: hun leer, hun organisatievorm en hun functies zijn ernstig geërodeerd.

Volgende vraag: Betekent dit dat kerken op termijn uitgerangeerd zijn? Allerminst. Er blijft ruimte voor de kerken. Er blijven genoeg mensen bestaan die in de boodschap van het heil, zoals deze doorklinkt uit een ver verleden, iets waardevols blijven zien. De onderzoekers Becker en Vink schatten deze groep voor 2020 op ongeveer vijfentwintig procent[5]. Dat is werkelijk geen gering aantal.

Bij die voorspelling kan men vraagtekens zetten. Het is een extrapolatie waarbij men in feite dubbel naar het verleden heeft gekeken: naar een vorm van religie uit het verleden en naar een trend uit het verleden. Men trekt die trend zo zuiver mogelijk door. Veel meer kan men niet doen, zonder in pure speculaties te vervallen. Speculaties vindt men in de moderne wetenschap niet wetenschappelijk. Dat is een beetje jammer, want speculaties zijn noodzakelijk om extrapolaties te kunnen relativeren. Alleen al de door de socioloog Merton uitgevonden begrippen *self-fulfilling* en *self-destroying prophecy*[6] vragen om speculaties.

Mede door dit soort onderzoekingen wordt er in kerken van alles geprobeerd. Stel dat de kerken erin slagen de moeilijke vertaalslag tot stand te brengen (sommigen doen daarvoor nogal wat moeite) en stel ook dat ze erin slagen zich te profileren als kristallisatiepunt voor allerlei andere manieren waarop mensen hun religieuze behoeften willen articuleren en bevredigen (ook daartoe zien we pogingen), dan komt de trend er wellicht heel anders uit te zien.

Als straks nog maar zo'n vijfentwintig procent aanhanger is van het traditionele christelijke geloof, waarin gelooft dan de andere vijfenzeventig procent? Het antwoord daarop luidt vaak: *niets*, en dat antwoord komt voort, zoals we hebben gezien, uit die wonderlijke identificatie van geloven met het christelijk geloof. De vraag die nu gesteld moet worden is: Hoe komt het dat tot in de woordenboeken aan toe, *geloven* in de eerste plaats wordt geïdentificeerd met het christelijk geloof?

Ook dat is een kwestie van geloof. Een van de aardige dingen van de christelijke leer is dat de christenen hun leer althans

soms als *geloof* hebben gedefinieerd. In de 18de eeuw begonnen filosofen te geloven dat een minderwaardige, onderdrukkende, bekrompen, foute levensoriëntatie (het geloof van de christelijke kerk) vervangen zou kunnen worden door een moderne, juiste levensoriëntatie, die gebaseerd zou zijn op waarneming en wetenschappelijke interpretatie van feiten en dat dit ook zou gebeuren. We vinden deze gedachte in verschillende gedaanten bijvoorbeeld bij Voltaire, bij Auguste Comte en bij Sigmund Freud.

Een consequentie hiervan is de *seculariseringsthese*[7], die inhoudt dat geloof (en dus religie) aan de ene kant en moderniteit aan de andere niet met elkaar te verenigen zijn. De begrippen *modernisering* en *moderniteit* hebben hierbij een bepaalde waarde. Modern is goed, verlicht, modern is tegen het bekrompene.

De seculariseringsthese wordt in de eerste plaats aangehangen door hen die zichzelf modern vinden, en dus niet religieus of christelijk. Dat is begrijpelijk. Het sterkt hen in hun zelfbeeld en het verheft hen. Iets merkwaardiger is het op het eerste gezicht dat ook veel christenen deze these aanhangen, immers: hij is tegen hen gericht. Maar op het tweede gezicht is het toch begrijpelijk. De these sterkt ook hen in hun zelfbeeld, waar ze namelijk geloof met christelijk geloof identificeert. Het helpt hen zo een betreurenswaardige ontwikkeling te begrijpen. Bovendien maakt het hun mogelijk hun eigen ambivalenties tegenover de moderne tijd te begrijpen. Voor hen is de moderne tijd niet per se een zegen; het is ten dele ook iets dat voorlopig niet tegen te houden is, iets waarmee men dus rekening dient te houden of het beste van moet zien te maken of wat dan ook. Daarbij zijn modernisering en ontkerkelijking overigens geen ontwikkelingen die de gelovigen schaadt: het eigen geloof wordt er niet per se door aangetast.

Welnu, de aanhangers van de seculariseringsthese zien in resultaten als die van het rapport van Becker en Vink, telkens opnieuw een bewijs van de juistheid van hun these. Zij maken daarbij de vergissing dat de teloorgang van *een bepaalde historische vorm* van religie de teloorgang is van religie *in het algemeen*. Een zonde tegen de logica: het bijzondere wordt gehouden voor het algemene. Het is een zonde die zij niet opmerken, omdat ze beide al op voorhand gelijk hebben gesteld.

Het wordt tijd dat we afscheid nemen van de seculariserings-

these[8]. Zij berust, zoals we hebben gezien, op een onzinnig begrip van geloof, een uiterst smal begrip van religie dat beperkt wordt tot een van haar verschijningsvormen[9], en een rooskleurig begrip van modernisering. Met andere woorden: zij berust op een aantal vergissingen die het resultaat zijn van een ideologische strijd uit een ver verleden.

Het is interessant dat vooringenomen begripsvorming wetenschappelijkheid niet in de weg hoeft te staan. De seculariseringsthese is namelijk ondanks alles niet onwetenschappelijk in de moderne betekenis van het woord. Zij is wel degelijk falsifieerbaar. In feite is zij al gefalsifieerd: er zijn moderne samenlevingen waarbinnen het christelijk geloof zeer belangrijk blijft[10]. Dat het desondanks nuttig is de these nog weer eens onder vuur te nemen, komt omdat de mogelijkheid van falsificatie nog iets anders is dan de wenselijkheid ervan. Naarmate een stelling ons dierbaarder is, zulllen we meer geneigd zijn een falsificatie te negeren of weg te verklaren. Dat gebeurt met de seculariseringsthese. Het is een interpretatiekader dat velen zo vertrouwd is, dat ze amper doorhebben dat ze het gebruiken. Dat het een falsifieerbare these is en geen vanzelfsprekendheid valt buiten hun blikveld. Zo blijft de seculariseringsthese bestaan als een schimmige vooronderstelling: onhoudbaar binnen de wetenschap, maar niettemin bepalend voor de interpretaties van velen.

Met het verwerpen van de seculariseringsthese komen we op de hoofdvraag van dit essay: Wat is de toekomst van religie? We stellen die vraag nadat we geloof hebben omschreven als kennis die in goed vertrouwen wordt aangenomen; nadat we het aantal van ruim drie miljoen Nederlanders (25%) die straks nog in de kerken zitten wat hebben gerelativeerd; nadat we in eerdere essays *religie* van *een religie*[11] hebben onderscheiden en *zingeving* van *levensbeschouwing*[12]; nadat we de *seculariseringsthese* niet zozeer hebben verworpen als wel als ideologisch terzijde hebben geschoven.

Ik zie vier relevante trends: seculering, revitalisering, pluralisering en globalisering.

Seculering is een term waarvan men ten onrechte zou kunnen denken dat hij een vereenvoudiging is van 'secularisering'. Dat is niet het geval. Het is een term die ik hanteer omdat 'verbin-

nenwereldlijking' zo'n draconisch woord is. Toch gaat het daarom bij seculering: het binnenwereldlijk worden van allerlei noties, geloofsvoorstellingen en waarden van het christendom. De bovenwereldlijke connotaties van het christendom hebben hun plausibiliteit voor velen verloren; veel christelijke waarden zijn er echter nog[13], maar nu buiten dit godsdienstige kader. Er zijn heel dikwijls andere vormen voor gevonden. Vaak zijn we ons van deze vormen niet bewust, vaak zijn ze erg abstract, algemeen en onpersoonlijk. Ze hebben dan een vorm gevonden die in de moderne samenleving veel voorkomt. Ik geef een voorbeeld. Naastenliefde werd gepredikt in het kader van het christendom. In eerste instantie kreeg het verschijnsel vorm in het geven van aalmoezen, later in de christelijke armenzorg. Weer later kreeg het daarnaast vorm in het stelsel van sociale zekerheid, in de ontwikkelingssamenwerking en in de bereidheid blauwhelmen naar oorlogsgebieden te sturen. Daarbij is het abstracter geworden, onpersoonlijker, maar ook universeler. Waar de mensen zich in de agrarische samenleving hooguit druk maakten om het lot van hun dorpsgenoten (verder konden ze niet kijken), maken ze zich nu druk om onrecht aan de andere kant van de wereld.

Een ander voorbeeld. In plaats van in een hemel te geloven die ze beërven na een leven vol inspanningen, geloven mensen in een paradijselijkheid die ze zich kunnen veroorloven als ze maar hard werken. Daarbij blijft de protestantse arbeidsmoraal keurig overeind. Alleen worden de inkomsten ervan onmiddellijk verzilverd.

Men gelooft nog altijd in christelijke waarden, en ze hebben daarbij ook vaak voor mensen een religieuze lading, in de zin van: bovenmenselijk. Het gaat hier dan om het geloof in christelijke, geseculeerde waarden, aangevuld met een vage, algemene, vaak impliciete religiositeit.

Daarnaast zal men geloven in moderne, binnenwereldlijke instituties: in de moderne technologie en expertsystemen, en ook hieraan kan men een religieuze meerwaarde toekennen.

Het geloof in de moderne technologie, in de expertsystemen en in de paradijselijkheid in het hier en nu, waarvoor niet meer gebeden hoeft te worden, maakt overigens opmerkelijk genoeg niet dat het bidden achterwege blijft. Mensen blijven bidden, en dit is in flagrante strijd met de trend die men duidelijk meent te kunnen waarnemen. Helemaal verwonderlijk is dit niet. Het

verkleinen van het ongewisse, de onzekerheid, de kans dat het noodlot toeslaat, betekent namelijk niet dat men erin slaagt het ongewisse weg te nemen. Mensen zijn zich daarvan bewust. Bij bidden gaat het om het bezweren van het ongewisse. Daarom zullen de meeste mensen altijd blijven bidden. Maar ook hier gaat het om een binnenwereldlijke activiteit. Men doet een beroep op een bovenmenselijke instantie en gelooft daar ook in, maar is zich er tegelijkertijd van bewust dat het hier gaat om een psychisch mechanisme[14]. Deze binnenwereldlijke oriëntatie en religiositeit zullen worden aangevuld met andere vormen van religie.

Revitalisering. Hiermee bedoel ik dat sommige christelijke kerken nieuwe impulsen zullen krijgen. We hebben al gezien dat in Nederland zo'n vijfentwintig procent de kerken zal blijven aanhangen. Maar daarbij gaat men er wel van uit, dat de modernisering zich op dezelfde manier voortzet als voorheen en dat de visie op religie goeddeels hetzelfde blijft. Dat zal niet zo zijn. Maar afgezien daarvan: de nieuwsgierigheid naar het christendom zal toenemen naarmate de tegenstelling religieus/modern haar scherpe kanten verliest. Velen zullen zich kortere of langere tijd tot het christendom bekeren, wanneer de kerken erin slagen de goede toon en de goede organisatievorm te vinden.

Een interessant fenomeen in dit verband is naar voren gekomen in het onderzoek van Inglehart. Daaruit bleek dat de traditionele godsdienstigheid van hen die geboren zijn na de Tweede Wereldoorlog verminderde. Maar de mate waarin men over levensbeschouwelijke en godsdienstige kwesties praat, blijkt aanmerkelijk toe te nemen. Een afname van traditionele godsdienstigheid blijkt gepaard te gaan met een toename van de belangstelling voor godsdienstige kwesties[15].

Dit brengt ons op de derde trend: de *pluralisering* van geloofsvormen. Door het losser en vrijblijvender worden van sociale verbanden[16] gaan mensen hun leven meer en meer indelen in episoden. Relaties worden steeds minder aangegaan voor een heel leven en meer voor een beperkte tijd[17]. Dit geldt ook voor expliciete, religieus getinte levensbeschouwingen. Mensen zullen in toenemende mate van de ene religie naar de andere zappen om dan ook weer eens een periode geen religie te hebben. Religie gaat haar dwingende karakter verliezen en daardoor neemt haar aantrekkelijkheid toe.

Deze pluralisering kan overigens alleen maar bestaan op

grond van een betrekkelijk vast waarden- en normenpatroon. Dit zal in de moderne westerse wereld vooral binnenwereldlijk en christelijk zijn. Dit binnenwereldlijke christendom wordt ook wel cultuur-christendom genoemd.

Dat laatste is van belang in verband met de laatste trend waar ik kort op wil wijzen: de *globalisering*: het proces van schaalvergroting tot mondiaal niveau. Dat betekent dat de samenlevingsvormen op mondiaal niveau steeds belangrijker worden en zich steeds meer aan de mensen opdringen. Zo'n samenlevingsvorm kan alleen maar functioneren als er gemeenschappelijke waarden en normen en een (beperkte) gemeenschappelijke zingeving bestaan. Alleen zo kunnen immers de diverse onderdelen van deze gemeenschap op elkaar worden afgestemd. Deze gemeenschappelijkheid vinden we op mondiaal niveau in de functionele rationaliteit. Het fraaie van de functionele rationaliteit is dat zij een open einde heeft. Waarvoor het functioneel is, is niet primair met deze vorm van rationaliteit gegeven. Het is dus een vorm van rationaliteit die, dankzij haar schijnbare waardenneutraliteit, door iedereen kan worden geadopteerd[18]. Dat gebeurt ook. Daarbij wordt de functionele rationaliteit een doel op zichzelf.

Nu is de waardenneutraliteit ervan betrekkelijk. Functionele rationaliteit verwoest enerzijds allerlei lokale tradities, wanneer deze niet gemakkelijk op de functionele rationaliteit zijn aan te sluiten. Anderzijds krijgen we mét het functioneel-rationeel handelen vaak op sluipende wijze, zonder dat we het door hebben, stukjes vreemde traditie meegeleverd. In het Westen bijvoorbeeld, krijgen we, of we het willen of niet, met het consumeren van Japanse produkten, ook een deel van het Japanse schoonheidsideaal, zoals dat in het design van high-tech apparaten en automobielen tot uiting komt, meegeleverd. De Japanners op hun beurt krijgen meer westers individualisme meegeleverd dan op de langere duur goed lijkt voor hun concurrentiepositie.

Zo werkt de globalisering de pluralisering van de zingeving in de hand, op een basis van een gemeenschappelijk waardepatroon, dat begonnen is met de functionele rationaliteit, maar dat zich voortdurend uitbreidt. Er zullen ook steeds meer mengpatronen ontstaan van levensbeschouwingen en religies.

Door deze onzeker makende veelheid enerzijds en door een koele anonimiteit van de functionele rationaliteit anderzijds zal

men daarentegen weer behoefte krijgen aan een duidelijke eigen identiteit. Die zal men veelal vinden in de regionale tradities. Nationalisme en traditionele religie zullen daardoor weer gerevitaliseerd worden.

In grote delen van de wereld zal men de functionele rationaliteit identificeren met westerse overheersing. Men zal ze vaak christelijk noemen. De westerse wereld zal zo de christelijke identiteit opgedrongen krijgen waarvan de Verlichtingsfilosofen haar bevrijd dachten te hebben. Naarmate de polarisatie tussen de westerse wereld en andere delen van de wereld sterker wordt, zullen meer mensen deze identiteit aanvaarden. Religie zal in de wereld als geheel in de 21ste eeuw een grotere rol spelen dan men zich lange tijd heeft kunnen voorstellen. In Europa en Amerika zal daarbij het belang van de christelijke identiteit toenemen[19].

Het gaat hier om speculaties die ik plaats tegenover het secularisatiegeloof dat veel van de reacties op uitkomsten van godsdienst-sociologisch onderzoek kenmerkt. De toekomst van religie is florissant. Wanneer men geen ideologisch begrip van religie en moderniteit hanteert, maar moderniteit opvat als toename van een mondiale vervlechting en sociale differentiatie, dan moet men de mogelijkheid onder ogen zien dat een verdere modernisering religie niet onmogelijk maakt maar juist in de hand werkt in de 21ste eeuw. Niet de seculariseringsthese, maar haar tegendeel is het waarschijnlijkst.

Noten

1. J.W. Becker en R. Vink, 1994, *Secularisatie in Nederland, 1966-1991*, Sociale en Culturele Studies 19, Rijswijk: Sociaal Cultureel Planbureau.
2. De hoeveelheid reacties in de pers was omgekeerd evenredig aan de nieuwswaarde van het rapport. Dit bevatte namelijk niet veel nieuws: wat we al wisten werd, zonder een theoretisch kader van belang, keurig op een rijtje gezet. De sensatie die het rapport verwekte had wellicht te maken met de verkiezingsstrijd die op dat moment speelde, waarin de christen-democraten voor het eerst sinds lang op fors verlies stonden.
3. De klassieke sociologie maakt een onderscheid tussen gemeenschap en maatschappij (zie: Tönnies, 1963 (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Voor een goed overzicht in het denken in termen van deze tweedeling, zie: A.C. Zijderveld, 1987, *De samenleving als schouwspel*, Den Haag: VUGA). Terwijl de samenleving naar een 'Gesellschaft' is geëvolueerd, is de kerkelijke organisatievorm zich op de 'Gemeinschaft' blijven richten.

4. Zie de analyse van 'trust' in 'expert systems' in: A. Giddens, 1991, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 79, en de analyse van de risicomaatschappij van Ulrich Beck, 1992, *Risk Society*, London: Sage.
5. J.W. Becker en R. Vink, 1994, *o.c.*, 69v.
6. R.K. Merton, 1968, *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press, 475v.
7. Zie voor de ideologische achtergronden van het begrip secularisering bijvoorbeeld Hermann Lübbe, 1965, *Säkularisierung*, Freiburg: Alber.
8. Mijn afwijzing van de seculariserings*these* impliceert niet de afwijzing van het begrip secularisering. Ook daarop heb ik kritiek (vgl. mijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, 141), maar ik acht het niet onbruikbaar. Ik gebruik het bijvoorbeeld in mijn essay 'De herontdekking van het tragische'. Waar ik me tegen verzet is de *vooronderstelling* dat moderniteit en religie niet samen kunnen gaan.
9. Het religiebegrip dat daartegenover zou moeten worden geplaatst heb ik in het essay 'Wat is religie?' uiteengezet.
10. De Verenigde Staten vormen een markant voorbeeld, zie Becker en Vink, *o.c.*, 25v.
11. Zie het essay 'Wat is religie?' in deze bundel.
12. Zie het essay 'Wat is zingeving?' in deze bundel.
13. Andere voorbeelden zijn in deze bundel te vinden; ik verwijs ook naar mijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have (1991), 150vv.
14. De Hart, 1995, 'Religie als menselijk project', in: H.M. Kuitert, red., *In stukken en brokken*, Baarn: Ten Have, 47.
15. Inglehart, 1990, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton: Princeton University Press, 186v.
16. Anthony Giddens spreekt op blz. 21 en verder van *The Consequences of Modernity* fraai van 'disembedding'.
17. De notie episodisering hoorde ik voor het eerst in een lezing van Zygmunt Bauman bij de SISWO in Amsterdam op 15 mei 1995.
18. Zie mijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, 169vv.
19. Vgl. Roland Robertson, 1993, 'Community, Society, Globality, and the Category of Religion', in: E. Barker, J.A. Beckford and K. Dobbelaere, eds., *Secularization, Rationalism and Sectarianism, Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford: Clarendon Press.

HET EINDE

7. De dood als kijkspel

Je hoort vaak zeggen dat de dood uit onze samenleving is verdwenen, er geen plaats meer in heeft, eruit verdrongen is. Maar is dat wel zo? Kan het wel? De mens wordt wel gezien als het dier dat weet heeft van zijn eigen toekomstige dood[1]. Die tragische wetenschap heeft een groot deel van de menselijke cultuurgeschiedenis bepaald. Zou dat nu opeens zijn afgelopen? Als je naar onze samenleving kijkt, dan moet je vaststellen dat de belangstelling voor de dood juist enorm is en op alle mogelijke manieren bevredigd wordt.

De televisie vormt een bewijs. De televisie is in onze geïndividualiseerde samenleving meer en meer een medium dat mensen helpt hun meningen te vormen en hun kijk op de wereld te bevestigen en te herbevestigen. Zet het toestel aan en met een beetje geluk zie je hoe mensen bezig zijn elkaar overhoop te schieten, in het nieuws, of in de fictie: oorlogsfilms, westerns, detective- en misdaadfilms. Mocht je daar geen trek in hebben, dan zap je naar een soap-serie. In soaps is er altijd wel van tijd tot tijd een hoofdfiguur met een ongeneeslijke ziekte. Wie meent dat soap te ver van de werkelijkheid afstaat, kan altijd nog verder zappen. Hij komt dan bij een medisch programma terecht. En ook in medische programma's is de dood, of althans het voorkomen van de dood, niet ver. De voorlopige conclusie kan dan ook zijn: de belangstelling voor sterven en dood en voor het voorkomen ervan is groot en deze wordt dagelijks op grote schaal bevredigd.

Toch, er is iets paradoxaals aan de hand: die alomtegenwoordigheid van de dood is weliswaar niet te loochenen, maar dat neemt niet weg dat u en ik het gevoel hebben dat de dood ver weg is. Het blijkt ook als de dood plotseling in de naaste omgeving toeslaat: verreweg de meeste mensen weten dan niet wat ze moeten. Ze voelen zich hoogst ongemakkelijk. Alles wat ze doen lijkt wel fout. Daarom zouden ze het hele geval het liefst vergeten.

De rouwrituelen zijn voor velen onbevredigend, de naasten van de gestorvenen vereenzamen en raken nogal eens in een depressie, waar ze met psychiatrische hulp weer uit moeten zien te komen[2].

Inderdaad: het is een paradox. Het is een schijnbare tegenstelling met een lange voorgeschiedenis. Hoe deze in elkaar zit is misschien duidelijk te maken aan de hand van een Nederlands televisieprogramma over de dood uit 1993. Het heet *Op leven en dood* en wordt gepresenteerd door die lieve, vertrouwen inboezemende Violet Falkenburg. Ook wie zijn ogen niet gelooft ziet hier telkens een tweetal overeenkomstige ziektegevallen (dat wil zeggen: zieke mensen, met hun familie, met hun ten hemel schreiende verhaal). Vanwege de schaarste aan middelen in de gezondheidszorg is slechts voor een van de twee gevallen een therapie weggelegd. De ander wacht, zoals dat heet, wellicht de dood. Wie kiezen wij? Een zaal mensen mag het vonnis vellen door op een knop te drukken en doet dat ook.

Wat gebeurt hier? Het is de bedoeling om op deze manier zakelijk en menselijk de dilemma's rond sterven en dood en het probleem van de schaarste aan middelen inzichtelijk te maken. Misschien gebeurt dat ook wel. Maar tegelijkertijd wordt, onbewust, op een aantal uiteenlopende manieren de doodsangst bezworen. De mechanismen die mensen daarvoor beschikbaar hebben, zijn aan het programma af te lezen.

Allereerst wordt het gevoel opgeroepen dat 'het niet moest mogen'. De hoop wordt opgeroepen dat deze vreselijke gevallen hogerhand er wel toe zullen brengen de middelen te verruimen, zodat in de zeer nabije toekomst dit soort afschuwelijke dilemma's de wereld uit zijn. Kijk toch waar we mee bezig zijn, meneer de staatssecretaris, kijk toch eens, politici, laat u vermurwen! Deze hoop wordt aan het einde van het programma versterkt, wanneer blijkt dat het om een soort spel ging, maar dat in werkelijkheid ook de verworpenen nog een kans hebben om te overleven. Gerechtigheid en barmhartigheid kunnen overwinnen. Of hoop doet leven weet ik niet, maar dat het de doodsangst vermindert weet ik wel.

Hiermee hangt een tweede mechanisme samen: dat van het geloof. Niet van het geloof in God, maar van het geloof in de medische wetenschap. Het is een modern geloof, dat soms religieuze proporties aanneemt. Wij weten allen dat de medische wetenschap ons tegen de dood slechts tijdelijk kan beschermen.

Een genezing is niet meer dan uitstel van executie. Maar in de taal die gesproken wordt, klinkt het heel anders: 'Voor de één is er geld voor een behandeling, de ander wacht wellicht de dood.' Zo wordt het krijgen van een medische behandeling gelijkgesteld met leven, zonder meer. Het gaat, anders gezegd, in dit taalgebruik niet om korter of langer leven, om eerder of later doodgaan, het gaat – de titel van het programma geeft het al aan – om leven of dood. In dit geloof in de medische technologie heeft de Nederlandse samenleving ongelofelijk veel geïnvesteerd, en daarom is het nodig om dit geloof herbevestigd te zien. Dit soort programma's helpt bij het onderhouden van dit geloof.

Dit neemt niet weg dat er keihard vonnissen worden geveld. Dat is het derde mechanisme, dat in dit spel van leven en dood zit, en dat je magisch zou kunnen noemen. Wie ergens over oordeelt, verheft zich erboven en wie oordeelt over leven en dood, heeft het gevoel dat hij boven de dood staat. Daardoor vermindert de eigen doodsangst. Je bent een beetje een god en dus ook baas over de dood. Daarbij wordt aan sommigen ook nog gevraagd hun vonnis te motiveren, waardoor het een zweem van redelijkheid krijgt. Het doodvonnis wordt, door het in te passen in redeneringen van alledag, van zijn absurditeit ontdaan. De dood krijgt iets redelijks en, gezien de aard van de motiveringen, zelfs een morele rechtvaardiging.

Dan is er een vierde mechanisme, enigszins verwant aan het derde, en dat is het mechanisme van de non-identificatie. Ook dit is magisch. De dood overkomt iemand anders. Dit bent u niet, dit is een ander, met een andere levensloop. U heeft niet eens de ziekte die hij heeft. Deze non-identificatie – de dood is iets dat anderen overkomt – is heel gebruikelijk in onze samenleving. Het maakt van hen die gaan sterven en hen die rouwen buitengeslotenen. Zij horen er niet bij.

Deze non-identificatie wordt versterkt door de setting waarin alles plaatsvindt. Er is een duidelijk kader, er is een duidelijke rolverdeling, die gemarkeerd wordt door het optreden van de presentatrice. Zij die eventueel gaan sterven bevinden zich op ruime afstand van hun rechters. Het programma *Op leven en dood* lijkt soms een quiz. Dit maakt dat het niet verontrustend echt is. De dood is trouwens bijna altijd ingekaderd, in alle culturen: het ziekenhuis, het religieuze ritueel, het rouwcentrum, het justitieel apparaat, een aparte status van de stervende, het zijn allemaal kaders die ons het gevoel geven dat de dood iets is van

een andere orde dan ons leven. Dat zien we ook bij het grote sterven in het nieuws. Dat is niet echt verontrustend, want het is elders, in de derde wereld bijvoorbeeld – 'een heel andere wereld dan de onze' – of in Bosnië – 'een land met een veel primitievere mentaliteit dan de onze'.

Dit mechanisme heeft overigens zijn vriendelijke en bovenal ook nuttige kanten. Hulpverlening is bijvoorbeeld zonder non-identificatie niet mogelijk.

Het mechanisme van de non-identificatie is nooit helemaal waterdicht. Het bewustzijn dat het hier om mensen gaat die lijden, blijft aanwezig, maar het wordt zo gering dat we het aankunnen.

In een programma als *Op leven en dood* zit dus op zijn minst een viertal mechanismen die ons helpen onze doodsangst af te weren. Dit afweren geeft een lekker gevoel. Zo komen we bij wat in de jaren vijftig door de socioloog Gorer plastisch 'de pornografie van de dood'[3] is genoemd, en die, taalkundig misschien juister, met de term 'thanatografie' zou kunnen worden aangeduid[4]. Zoals het kijken naar seks opwindend is voor veel mensen, en daarbij toch veilig, zo is het koekeloeren naar alles wat met de dood te maken heeft dat ook. Je beleeft de spanning die ziekte en dood met zich meebrengen, maar tevens ook de geruststelling. Het is daar, niet hier, niet bij jou. Jij bent veilig. De uitknop van je afstandsbediening zegt je dat het niet bij jou is, dat het niet waar is, dat je niet bang hoeft te zijn.

Zo helpt het programma ons op een aantal manieren tegelijk onze doodsangst af te weren.

Maar inzicht in het afweren, of althans het verzachten van de doodsangst was niet het doel van onze analyse. Het doel was de paradox te begrijpen van enerzijds de veelvuldigheid waarmee we met de dood in aanraking komen via de media, en anderzijds het gevoel dat we hebben dat de dood verdrongen is en weggedrukt.

De vraag naar die paradox is eigenlijk impliciet ook beantwoord: de dood wordt in onze samenleving vaak ter sprake gebracht, maar meestal op zo'n manier dat de doodsangst er minder door wordt en de dood ons niet beangstigt en verontrust, maar juist geruststelt. Het is niet de echte dood. Het is een beeld van de dood dat ons het gevoel geeft dat de echte dood ver weg is.

Zo helpt het programma, ongetwijfeld onbedoeld, met de instandhouding van de eenzaamheid van wie met de echte dood te maken heeft. Die eenzaamheid is in het programma ook aanwezig: hoe moet iemand zich voelen die door het oordelende publiek is afgewezen? Veel laat men daarvan niet zien. De verworpenen verdwijnen geruisloos uit beeld.

Opmerkelijk bij dit alles is dat God niet uit het beeld kan verdwijnen, omdat hij er niet eens in gekomen is. Hij speelt geen enkele rol. Dat is des te opmerkelijker omdat het hier een programma van een christelijke omroep betreft (de NCRV). Het zegt iets over de mate van secularisatie. Ik vermeld het hier, omdat God, hemel en hel vroeger een belangrijke rol konden spelen bij het verminderen van de eenzaamheid van stervenden.

De vraag die vroeger rond het sterfbed een rol speelde en het sterven zowel kon vergemakkelijken als bemoeilijken, namelijk of de stervende naar de hemel of de hel zou gaan, speelt tegenwoordig steeds minder een rol. Het laatste beetje prestige waarop de stervende vroeger aanspraak kon maken, een prestige dat hij ontleende aan zijn ophanden zijnde aankomst in de wondere wereld van het hiernamaals, is zo verdwenen. Vroeger was een stervende iemand die het belangrijkste niet alleen voor de boeg had, zoals alle stervelingen, maar vooral iemand die op het punt stond het belangrijkste daadwerkelijk te beleven. Tegenwoordig is een stervende iemand die het belangrijkste gehad heeft. Dat belangrijkste is zijn leven, en hij moet zelf, in zijn eentje, maar uitmaken of hij er iets van terecht gebracht heeft. Zijn prestige is daarmee vrijwel tot nul gereduceerd.

God mag dan verdwenen zijn, wat gebleven is, is het oordeel. Het is alleen verschoven. Men hoeft maar een boek over de geschiedenis van het sterven op te slaan, of men ziet hoe belangrijk het oordeel van God over de stervende is[5]. Dat oordeel bij het sterven speelt nog steeds een rol. Maar tegenwoordig meer en meer in *deze* wereld, bijvoorbeeld in necrologieën, als die al verschijnen. Het oordeel speelt daarbij niet alleen na, maar ook vaak al voor het sterven. Het godsoordeel is dan vervangen door een oordeel van medici en andere deskundigen op grond van rationele overwegingen en beschikbare middelen. De hemel is daarbij vervangen door een medische behandeling. Wiens leven is een dergelijke behandeling waard?

In het NCRV-programma zijn de deskundigen ten slotte vervangen door Jan Publiek.

Noten

1. Dit wordt ook wel gezien als een wezenskenmerk van de mens, bijvoorbeeld in M. Heidegger, 1972 (12), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 246vv.
2. Over de ongemakkelijke houding ten aanzien van de dood, zie bijvoorbeeld mijn *De dood als het einde*, Baarn: Ten Have (1993).
3. G. Gorer, 1955, 'The Pornography of Death', in: *Encounter*, 51-58; en *Death, Grief and Mourning*, London: The Cresset Press (1965).
4. Zie mijn *De dood als het einde*, 124v.
5. P. Ariès, 1982, *The Hour of our Death*, New York: Vintage; B. Groethuysen, 1978 (1927), *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich I*, Frankfurt: Suhrkamp; M. Vovelle, 1974, *Mourir autrefois*, Paris: Gallimard/Julliard; M. Vovelle, 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris: Gallimard.

8. Professionele hulp bij zelfdoding

Er zijn mensen voor wie het leven absoluut niet meer te verdragen is. Als zij nog kunnen verlangen, dan is het naar één ding: de dood. De vraag waarover op het moment dat ik dit schrijf een discussie aan de gang is, luidt: mogen artsen behulpzaam zijn bij het beëindigen van het leven van mensen die er op geen enkele wijze meer een gat in zien. De discussie wordt gevoerd en de uitkomst is duidelijk: het wordt 'ja, mits' of 'nee, tenzij'.

Ondertussen staat men er niet bij stil dat de discussie op zichzelf een merkwaardige is. Dat er een discussie over is, zegt iets over de openheid en het democratische gehalte van onze samenleving. Merkwaardiger is het dat iedereen accepteert dat het hier gaat om een vraag naar medische hulp. Men kan zich bij de hulpvraag van alles voorstellen. Dat men het zijn vrienden vraagt, dat men er met de pastoor over spreekt. Maar dat het straks wellicht normaal gevonden wordt dat men ermee naar de dokter gaat, die een eed heeft afgelegd waarin hij belooft te genezen, is goed beschouwd curieus. Dat zegt iets over hoe men tegen de medische wetenschap aankijkt en over hoe men tegen de doodswens aankijkt. Met 'men' bedoel ik dan niet alleen de hulpverleners en de hulpvragers, maar iedereen die aan deze discussie deelneemt. Dit aspect van de discussie wil ik nader onderzoeken.

Er is een tijd geweest dat vragen met betrekking tot de dood niet bij de medici waren ondergebracht, maar bij de geestelijkheid. De laatste eeuw heeft de geestelijkheid, nadat zij vele eeuwen vrijwel het alleenrecht op de dood heeft gehad, die positie echter in sneltreinvaart verloren.

Historici kunnen vrij nauwkeurig vaststellen wanneer de clerus dat alleenrecht voor zich opeiste. Dat was aan het begin van het millennium dat nu ten einde loopt[1]. Tot dan toe was de dood een vanzelfsprekendheid binnen de volksreligie. De dood was verdrietig, maar niet per se verschrikkelijk.

De geestelijkheid bracht een radicale scheiding aan tussen leven en dood. De dood was van een heel andere orde dan het leven. De dood speelde zich voortaan af in een andere, alleen voor de clerus bereikbare dimensie van het zijn. Daar was een hemel, daar was een hel, daar was een vagevuur. In de hel was het niet aangenaam, en de enige manier om eruit te blijven was gehoorzaamheid aan de clerus. Diens macht werd hierdoor geweldig vergroot. Het ging daarbij om individuele gehoorzaamheid, die per individu werd gecontroleerd in de oorbiecht. Deze controle werkte sterk civiliserend: uit angst voor bestraffing na de dood gingen de mensen zich gedragen zoals de priesters dat wilden, dat wil zeggen: netter.

We kunnen niet zeggen dat de clerus altijd erg handig met deze macht is omgesprongen. Men ging in Rome zelfs erg frivool om met deze macht, onder andere door het verkopen van aflaten: toegangsbewijzen tot de hemel. Dit was mede aanleiding tot de reformatie. De refoermatoren maakten een einde aan de handel in toegangsbewijzen tot de hemel. Maar de verschrikkingen van de dood lieten ze intact.

De gelovigen zijn zo van de dood vervreemd geraakt. We zijn daardoor in de westerse wereld de dood van het individu als iets heel bijzonders, en ook als iets afschuwelijks gaan beschouwen. Dat is een van de aspecten van de christelijke erfenis die zelfs de meest verstokte atheïst nog niet van zich af heeft geworpen. De dood is vreselijk, en in dat licht is ook de zelfdoding vreselijk en de hulp bij zelfdoding uiterst problematisch. Zo denken we er nog steeds over, ook als we niet geloven in een leven na de dood.

Men kan het leven, met de toenmalige geestelijkheid, beschouwen als een voorbereiding op het leven hierna. Met dat argument was het leven hier en nu, met al zijn ellende, aanvaardbaar te maken. Erg bevredigend was dit niet. De wereld bleef een tranendal. Aan het einde van de 16de en het begin van de 17de eeuw ontstond het idee, verwoord door filosofen als Francis Bacon en René Descartes, dat er een middel bestond om de ellende in deze wereld zelf te verminderen. Dat middel kon gevonden worden in de wetenschap en vooral ook in de medische wetenschap.

In het tijdperk van de Verlichting raakte men ervan overtuigd dat de wetenschap ook de niet-lichamelijke ellende van de samenleving, zoals ongelijkheid en onvrijheid, zou kunnen ophef-

fen. Langzaam maar zeker zouden de mensen zelf op deze aarde reeds het paradijs kunnen scheppen, een paradijs dat de priesters hadden voorbehouden aan een leven hierna.

Vanaf ongeveer 1900, en zeker vanaf de Tweede Wereldoorlog, slaagt de medische wetenschap er ook in deze rol waar te maken. De successen die zij behaalt zijn inderdaad opmerkelijk. Men denke aan het uitroeien van de infectieziekten, die vroeger de voornaamste doodsoorzaak waren. Dit maakt indruk. Door de successen stijgt het prestige van de medische wetenschap. Zij is de enige wetenschap die de droom van Bacon en Descartes waarmaakt zonder een al te wrange bijsmaak.

De medische wetenschap wordt zo almacht toegeschreven en zij groeit boven haar eigen succes uit. Ook successen die zij slechts ten dele op haar naam had staan, zoals de verhoging van de gemiddelde levensduur, worden aan haar toegeschreven. Allerlei problemen die niet of slechts zeer ten dele van medische aard zijn, maar eerder sociaal of existentieel, worden haar toegeschoven. Bekend recent voorbeeld is uiteraard de WAO[2].

De medische wetenschap heeft in onze tijd ook de existentiële problematiek in de schoenen geschoven gekregen: de problemen die mensen nu eenmaal hebben met hun eindigheid. We verwachten van de arts niet dat hij alleen een kapotte machine (ons lichaam) repareert. We willen van hem ook hoop en verlossing. Deze gevoelens worden door de arts, zonder dat hij zich daar erg van bewust is, vaak bevredigd. Hij geeft hoop en hij verlost. Omdat dit bovenmenselijke prestaties zijn, heeft de medische wetenschap een religieuze betekenis.

Zo wordt het begrijpelijk dat mensen met al hun problemen naar de dokter gaan. Zo komt het ook dat ze hem ten slotte zelfs durven vragen om hulp bij zelfdoding. De problematiek is in principe niet medisch, en de oplossing die gewenst wordt is dat nog minder. Het gaat hier in laatste instantie om een zingevingsprobleem: Wat kan voor mij de waarde van het leven zijn? Een medemens zou perspectieven moeten openen, en als je bij gebrek daaraan moet terugvallen op professionele hulp, dan zou een geestelijk raadsman of een geestelijk verzorger de eerst aangewezen persoon zijn. Toch gaat men met zijn doodswens naar de dokter, want hij is niet alleen een genezer, maar ook een verlosser.

De medische wetenschap trekt met haar prestige niet-medi-

sche vragen naar zich toe. Dat artsen daarop ingaan, is begrijpelijk. Het vergroot hun prestige en hun macht en daarbij is hun expertise altijd wel enigszins relevant. Toch ligt het minder voor de hand dat artsen ingaan op het verzoek tot hulp bij zelfdoding. Ze hebben immers de eed van Hippocrates afgelegd.

Maar artsen staan onder druk om een oplossing te vinden voor de problemen die ze voorgelegd krijgen. Dat is niet alleen de druk van de individuele patiënt, maar ook een culturele druk. Ze zijn gevangenen van het algemene verwachtingspatroon. Dit is niet alleen het verwachtingspatroon van het publiek, maar in grote mate ook het geïnternaliseerde verwachtingspatroon van de artsen zelf. Het is een onderdeel geworden van de beroepsethiek, hetgeen leidt tot een herinterpretatie van de eed van Hippocrates. Artsen kunnen niet alle problemen oplossen, en dat weten ze ook wel. Maar dit niet-kunnen wordt nogal eens ervaren als een nederlaag. Ze vinden dat ze het moeten kunnen.

Daarom heeft euthanasie voor velen – artsen en patiënten – iets bevredigends. Ook daar waar men machteloos is, kan men nog handelen. Men stelt zichzelf en de omstanders niet teleur. Er is ook hier nog verlossing.

Maar dan gaat het om hulp bij sterven. Dat is iets anders dan hulp bij zelfdoding, ook al ligt het er dichtbij en wordt het ervaren als slechts een volgende stap.

Ik heb getracht aannemelijk te maken waarom men met de zelfmoordvraag naar de dokter gaat, en waarom het voor de dokter steeds moeilijker is om tegen die vraag weerstand te bieden. Maar waar komt die vraag vandaan?

Ik meen dat het antwoord voor een belangrijk deel ligt in het moderne individualisme. Het meest in het oog lopende en in verband met zelfdoding meest onderzochte aspect hiervan in onze tijd is een onbeschrijfelijke vereenzaming. Dit is een aspect van het individualisme dat algemeen als negatief wordt ervaren. Ik wil hier echter wijzen op een viertal aspecten van individualisme die meestal als positief worden gezien.

In de eerste plaats is er het *gevoelsindividualisme*[3]. We leven in een cultuur waarin individuele gevoelens steeds zwaarder zijn gaan wegen. Gevoelens, emoties, ervaringen: ze moeten mooi zijn, en dat wordt in toenemende mate als het doel van het leven gezien. De zin van het leven is in toenemende mate: je lekker voelen. Dit is des te sterker het geval, naarmate de sociale ver-

banden abstracter worden en naarmate het perspectief op een leven na dit leven van minder belang wordt.

Emoties zijn in alle culturen altijd begeleidingsverschijnselen van het handelen. Iedereen is graag positief gestemd, zelfs uw hond. Maar dat deze positieve gestemdheid van het individu, de positieve beleving, tot een ethische maatstaf uitgroeit, is typerend voor de moderne samenleving. Het is een waarde die dient tot legitimering van het opbreken van sociale verbanden: ik ga bij je weg, want ik voel me niet prettig bij jou[4]. Deze norm heeft betrekking op individuele gevoelens en op de gevoelens van iedereen, zonder aanzien des persoons.

Wij hebben als mensen het paradijs tweemaal verspeeld. De eerste maal bij de zondeval, de tweede maal in het seculariseringsproces. Toch willen wij vasthouden aan het paradijs. We weten dat we niet in het paradijs leven, maar we willen ons zoveel mogelijk voelen alsof we in het paradijs leven. Of op zijn minst moet het in het verschiet liggen. We streven naar paradijselijkheid.

Wanneer het leven een wending neemt waardoor onze gevoelens vooral negatief worden en het perspectief van de paradijselijkheid voorgoed verdwijnt, verliest het leven zijn zin. Waarvoor zou men nog langer leven, als het hoofddoel van het leven, het enige dat het leven zin lijkt te geven, je lekker voelen, paradijselijkheid, voorgoed is vernield? Men vindt dat in onze tijd een plausibele reden om dood te willen. Het is altijd een reden geweest om dood te willen, maar een reden die veelal werd afgekeurd. De ontwikkeling is zover gegaan dat we thans geneigd zijn de kwestie op te nemen in de Algemene Wet Bijzondere Ziektekosten. Want het gaat om lijden. Lijden is niet zinloos maar onaanvaardbaar, en het medisch bedrijf dient ons ervan te verlossen.

Zo komen we bij een tweede aspect van het individualisme, en dat is de *uniekheid* van ieder mens. De gevoelswereld van ieder afzonderlijk mens lijkt uniek. Terwijl de mensen in de samenleving aan de ene kant steeds meer inwisselbaar lijken te worden, wordt aan de andere kant, waar het gaat om hun gevoelens, de uniekheid steeds meer benadrukt. Deze uniekheid maakt dat we er in de samenleving veel voor overhebben om één afzonderlijk mens te redden[5]. Het maakt dat we vinden dat we niet over de gevoelens van een ander mens kunnen oordelen[6]. De één begint opnieuw nadat zijn hele gezin is vergast, de ander kan niet ver-

der leven nadat haar twee kinderen zijn gestorven en haar man is weggelopen, en we hebben daar begrip voor. We hebben het gevoel dat ons hier geen oordeel past. We hebben het niet zelf ervaren. Als iemand een nieuw leven begint nadat zijn hele familie is weggerukt hebben we daar bewondering voor, maar we verheffen het niet tot norm. De één is nu eenmaal anders gebakken dan de ander.

Met deze ideologie van de uniekheid hangt een derde aspect van individualisme nauw samen, en dat is het *zelfbeschikkingsrecht*. Mensen kunnen alleen zelf over hun gevoelens beslissen. Ze kunnen en moeten dus ook alleen zelf beslissen wat ze willen met hun leven. Niet de dokter, maar de patiënt beslist in toenemende mate of het nog uit te houden is. Mede hierdoor verandert de rol van de dokter. Was hij een generatie geleden nog als magiër zelf een autoriteit, die met geheimzinnige instrumenten het heil bracht, nu is hij als magiër meer en meer een werktuig, een uitvoerder van de wonderen der medische wetenschap. De magie heeft zich, met andere woorden, verplaatst van de persoon van de arts naar de institutie van de medische wetenschap.

Er dient nog een laatste aspect van het individualisme genoemd te worden en dat is *civilisatie*. Juist omdat iedereen een unieke belevingswereld heeft en zelfbeschikkingsrecht, is het zaak anderen daar niet te veel mee lastig te vallen. Hou het binnen, hou het voor jezelf. Er is slechts een beperkt aantal settings waarbinnen je je emoties mag uiten en delen: in de intimiteit van het huwelijk en de vriendschap, op de tribune van de sportwedstrijd, bij het popconcert en ook in de spreekkamer van de psychiater. En laten we de praatprogramma's op de televisie niet vergeten. We mogen anderen opzadelen met wat er in ons leeft en broeit, maar in beperkte mate en op een beheerste wijze. Daarbuiten mogen we de medemens er niet mee in verlegenheid brengen of schokken. Dat wordt dan ook vaak als argument tegen de traditionele vormen van zelfmoord aangevoerd. Het wordt zo'n rotzooi. Je bezorgt de treinmachinist een doodsschrik. Dat moet zo niet.

Het beeld dat ik hier geschetst heb is ongetwijfeld eenzijdig en gechargeerd. Sociologen noemen dat 'ideaaltypisch'. Dit eenzijdige beeld heeft de bedoeling duidelijk te maken hoe de religieuze rol die we de medische wetenschap toekennen en de prioriteit die we geven aan onze gevoelens, bijdragen tot een vorm van

zelfmoordproblematiek waarover op dit moment gediscussieerd wordt.

Zelfmoord en doodswensen worden gewoonlijk begrepen in het licht van de afwezigheid van van alles en nog wat. Van ouderliefde tot God. Het leven heeft geen zin meer. De mensen leven nergens meer voor. Ze zijn vereenzaamd en op zichzelf teruggeworpen. Dat is ook zo. Ik wil dan ook niet afdingen op de pijn, de wanhoop en de eenzaamheid die mensen ertoe kunnen brengen er een eind aan te willen maken. Ik heb willen laten zien dat er daarnaast positieve normen en waarden zijn die de zelfmoordproblematiek mede bepalen. Er is een maatstaf voor een goed leven: paradijselijkheid. Juist de aanwezigheid van bepaalde normen, waarden en maatstaven maken dat men tot zelfmoord (en tot bepaalde vormen van zelfmoord) besluit, dat dit besluit gerespecteerd wordt, en dat er een medische hulpvraag ontstaat. Het zijn niet zomaar waarden en normen: het zijn de waarden en normen die centraal staan in het moderne levensgevoel. Anders gezegd: de vraag naar hulp bij zelfdoding aan medici past in de moderne tijd, bij het moderne levensgevoel en bij de ideologie van het modernisme. De vraag naar hulp bij zelfdoding ligt in het verlengde van de wens de mens te bevrijden van de bevoogding van gemeenschap en traditie. Iedereen die er negatief tegenover staat zou eens bij zichzelf te raden moeten gaan of hij niet selectief is in zijn aanvaarding en afwijzing van aspecten van de moderne samenleving. Overigens is een dergelijke selectiviteit ieders goed recht.

Noten

1. M. Vovelle, 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris: Gallimard, 119.
2. A. de Swaan, 1985, *Het medisch regime*, Amsterdam: Meulenhoff, 59v., 68.
3. Vgl. mijn notities over individualisme in het essay 'Wat is zingeving' in deze bundel.
4. Zie H.P.M. Adriaansens en A.C. Zijderveld, 1981, *Vrijwillig initiatief en de verzorgingsstaat*, Deventer: Van Loghum Slaterus, 119.
5. Dit heeft tot gevolg dat we geen redenen zien om tachtigjarigen het recht op een dure operatie te ontzeggen.
6. De consequenties hiervan zijn paradoxaal. Enerzijds vechten artsen tot in het absurde om een leven, van hoe geringe kwaliteit ook, te behouden; anderzijds zijn ze op dezelfde gronden geneigd tot euthanasie. De gynaecoloog is het ene moment bezig met de zoveelste poging tot in-vitro-fertilisatie en het volgende met een abortus.

9. De herontdekking van het tragische

Laios, koning van Thebe, hoort van het orakel van Delfi dat zijn zoon hem zal doden om vervolgens met zijn vrouw, Iocaste, te trouwen. Ontzet geeft hij opdracht zijn zoon, een baby nog, te vondeling te leggen. Niet de wolven en de gieren vinden hem, maar een schaapherder, die maakt dat het kind uiteindelijk geadopteerd wordt door de kinderloze koning van Korinthe.

De zoon, Oidipous, volwassen geworden, merkt dat er achter zijn rug over zijn afkomst wordt gesmoesd. Hij vertrekt naar het orakel van Delfi om zekerheid te verkrijgen. Van het orakel verneemt hij dat hij zijn vader zal doden om vervolgens met zijn moeder te trouwen. Ontzet besluit hij Korinthe te mijden. Onderweg naar Thebe komt hij een vreemdeling tegen, Laios, die hij doodt in een ruzie. Hij trekt verder en bevrijdt Thebe van een plaag. De dankbare bevolking van Thebe nodigt hem uit de plaats van de vermoorde koning in te nemen en met diens weduwe, Iocaste, te trouwen. Wat hij doet.

Dit lijkt mij de meest pregnante vorm van het tragische: dat men het noodlot over zich heen roept juist doordat men het probeert te ontwijken. Daarmee is het ook de meest pregnante uitdrukking van een hoofdkenmerk van het mens-zijn: de mens heeft weet van het noodlot, maar niet genoeg om het te ontlopen. Anders gezegd: hij is eindig en hij wil zijn eindigheid ontlopen, maar hij kan weten dat dit uiteindelijk niet lukt. In de tragedie wordt de mens, aan de hand van een intrigerend verhaal, onontkoombaar met zijn eindigheid geconfronteerd. In de tragische held wordt datgene wat eigen is aan de mens samengebald en uitvergroot. Ieder mens is eindig, weet dat hij eindig is, doet van alles om zijn eindigheid te ontlopen, maar door zijn daden maakt hij wat hij wil vermijden vaak alleen nog maar erger. Oidipous loopt niet gewoon het einde tegen het lijf. Hij loopt het tegen het lijf in zijn pogingen het te ontgaan.

Het tragische is pijnlijk en onontkoombaar. Wat kan men ertegen doen? Men kan in ieder geval bij elkaar troost zoeken. Het zal dikwijls een schrale troost zijn, maar wel de enige die we uiteindelijk als mensen hebben. Daarmee is echter nog niet alles gezegd. Er is, ondanks alles, een mogelijkheid het tragische te overwinnen: in de verbeelding. Dat is een van de dingen die in het christendom gestalte hebben gekregen. Daar heeft het tragische toch niet het laatste woord. Daar bestaat de belofte dat de mens uiteindelijk gered wordt. Daar is verlossing, daar is de goddelijke genade, en daar is het eschatologische perspectief: aan het einde der tijden zal alles goed komen.

De Leidse godsdienstfilosoof H.J. Heering wijst er in zijn boek *Tragiek* op dat binnen het christendom deze concentratie op de belofte ertoe heeft geleid dat men het tragische in het menselijk bestaan over het hoofd is gaan zien. In onze cultuur is de aandacht voor het tragische er wel altijd geweest, maar vooral als contrapunt tegenover het dominante idee van de verlossing[1].

Zie ik het goed, dan is het perspectief van de verlossing, het idee dat het tragische niet het laatste woord heeft, misschien wel de belangrijkste bijdrage geweest van het christendom aan de moderne westerse cultuur. Dat is des te sterker het geval, waar de mensen, als hoeders van de schepping, zelf geroepen zijn om aan de verlossing in deze wereld een bijdrage te leveren. In de 16de eeuw beginnen mensen te ontdekken dat hun wetenschap hiervoor het geëigende middel is. Het succes van de wetenschap maakt dat zij in de eeuwen daarna ook meer en meer wordt ingezet. Het succes impliceert ook een geweldig optimisme over het menselijke kunnen. Dit is zo groot dat de rol van God bij de verlossing meer en meer uit het oog wordt verloren. Hij verliest zijn relevantie. De mensen kunnen het zelf wel af.

Aan het einde van de 18de eeuw is men zover dat men meent zelf het paradijs op aarde vorm te kunnen geven. 'De troon van God is vacant en het canaille vecht om erop plaats te nemen,' schreef de aartsconservatieve denker Joseph de Maistre toen hij tijdens de Franse revolutie de tragedie die zich voor zijn ogen ontrolde wilde typeren. Het w s inderdaad een tragedie: juist in een oprechte poging een ideale samenleving gestalte te geven, schiepen Robespierre en de zijnen een van de meest afschuwelijke bloedbaden uit de geschiedenis. Het is een tragedie die zich in de moderne tijd zo nu en dan herhaalt.

De uitspraak van Maistre is daarom ook zo pregnant, omdat men op zijn minst trachtte de belofte van het christendom te vervangen: het ongedaan maken van het tragische en de menselijke eindigheid. Het ging om het op aarde realiseren van het in het vooruitzicht gestelde paradijs. Dat is men in de Franse revolutie begonnen na te streven en daarmee is men, op allerlei manieren en met vallen en opstaan, tot op de dag van vandaag doorgegaan. Een aantal uit het christendom afkomstige idealen heeft daarbij op de een of andere manier een rol gespeeld: vrijheid, broederschap, het gelijkheidsbeginsel en het individualisme. De manier waarop deze beginselen gestalte krijgen, verschuiven.

Daar is om te beginnen de vrijheid, die inhoudt dat het aan de mens zelf is om te kiezen tussen goed en kwaad. Deze vrijheid wordt uitgebreid. Beslissen om het goede te doen wordt steeds meer beslissen wat het goede is. Meer en meer maken de mensen het allemaal zelf wel uit. We nemen ons lot in eigen hand. Ook hier verliest God snel zijn relevantie. Maar niet de christelijke traditie: het perspectief van verlossing en het idee van een paradijs aan het einde blijven maatgevend.

Dan is er gelijkheid: zijn de mensen aanvankelijk gelijk voor God, wat hun afkomst ook is, tot welke groep ze ook behoren, meer en meer worden ze ook op aarde in hun onderlinge relaties gelijk. Ze worden ook gelijk in het beslissen over het te creëren paradijs. Het mechanisme dat deze beslissingen reguleert, verandert ook. Is het eerst de staat die de toekomst vorm moet geven, het wordt in onze tijd meer en meer de markt die bemiddelt in de vormgeving van het paradijs.

Deze verandering is niet los te zien van een toenemend individualisme. De christelijke individualiteit heeft altijd te maken gehad met het geweten. De mens koos als individu tussen goed en kwaad en werd als individu geoordeeld door God. Zijn sociale bindingen stonden daar los van. Hij kwam ook als individu in het paradijs. Dit individualisme is geradicaliseerd in het streven het paradijs op aarde te verwerkelijken. Ging het er in de 19de en de eerste helft van de 20ste eeuw nog om het paradijs in de maatschappij gestalte te geven (bijvoorbeeld in het Marxistische rijk der vrijheid), tegenwoordig gaat het erom dat de losse individuen ieder voor zich zoveel mogelijk paradijselijkheid uit de werkelijkheid halen. Dit streven naar paradijselijkheid is losgekoppeld van de gemeenschap. De gemeenschap zelf hoeft niet

langer paradijs worden; het is nog slechts een middel om als individu paradijselijkheid te ervaren. Om dat te bereiken is de markt een geschikter medium dan de staat. Ieder individu kan op de markt onmiddellijk kiezen. De staat dient zich te beperken tot het op ordentelijke wijze scheppen van de voorwaarden.

Deze individualisering heeft ook iets te maken met de traumatische ervaringen die de mens in zijn streven naar het collectieve paradijs heeft opgedaan. De mars naar dit paradijs heeft geleid tot ettelijke bloedbaden, waarvan dat van Robespierre het eerste was. Deze aaneenschakeling van tragedies heeft het geloof in de vooruitgang niet ongedaan gemaakt, maar men is wel cynischer geworden. Men is minder in een sociaal paradijs gaan geloven en meer in een geïndividualiseerde paradijselijkheid. Een individuele benadering van een paradijselijke toestand voor zo lang als het duurt.

De troon van God, waar Maistre over sprak, is dus ten dele een dalend, ten dele een zwalkend cultuurgoed. Eerst was het God die besliste wat goed was, toen was het een elite die meende te kunnen beslissen wat goed was, vervolgens was het de burger en tegenwoordig is het de individuele consument op de vrije markt. Het zelfbeschikkingsrecht is daarbij steeds belangrijker geworden en hoeft alleen nog maar geperfectioneerd te worden. Dat dit zelfbeschikkingsrecht uiteindelijk voor een aanzienlijk deel illusoir is, kunnen we buiten beschouwing laten: we beschrijven de dominante ideologie, die maatgevend is voor veel menselijk gedrag en die door veel mensen als bevrijdend en goed wordt ervaren.

Mensen zijn tegelijkertijd bezig hun eigen paradijselijkheid te scheppen en te genieten. Ze zijn tegelijkertijd producent en consument van een wereld waarin het voor hen als individu goed toeven moet zijn en waaruit de eindigheid lijkt uitgebannen. Mensen werken hard om de wereld op rolletjes te laten lopen of om details ervan te verbeteren. Dit wordt afgewisseld met het consumeren. Graag consumeren we artikelen die het symbool zijn van onze technische macht, zoals de videocamera. Daarmee zijn we bovendien nog in staat om de paradijselijkheid die we beleven, bijvoorbeeld tijdens een vliegvakantie naar een palmenstrand, aan de vergankelijkheid te onttrekken. Het wordt vastgelegd en de beleving ervan kan bijna tot in eeuwigheid worden herhaald.

Dit neemt niet weg dat de mens sterfelijk blijft. Fantasieën over onsterfelijkheid, zo oud als de mensheid, blijven bestaan. Men streeft nu naar verwerkelijking ervan, stukje bij beetje. Ziekte voor ziekte tracht men de eindigheid te overwinnen. Maar belangrijker en realistischer is vooralsnog het uitstellen van de dood per individu. Aan afstel zijn we duidelijk nog niet toe. We hebben er onvoorstelbaar veel voor over om het uitstel te bewerkstelligen[2]. Dat is begrijpelijk, want binnen de ideologie van de paradijselijkheid hebben we alleen dit ene leven. Het einde is in toenemende mate het absolute einde.

Maar uitstel is geen afstel en de dreiging van de dood blijft. Daarom is het zaak de dood onschuldig te maken. Pijnloos. Ook ten aanzien van de dood willen we op de troon van God zitten. We willen zeggenschap over het moment en de manier waarop. Niet alleen als de dood aanstaande is, maar in toenemende mate ook op het moment dat het ons uitkomt.

Het gigantische medische systeem waarover we beschikken is het sluitstuk van ons streven de eindigheid en het tragische uit te bannen. Euthanasie is het sluitstuk van het medische systeem. Hulp bij zelfdoding en de zogenaamde Drion-pil zijn een vervolmaking hiervan.

Op het moment dat ik dit schrijf zijn er mensen die aanhikken tegen dit laatste: de hulp bij zelfdoding. De zaak Chabot, de psychiater die een lichamelijk gezonde vrouw hielp aan een middel om netjes, zonder rotzooi, zonder er iemand mee te belasten, een einde aan haar leven te maken, heeft veel tongen losgemaakt, waaronder die van de schrijver Willem-Jan Otten[3]. Hij vindt dat er een grens is overschreden. Dat is ongetwijfeld waar, maar al tweehonderd jaar worden er grenzen overschreden en al tweehonderd jaar beleven mensen er genoegen aan om op de stoel van God te zitten (dat geeft inderdaad een aangenaam gevoel, dat zag Maistre ook al) en zijn ze niet in elkaar geïnteresseerd (hartelosheid is zo oud als de mensheid).

De vraag kan dus luiden: waarom hier nu ineens verontwaardiging getoond, meneer Otten? Waarom nu opeens gestruikeld? Nee, deze kritiek van Otten is niet erg indrukwekkend. Al tweehonderd jaar lang wordt bij dergelijke grensverleggingen door sommigen geroepen dat men nu te ver gaat. Maar iedere keer weer blijkt het te gaan om een stap die na verloop van tijd als normaal wordt ervaren, omdat het nu eenmaal hoort bij het pro-

ject van de moderniteit waarin men gelooft. Otten zal dan ook ongetwijfeld door sommigen worden geclassificeerd als lid van de reactionaire achterhoede, die vooral hierin verschilt van de anti-vaccinatie-delegatie dat hij pas komt kijken. De mening van Otten, dat zelfdoding een taboe had moeten blijven, zal dit versterken. Dat hier trouwens van taboedoorbreking sprake was, valt te betwijfelen. Was dat het geval geweest, dan was er ongetwijfeld een storm van protest opgestoken. Maar zowel Chabot als Drion oogstte minstens even veel begrip en lof als kritiek. Er is een grens gepasseerd, maar dit werd niet algemeen als pijnlijk ervaren. Er is nauwelijks weerstand, alleen wat frictie. Het punt is dat de nieuwe situatie moet worden ingebed in het recht en in de ethiek. Maar dat zal bij het debat over de hulp bij zelfdoding net zo gaan als voorheen bij het abortusdebat en het euthanasiedebat. Er wordt een analyseerbaar ethisch en juridisch probleem van gemaakt, dat vervolgens wordt opgelost in overeenstemming met een bepaalde interpretatie van de waarden die binnen het project van de moderniteit (het streven naar paradijselijkheid) gelden als heilig, dat wil zeggen als onaantastbaar, vanzelfsprekend en identiteitverschaffend, waarden die de basis vormen van ons doen en laten.

Terug naar Otten. Hij zou naar mijn smaak inderdaad een reactionair geweest zijn, als hij niet met nog een argument was gekomen: dat het hier niet gaat om een oplossing, maar om een schijnoplossing, die ergere problemen oproept. Want neem, zegt hij, de Drion-pil. Dat is de pil die aan bejaarden moet worden uitgereikt en die ze kunnen nemen als ze genoeg hebben van het leven. Stel dat deze pil inderdaad beschikbaar komt en gelegaliseerd wordt. De bejaarden die dood willen zijn dan van hun probleem af, maar daarentegen zal iedere bejaarde met het probleem zitten of hij dood moet willen. Een poging om het leven van bejaarden draaglijk te maken maakt het leven van vele bejaarden nu juist ondraaglijk. En dat, zegt Otten, is tragisch. Dat is tragisch op de manier waarop het streven van Oidipous tragisch was. Otten pleit dan ook voor een hernieuwd besef van het tragische.

Hiermee tilt Otten zijn verontwaardiging uit boven het soort moralistisch gekrakeel dat achteraf alleen maar duidde op een aanpassingsprobleem. Het opnieuw rekening houden met het tragische is van belang, omdat het tragische nooit is verdwenen. Je kunt het herkennen, bijvoorbeeld in de verzorgingsstaat. Wat

begon als een poging de mensen mondig te maken door ze van een aantal problemen te verlossen, eindigde in een onderwerping van de mensen aan een woud van hulpverleningsinstanties. In de medische wereld zijn er talloze therapieën die belastender zijn dan de ziekte, maar die toch worden toegepast omdat er hoop is. De VN-hulp aan de Bosniërs, waarvan niet duidelijk is of ze het lijden van de burgerbevolking niet verergert in plaats van vermindert. We proberen de schaarste op het materiële vlak te verhelpen en we zien dat het niet lukt. We blijken onverzadigbaar: er ontstaan nieuwe behoeften en daarmee ontstaat nieuwe schaarste. Met onze relatieve overvloed trekken we mensen aan van over de hele wereld die mee willen genieten van ons luilekkerland: zo blijft er schaarste. De manier waarop we die steeds maar verdergaande behoeften willen bevredigen creëert ook schaarste. Met vervuilende produktiemethoden creëren we een schaarste aan frisse lucht, een schaarste aan bossen en op de iets langere termijn een schaarste aan voorwaarden voor het menselijk leven.

Het tragische is er altijd geweest, maar in onze ijver het te overwinnen, hebben we het over het hoofd gezien. In ons streven naar paradijselijkheid hebben we een wereld gemaakt die in een aantal opzichten veel onherbergzamer is dan ooit. Pogingen om dit probleem op te lossen falen. De wereld die we met elkaar geschapen hebben lijkt ons noodlottig te worden. Misschien dat een hernieuwde aandacht voor het tragische, en het afzien van pogingen het te overwinnen, ons op de een of andere manier zouden kunnen helpen.

Het tragische is een pregnante uitdrukking van onze eindigheid. Het herinnert ons eraan, niet dat we geen problemen kunnen oplossen, maar dat ons probleemoplossend vermogen beperkt is. Het herinnert ons eraan dat het paradijs niet bestaat en dat paradijselijkheid hoogstens een tijdelijke illusie is. Het tragische dwingt ons, zo niet nu, dan toch later, deze consequentie uit de secularisatie te trekken. Want een wereld zonder tragiek bestaat slechts in de verbeelding. Het wijst er ook op dat er niets anders op zit dan dat we van onszelf gaan aanvaarden dat we nooit in staat zullen zijn al onze behoeften te bevredigen. We zullen, met andere woorden, onze eigen eindigheid moeten aanvaarden.

Dat geldt niet alleen voor onze behoeftebevrediging in de breedste zin van het woord, maar voor elk menselijk project: we

zijn nu eenmaal sterfelijk; onze gezondheid is kwetsbaar, net als ons geluk, en daarbij zijn we feilbaar in wat we ook doen.

Een hernieuwd besef van het tragische: daarmee verheft Otten zich boven het reactionaire, maar het brengt hem ook in de problemen. Want het tragische is nu juist hetgene dat men trachtte te ontgaan in een twintig eeuwen durend project, dat met het christendom begon en in de moderniteit op seculiere wijze werd voortgezet. Aan de successen die men geboekt heeft ontleent men zijn identiteit en zijn gevoel van veiligheid. Herintroductie van het besef van het tragische, dat zou pas werkelijk taboedoorbrekend zijn.

Daar komt bij dat we door een traditie van tweeduizend jaar verleerd zijn om over het tragische te spreken. We zijn in de westerse cultuur zo afgericht dat we met ons analytische denken, het tragische onmiddellijk opsplitsen in een aantal deelproblemen, die vervolgens een voor een kunnen worden opgelost. We kunnen eigenlijk niets met het besef van het tragische beginnen. We staan sprakeloos.

Maar toch, als we het begrip van het tragische willen herintroduceren, dan is misschien die situatie, waarin ook de wetenschap en het analytische denken machteloos staan, het beste aanknopingspunt. Een discussie over euthanasie en hulp bij zelfdoding zou zo een beginpunt moeten zijn van een veel bredere fundamentele cultuurkritiek.

Noten

1. H.J. Heering, 1961, *Tragiek van Aeschylus tot Sartre*, 's-Gravenhage: Boucher, 214.
2. Zie mijn essay 'Wat is zingeving?' in deze bundel.
3. W.-J. Otten, 'De voorstelling van de dood als oplossing', in: H. Achterhuis, e.a., 1995, *Als de dood voor het leven*, Amsterdam: Van Oorschot.

KUNST

10. De dageraad van de Gouden Eeuw

We kunnen naar een kunstwerk kijken om van de schoonheid te genieten. Daarnaast kun je proberen uit een kunstwerk af te lezen wat voor wereldbeeld de maker en zijn publiek erop na hielden. De tentoonstelling *De dageraad van de Gouden Eeuw*[1] was zo ingericht dat men zag hoe het wereldbeeld en een van zijn belangrijkste onderdelen, het zelfbeeld, in de loop van enkele decennia veranderden.

Denkend aan de schilderkunst van de Gouden Eeuw zien we weidse landschappen voor ons, gestoffeerd met een paar eenvoudige boeren. Of we zien het interieur van een huis met een zwart-witte tegelvloer, waar een paar vrouwen toevallig met elkaar in gesprek zijn geraakt. Of misschien is er maar één vrouw: het melkmeisje, in close-up. We zien portretten waarop de kleding sober lijkt. Geen overdreven opsmuk, geen schone schijn, maar waarheid.

Met dit beeld van de Gouden Eeuw correspondeert het zelfbeeld van veel Nederlanders: soberheid. Doe maar gewoon, dan doe je al gek genoeg; eenvoud is het kenmerk van het ware. We zijn een calvinistisch land. Zo zijn wij. We verachten onszelf erom en we zijn er tegelijkertijd trots op.

Op deze tentoonstelling is te zien hoe dit zelfbeeld voortkomt uit iets heel anders. Vrijwel het eerste wat we zien als we de eerste zaal betreden is een gigantisch doek met daarop zeer veel, uitbundig gespierde blote mannen, die in allerlei houdingen op de grond liggen of uit een blauwe hemel naar beneden komen vallen. Het doek is geschilderd door Cornelis van Haarlem (1562-1638), en zou de val der titanen voorstellen. En dat is nog maar het begin. Voortdurend zien we wilde, gewelddadige taferelen uit de mythologie, op grote formaten met veel, uiterst deskundig geschilderd, prachtig in perspectief geplaatst mensenvlees.

Het contrast met wat wij als de Gouden Eeuw zijn gaan zien is zo groot, dat wel is gesuggereerd dat de titel van de tentoonstel-

ling niet deugt. Het tegendeel is het geval. De titel is uiterst treffend, want wie de tentoonstelling doorloopt, neemt waar hoe rond 1600 het tijdperk dat wij de Gouden Eeuw zijn gaan noemen, een aanvang neemt.

Wat we zien is een snelle en radicale ontwikkeling in de kunst als een weerspiegeling van de dramatische politieke en sociale ontwikkelingen. Aan het begin van de tentoonstelling is de Tachtigjarige Oorlog op zijn hoogtepunt en over de afloop is niets zeker. Het is de tijd van de moord op Willem van Oranje (1584) en de val van Antwerpen (1585), waardoor een grote immigratiestroom op gang komt.

Ook de kunstenaars bevinden zich in een onzekere situatie. Reformatie en beeldenstorm hebben hen van hun belangrijkste opdrachtgever (de kerk) en hun belangrijkste onderwerpen (heilige taferelen) beroofd. Nieuwe mecenassen zoeken ze onder andere aan de buitenlandse hoven en nieuwe onderwerpen vinden ze in de mythologie en de bijbelse geschiedenis. Het gewelddadige van veel onderwerpen sluit goed aan op het gewelddadige en heldhaftige van hun tijd. Hun manier van schilderen is, net als hun markt, internationaal. Ze oriënteren zich op het Italiaanse maniërisme. Om op die markt overeind te blijven moeten ze net zo goed of beter schilderen dan de concurrentie uit het buitenland.

Mythologische en historische taferelen zijn van oudsher altijd meer dan zomaar scènes uit een spannend verhaal. Het zijn tevens allegorieën. Dat geldt ook voor het werk van de Hollandse schilders. Heel bewust vertellen de schilderijen het verhaal van de dag. Als bijvoorbeeld het pas belegerde Haarlem ter verfraaiing van het stadhuis bij Cornelis van Haarlem een 'Kindermoord in Bethlehem' bestelt, dan is dat niet toevallig. Een dergelijk groot en spectaculair schilderij, met veel bloot, dient niet alleen ter verfraaiing van het stadhuis, ter vergroting van de bijbelkennis van wie het aanschouwt of ter vergroting van het prestige van de stad die zich zo'n doek kan veroorloven. Het dient ook om aan te geven dat Haarlem, even onschuldig als de kinderen van Bethlehem, net als zij ten prooi is gevallen aan een misdadige machtswellusteling. En net als destijds, is ook nu de walgelijke moordpartij zonder het gewenste resultaat gebleven[2].

Daarnaast bevatten de schilderijen meestal ook een zedenles. De val van de titanen, bijvoorbeeld, kan ons leren hoe hoogmoed

voor de val komt. Dat soort lessen vinden we veel: hoe schijn bedriegt, hoe matigheid loont, en ook dat geld alle deuren opent.

De schilders zijn uiterst succesvol, en dat is de oorlog ook. Langzamerhand begint zich een nieuwe politieke eenheid af te tekenen. Wat het grondgebied zal zijn wordt langzaam duidelijk, en ook wat de aard van de politieke eenheid zal zijn: niet meer adellijk, maar overwegend burgerlijk. De adel komt als legeraanvoerder in dienst van de burgers. Het gevolg is een enorm zelfbewustzijn bij de burgerlijke elite.

Door dit grote zelfbewustzijn, zo meldt een bordje op de tentoonstelling, krijgen de schilders meer belangstelling voor de werkelijkheid om hen heen. Ze gaan naturalistischer schilderen. Geen titanenstrijd meer, maar een vredig interieur, vlakke landschappen, boeketten.

Het lijkt paradoxaal. Als de overwinning het zelfbewustzijn zo vergroot, waarom dan niet nog grotere, nog pompeuzere schilderijen, waar het triomfalisme vanaf straalt, die stijf staan van zelfoverschatting, zoals in Versailles, zoals toch ook in de republiek Venetië? Waarom dan die voorkeur van velen voor kleine, intieme tafereeltjes?

Die voorkeur voor het kleine, het bescheidene moet niet overdreven worden. De tentoonstelling staat vol met gouden en zilveren vaatwerk waar de grandeur van afstraalt. En weliswaar laat prins Frederik Hendrik, als hij zijn nieuwe paleis Huis ten Bosch wil decoreren met schilderingen van zijn overwinningen, de schilders daarvoor uit het rooms-katholieke België komen, maar dat betekent niet dat de Nederlandse schilders er niets van kunnen. Het stadhuis (nu paleis) op de Dam met zijn vele schilderingen bewijst enkele decennia later het tegendeel. Hier krijgt het zelfgevoel van de burgerij op een uiterst pompeuze manier gestalte. Daarnaast blijft het historieschilderen gewoon bestaan en zich vernieuwen door impulsen uit het buitenland.

Maar dit alles neemt niet weg dat die versobering de meest opvallende trend is. In plaats van groter te worden, worden de formaten kleiner; in plaats van kleuriger te worden, worden de schilderijen grijs als het weer. Er ontstaan zogenaamde monochromen. Er ontstaat een nieuwe schilderstijl, die typisch Hollands is, en die als zodanig een hoofdrol zal gaan spelen in de kunstgeschiedenis.

En hoe merkwaardig het ook lijkt, met deze versobering druk-

ken de schilders wel degelijk hun zelfbewustzijn en hun gevoel voor triomf uit. In de eenvoud van de taferelen wordt namelijk de visie uitgedrukt die velen op de overwinning hadden. Die was niet bevochten door titanenstrijd, maar door de levenshouding van de Hollanders, door hun moraal. Hun moraal van gematigdheid heeft hun de glansrijke overwinning opgeleverd. Deze eenvoud en matigheid worden in de schilderijen tot uitdrukking gebracht, zowel in het onderwerp als in de zedenles, die ook deze schilderijen de kijker onveranderlijk willen leren.

De zedenles blijft dus. Ook in deze eenvoudige schilderijen wordt ons op allerlei manieren geleerd dat matigheid een deugd is, dat alles ijdelheid is en het leven kort. Ook hier komt hoogmoed voortdurend voor de val. De manier waarop deze lessen worden gegeven verschilt hemelsbreed van die op de mythologische schilderingen, maar toch is de manier waarop zij nu tot uitdrukking worden gebracht niet helemaal nieuw. Professor Bruyn wijst er in een voortreffelijk essay in de catalogus op dat in de Zuidelijke Nederlanden, onder anderen door Breughel, al zedenlessen werden verpakt in dagelijkse taferelen[3]. Deze schilderijen waren in de Noordelijke Nederlanden bekend en werden er gewaardeerd. De traditie zette zich hier echter pas goed door dankzij de vele immigranten uit het zuiden die zich na de val van Antwerpen in 1585 in het noorden vestigden.

Deze versobering van de manier van uitdrukken houdt, paradoxaal genoeg, tevens een intensivering van de zedenles in. Wanneer deze lessen niet meer louter tot uitdrukking worden gebracht door middel van woeste mythologische taferelen, maar door eenvoudige binnenhuistafereeltjes, dan neemt de dramatiek van de les af. Tegelijkertijd neemt echter de indringende kracht van de boodschap toe. Het gaat niet langer om werelden die niet echt bestaan en die men slechts met behulp van de fantasie kan bereiken. De zedenlessen worden nu gesitueerd in een wereld zoals men die om zich heen had. Daarmee krijgt de moraal een dwingend werkelijkheidskarakter.

Al met al komt in deze schilderijen een mentaliteit tot uitdrukking die wij Nederlanders meer en meer als de onze zijn gaan beschouwen en die je vaak calvinistisch hoort noemen. Dat laatste is niet helemaal terecht. De leer van gematigdheid en van het juiste midden is ouder en algemener dan het calvinisme. Je kunt haar net zo goed aristotelisch, erasmiaans of humanistisch noemen.

Gedroeg men zich nu ook volgens deze humanistische of calvinistische regels? Ongetwijfeld. De vraag is alleen tot op welke hoogte. Het blijven normen. Men neemt ze serieus, men draagt ze aan als er iets gerechtvaardigd of juist veroordeeld moet worden. Men identificeert zich er tot op grote hoogte mee. Maar het blijven normen, regels.

Behalve om deze intensivering van de matigheid gaat het om nog andere kenmerken van onze mentaliteit, kenmerken die, althans door de socioloog Max Weber, wél als typisch voor het protestantisme worden beschouwd.

Daar is ten eerste de binnenwereldlijke oriëntatie. Willen we God werkelijk dienen, zo luidt de redenering, dan moeten we dat in de eerste plaats doen in *deze* wereld. Daarin moeten we Gods glorie tot uitdrukking brengen en niet in kloosters, die ver van het dagelijks gewoel liggen, en ook niet door contemplatie, door navelstaren. Wanneer men van mythologische allegorieën afstapt en de ethische boodschap in de wereld van alledag tot uitdrukking brengt, dan is dat zo'n toename van binnenwereldlijkheid.

Bij die omslag is dan meteen ook sprake van het tweede kenmerk, dat Weber met een prachtige term 'onttovering van de wereld' heeft genoemd. Het denken over de wereld wordt volgens hem in de joods-christelijke traditie, maar vooral in het protestantisme, in toenemende mate ontdaan van allerlei fantastische verzinsels.

Dat is precies wat er gebeurt als de zedenlessen in de alledaagse, laag-bij-de-grondse werkelijkheid worden gesitueerd, aan de godenwereld worden onttrokken. Je zou kunnen zeggen dat deze onttovering en deze toename van de binnenwereldlijkheid in de 16de eeuw in drie stadia heeft plaatsgehad. Eerst – en dat valt buiten het bestek van de tentoonstelling – wordt het schilderen van heiligen, wier beeltenissen als 'werkelijk', werden ervaren, verboden en worden veel beeltenissen van heiligen vernietigd. Vervolgens komen er prenten met mythologische allegorieën die betrekking hebben op ethische kwesties. Het gaat hier om afbeeldingen waarvan men weet dat ze niet 'echt' zijn, maar slechts een verhaaltje illustreren. Ten slotte worden de ethische kwesties uitgedrukt door middel van het afbeelden van de werkelijkheid van alledag. Een schrikbarende toename van de Hollandse nuchterheid.

Een derde eigenschap die door Weber aan het protestantisme

(maar ook aan de joods-christelijke godsdienst in het algemeen) wordt toegedicht, is dan al ter sprake geweest. Dat is de ethische oriëntatie. Het gaat in alles wat ik hier beschreven heb in de eerste plaats om het gedrag, om gedragsnormen, om aanwijzingen omtrent de manier waarop we hebben te leven. Dat is in het christendom verbonden met de godsdienst. Deze verbinding tussen ethiek en godsdienst is voor ons zo vanzelfsprekend, dat we haar bijna over het hoofd zien. Toch is de verbinding van religie en ethiek minder vanzelfsprekend dan wij denken.

Deze tentoonstelling demonstreerde, voor wie er gevoel voor heeft, heel mooi hoe, waaruit en waarom deze manier van schilderen is ontstaan. Deze schilderkunst is een picturale bewustwording van de mentaliteit die we hebben. We weten wie we willen zijn. Onder andere door deze uiterst belangrijke kunstvorm, die zich overal, in bijna alle lagen van de bevolking, ging manifesteren, is men zich bewust geworden van wat typisch Hollands is. Deze nieuwe schilderkunst heeft onze mentaliteit niet alleen tot uitdrukking gebracht, maar ook versterkt.

We zien de manier van schilderen ontstaan, niet de mentaliteit zelve. Die moet er eerder al geweest zijn. Wat er rond 1600 gebeurt, is dat zij *salonfähig* wordt verklaard door de dames en heren schilders en hun publiek, dat de adellijke grandeur veracht. Soeverein manifesteert zich hier de burgerlijkheid. Trots komt men voor zijn protestantse burgerlijkheid uit. Wat we zien is een revolutie, burgerlijk en protestants. Die kleine, bescheiden, sobere schilderijen zijn eigenlijk onvoorstelbaar brutaal.

Noten

1. De tentoonstelling 'De dageraad van de Gouden Eeuw, Noord-Nederlandse kunst 1580-1620' werd gehouden in het Rijksmuseum te Amsterdam van 11 december 1993 tot 6 maart 1994.
2. W.Th. Kloek, 1993, 'Northern Netherlandish Art 1580-1620, a Survey', in de catalogus van de tentoonstelling: G. Luijten, e.a., eds., *Dawn of the Golden Age, Northern Netherlandish Art 1580-1620*, Amsterdam en Zwolle: Rijksmuseum en Waanders, 24.
3. J. Bruyn, 1993, 'A Turning Point in the History of Dutch Art', in: Ger Luijten, e.a., eds., *o.c.*, 112-122.

11. Puvis de Chavannes en de golven aan het strand

Op de overzichtstentoonstelling van het werk van Pierre-Cécile Puvis de Chavannes in het Van Gogh-museum[1] moest ik weer denken aan de filosofen die wel postmodernisten worden genoemd en die menen dat de tijd van de 'grote verhalen' voorbij is. Zij zien de teloorgang van het grootse gemeenschappelijke perspectief dat een samenleving als geheel haar richting geeft en dat gevat kan worden in één of meer inspirerende, charismatisch geladen verhalen. Het oude en het nieuwe testament horen tot die grote verhalen. Hetzelfde geldt voor de Griekse mythen. Het laatste grote verhaal dat mensen beroerd heeft, is het project van de moderniteit geweest: de in de Verlichting opgekomen gedachte dat de mensen zelf in staat zijn door middel van redelijk denken en wetenschappelijke vooruitgang een goede, welvarende, rechtvaardige maatschappij te maken. Ook deze illusie zou nu aan gruzelementen liggen.

Puvis de Chavannes (1824–1898) is typisch zo'n schilder die zich geroepen voelde om het 'grote verhaal' uit te beelden. Hij is vooral beroemd geworden door zijn grote wandschilderingen op gewijde plaatsen als de Sorbonne, het stadhuis van Parijs en het Panthéon.

Deze wandschilderingen hadden verschillende functies. Ze moesten aangenaam zijn en decoratief, niet te opdringerig, doch rustgevend. Maar ze moesten ook interessant zijn, je moest er lang bij kunnen verwijlen. Daarbij moesten ze ook nog een 'groot verhaal' uitdrukken. Vaak was dat het grote verhaal van Frankrijk. Dat was helemaal nodig na 1872, toen Frankrijk zijn wonden likte en zijn zelfrespect moest hervinden na de verloren oorlog tegen Duitsland. Kijkend naar de monumentale wandschilderingen, moest de beschouwer zijn identiteit als Fransman hervinden. Hij moest zich realiseren dat hij als Fransman de vertegenwoordiger bij uitstek was van het mediterrane cultuurgoed, van het gebied dat de bakermat van de westerse beschaving is, waar het christendom en de antieken hand in hand gaan.

Puvis is erin geslaagd dit bijzonder goed over te brengen in wandschilderingen en doeken die titels dragen als *De antieke visie, De christelijke inspiratie, De literatuur, De wetenschap en de kunst, De vrede, De oorlog, De arbeid, De rust*. Het zijn veelal idyllische taferelen, waarin bevallige vrouwen van een klassieke schoonheid en krachtige, goed gebouwde mannen aangenaam gegroepeerd zijn in arcadische landschappen – dat alles uitgevoerd in vrij fletse kleuren.

Als we de schilderingen zien, dan merken we dat ze uit een voorbije tijd zijn. We moeten even wennen en we hebben even tijd nodig om ze te interpreteren. Het is ons niet onmiddellijk duidelijk wat nu *De arbeid* moet voorstellen, en wat *De rust*. In beide schilderingen is de sfeer vredig en verstild; alleen de groepering van de figuren en de kleurstelling zijn anders. Maar al gauw wordt het duidelijk: bij *De arbeid* is het dag, bij *De rust* is het avond. Bij *De arbeid* is een aantal blote heren onduidelijk met een bijl en een hamer in de weer, bij *De rust* zijn deze terzijde gelegd en luistert men aandachtig naar een oude bard.

De arbeid en *De rust* van Puvis staan wel bijzonder ver af van de werkelijke situatie in zijn tijd, die gekenmerkt werd door een ten hemel schreiende sociale onrechtvaardigheid.

Nee, het ging Puvis de Chavannes duidelijk niet om die werkelijkheid. Het ging hem om de idee.

Dat was ook de kritiek van iemand als Toulouse-Lautrec, die met een paar medestudenten een parodie maakte op Puvis' beroemde *Het heilige bos*. De serene stilte van het heilige bos, waarin de muzen elegant gegroepeerd staan, wordt hier verstoord door een luidruchtige optocht van 19de-eeuwse burgers in zwarte pakken en uniformen. Het Ionische tempeltje op de achtergrond is getooid met een klok die vijf over negen aangeeft[2]. Toulouse-Lautrec vond dat het werk van Puvis te ver afstond van de werkelijkheid van Parijs. Hij wilde levende mensen. Mensen van wie de geest kwetsbaar is en het vlees aan slijtage onderhevig. Zo schilderde hij zelf. Vergeleken daarbij zijn de mensen van Puvis vleeskleurige standbeelden. Daarin verschilt Puvis van de schilders door wie hij zich liet inspireren: de frescoschilders uit de Italiaanse renaissance. Bij hen wordt het grote verhaal nog gedragen, zo lijkt het wel, door levende mensen. Bij Puvis wordt het verhaal verbeeld door symboolfiguren. Kunnen we dit als een vingerwijzing zien, als een bewijs dat het grote verhaal van de mediterrane traditie bij het leven van Puvis al dood was?

Dit wordt weersproken door het feit dat Puvis de Chavannes, hoewel niet onomstreden, vele navolgers en bewonderaars had. Vele, zeer vooraanstaande kunstenaars waren erop uit grote verhalen gestalte te geven. Zij lieten zich inspireren door Puvis. Hij had invloed op zijn kunstbroeders, ook op hen die nieuwe wegen insloegen, zoals bijvoorbeeld Van Gogh. Maar in veel sterkere mate had hij invloed op Seurat en Gauguin, die zijn beeldende middelen voor een deel overnamen. Ook bij hen zien we vaak nogal statische figuren in een betrekkelijk plat vlak. Voor Gauguin werd de discrepantie tussen het arcadische landschap van de idee en de steeds meer vervuilde en gecorrumpeerde landschappen van de werkelijkheid op den duur onaanvaardbaar. Hij ging op zoek naar een nieuw en nog onbedorven groot verhaal, dat was ingebed in de werkelijkheid. Hij zocht dat onder andere op Tahiti – waar hij het vond, ook al was het er niet.

Puvis en Gauguin beïnvloedden een groep jonge kunstenaars, die zich met enige zelfspot *Les Nabis* (de verlichten) noemden. Ze vormden een groep en ze hadden een programma met een groot verhaal, opgesteld door Maurice Denis. Het merkwaardige is nu dat ze desondanks – op een aantal aan Puvis en Gauguin ontleende stijlkenmerken na – weinig gemeen lijken te hebben. De schilderijen van Vuillard, die vooral het huiselijk leven tot onderwerp hebben, wijken hemelsbreed af van de godsdienstige afbeeldingen van Denis zelf en van het Nederlandse lid Verkade[3].

Dit is een beetje kenmerkend voor alle kunstenaars van rond de eeuwwisseling met een 'grote boodschap', of ze nu door Puvis beïnvloed zijn of niet. De boodschappen beginnen uiteen te lopen. Er komen vele grote verhalen, met een verscheidenheid aan uitgangspunten en doeleinden[4]. Als het doel is niet mee te gaan met de oppervlakkige moderne tijd en naar het mysterie te blijven zoeken, dan gaat dat op uiteenlopende manieren. Als men daarentegen naar het grote verhaal van de moderne tijd probeert te verbeelden, dan gebeurt dat ook weer op zoveel verschillende manieren. Zelf wisselen de kunstenaars tijdens hun leven ook steeds vaker van 'groot idee'[5].

Zo zien we, ook in de schilderkunst, al rond de eeuwwisseling gebeuren wat de filosofen van het postmodernisme zien als kenmerkend voor de postmoderne tijd: dat het grote verhaal uiteenvalt in een grote verscheidenheid van verhalen. Echt verrassend is dit niet, want Nietzsche zag dit al gebeuren in de jaren tachtig

van de vorige eeuw. Ook de socioloog Max Weber beschrijft al in de eerste jaren van deze eeuw een levensbeschouwelijk pluralisme, waaruit een 'strijd der goden' zou moeten volgen. Het verschil met de postmodernisten is hoogstens dat de laatsten zich erbij hebben neergelegd dat er een veelheid aan verhalen is. Maar dat deed in Webers tijd de Franse socioloog Durkheim in feite ook al. Als je uitsluitend op deze bronnen afgaat, dan moeten we dus zeggen dat de postmoderne periode al in de 19de eeuw begon[6].

Pluriformiteit is een kenmerk van de moderne samenleving. Als de samenleving die we nu kennen postmodern is, wanneer hebben we dan een moderne samenleving gehad? Een postmoderne samenleving bestaat niet; het enige dat bestaat is de teleurstelling dat de moderne cultuur zich niet ontwikkelt overeenkomstig de dromen van de modernistische denkers. Er is dus wel een postmodernistische filosofie, maar geen postmoderne samenleving. In hun teleurstelling over de teloorgang van die droom, menen de postmodernisten meteen dat er *helemaal* geen grote verhalen meer bestaan. Maar dat is uiteraard onzin. De teloorgang van één droom is niet de teloorgang van alle dromen en van alle gemeenschappelijkheden. Ik voeg daar nog aan toe dat de verscheidenheid voor een belangrijk deel schijn is. Grote idealen zijn algemeen omarmd en werkelijkheid geworden. Alleen is die werkelijkheid niet zo mooi als de modernistische filosofen hadden gehoopt.

We kunnen het werk van Puvis de Chavannes als uitgangspunt nemen om dit aannemelijk te maken. Op veel van zijn werken zijn de zee en het strand te zien. Het ontspannen verpozen op het strand van naakte of halfnaakte vrouwen die dromerig niets doen of hoogstens hun huid of hun haar verzorgen, was voor hem bij uitstek de manier om het bijna-paradijselijke uit te drukken. Dit geldt voor de hele 19de-eeuwse Franse schilderkunst, die hiervoor teruggrijpt op klassieke voorbeelden[7]. De manier waarop Puvis dat deed is in de moderne kunst vaak nagevolgd, onder andere door Gauguin en Seurat. En de invloed loopt door, zoals de tentoonstelling laat zien, via schilders als Matisse met zijn beroemde *Luxe, calme et volupté* uit 1904, waarin hij de mediterrane sfeer probeert te vatten, en Picasso met zijn *Baadsters* uit 1918, tot en met Leger's *Partie de campagne* uit 1954.

En daarna? De idyllische strandscènes zijn er nog steeds, en nog steeds op plaatjes, op wandschilderingen. Tegenwoordig is het niet meer de kunst, maar zijn het de reclame-affiches en -spotjes die ons vertellen hoe we beloond kunnen worden met zon en water en erotiek op verre stranden. Halfnaakt niets doen op het strand: het is de wereld van Puvis, maar nu met een prijskaartje eraan. Uit dit prijskaartje blijkt dat de gewone man het zich kan permitteren: een vliegvakantie naar een palmenstrand. Dit deel van het grote verhaal is werkelijkheid geworden.

Deze werkelijkheid is niet eeuwig. Na veertien dagen vliegen we immers weer terug. Maar dan wordt het verhaal opnieuw verteld en beleefd, door middel van woorden, maar vooral ook door middel van beelden, op ontelbare dia- en video-avondjes.

Als ik de golven aan het strand
en de duinen, het zand zie,
denk ik aan de vakantie, vakantie,
dan denk ik ook aan jou,
jij beloofde mij je trouw[8].

Het grote verhaal is niet dood. De belofte van de paradijselijkheid is, voor zolang als het duurt, uitgekomen. De democratische paradijselijkheid beperkt zich niet langer tot de schilderkunst. Zij kan worden beleefd door talloze mensen; zij wordt vastgelegd, geprivatiseerd, naverteld, en zo bevestigd en herbevestigd. Dit gedeelte van het grote verhaal leeft.

Wat hier is gebeurd, gebeurt wel vaker met de oude, grote verhalen. Ze zijn niet verdwenen. Wat verdwenen is, is slechts de oorspronkelijke manier van verbeelden. Ze zijn van de Olympus en de Parnassus afgedaald. Ze zijn in praktijk gebracht, gedemocratiseerd en gebanaliseerd. Ze zijn een gezonken cultuurgoed. Als zodanig zijn ze zelfs weer onderwerp van de schilderkunst, zoals in de schilderijen van de in New York geboren schilder Eric Fischl[9]. En daar zien we wat voor Toulouse-Lautrec aan het werk van Puvis ontbrak: vlees dat aan slijtage onderhevig is.

In de westerse wereld zijn de grote verhalen van de Verlichting voor een groot deel werkelijkheid geworden. Emancipatie en democratisering hebben hun beslag gekregen. Het volk heeft er bezit van genomen. Zoals de elite vroeger haar voyeuristische behoeften bevredigde door naar geïdealiseerde naakten te kij-

ken, zo gluren de mensen nu op het strand naar elkaars onvolmaakte vlees. Dat zet niet aan tot grootse ideeën. Het prikkelt hooguit de zinnen en misschien de fantasie.

Het strandleven is nu een vanzelfsprekendheid geworden waaraan we achteloos voorbijgaan. We zijn vergeten dat daarmee een deel van een groot verhaal is waargemaakt, een groot verhaal dat nu verteld en herverteld wordt als een waar verhaal.

Maar er zijn denkers die met veel aplomb beweren dat de verhalen verdwenen zijn.

Noten

1. De tentoonstelling vond plaats van 25 februari tot 29 mei 1994. Ik baseer me, tenzij anders vermeld, op de catalogus: A. Brown Price, 1994, *Pierre Puvis de Chavannes*, Amsterdam en Zwolle: Van Gogh-museum en uitgeverij Waanders.
2. Catalogus van de tentoonstelling van Toulouse-Lautrec in de Hayward Gallery, London: South Bank Centre (1991), 122.
3. Catalogus *Nabis 1888-1900*, Paris, 1993: Galeries Nationales du Grand Palais.
4. Zie bijvoorbeeld de catalogi *Het symbolisme in Europa*, Rotterdam: Museum Boymans-Van Beuningen (1975); en C. Blotkamp, e.a., 1978, *Kunstenaren der idee, Symbolistische tendenzen in Nederland, ca. 1880-1930*, Den Haag: Haags Gemeentemuseum en Staatsuitgeverij.
5. Dat is zelfs een stijlkenmerk geworden van de moderne schilderkunst, ook waar de grote ideeën geen rol meer spelen en men zich beperkt tot schilderkunstige problemen. Bij veel schilders zijn duidelijk perioden aan te wijzen. Paradigmatisch hiervoor is Picasso, bij wie zelfs verschillende perioden tegelijk aan te wijzen zijn; vgl. mijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have (1991), 242.
6. Misschien zelfs al in het begin van de 19de eeuw. Auguste Comte was toen al bang voor een uiteenvallen van het wereldbeeld in een caleidoscopisch geheel van meningen ten gevolge van de specialisatie. Hij ontwierp zelf een nieuwe religie, die het geheel moest overkoepelen om het bijeen te houden.
7. A. Brown Price, 1994, *o.c.*, 157.
8. Hit van Ria Valk uit de jaren zestig. Het is een vertaling door Carlo van der Vegt van *Surfin Senorita* van Jerry Moss en Herb Alpert. Zie V. van de Reijt, red., 1987, *Toen wij uit Rotterdam vertrokken...*, Amsterdam: Bert Bakker.
9. Bijvoorbeeld in Klaus Honnef, 1992, *Hedendaagse kunst*, Keulen: Taschen, 148.

12. Van Gogh als heilige

Ieder jaar staan er weer tienduizenden bezoekers van over de hele wereld in de rij voor het Van Gogh-museum. Toen ir.dr. V.W. van Gogh zo'n dertig jaar geleden de oprichting van het Van Gogh-museum bekend maakte, sprak hij de verwachting uit dat het 'een wereldattractie' zou worden. Directeur De Wilde van het Stedelijk Museum, waar de Van Gogh-collectie tot dan toe was ondergebracht, sprak misprijzend van 'een mausoleum'. Beide kwalificaties zijn op hun plaats en het gaat er in dit essay om, begrijpelijk te maken waar de wereldwijde aantrekkingskracht van Van Gogh vandaan komt.

Die aantrekkingskracht komt voort uit het feit dat Van Gogh mooie schilderijen heeft gemaakt die de mensen van nu aanspreken: ze zijn kleurrijk en expressief en getuigen van heftige gemoedsbewegingen. Als zodanig zijn ze typerend voor de fase waarin onze beschaving zich bevindt: emoties worden niet langer onderdrukt, ze worden binnen bepaalde kaders toegelaten.

Een andere oorzaak van de aantrekkingskracht is gelegen in het feit dat het museum zich in een van de mooiste steden ter wereld bevindt – wat mij betreft de mooiste.

En dan is er nog een factor: de legende of mythe die rond Van Gogh is ontstaan. Het is deze mythe die het museum maakt tot meer dan zomaar een wereldattractie en die het op een ander niveau plaatst dan bijvoorbeeld dat van Disneyworld: het is een mausoleum, een tempelgraf, en daardoor voor velen een bedevaartsoord.

De mythe van Van Gogh hoef ik nauwelijks te vertellen. We kennen het verhaal allemaal. Het is neergelegd in talloze romans[1], films, documentaires, docudrama's, toneelstukken en opera's. Meestal gaat het daarbij om variaties op hetzelfde bekende thema: de eenzame kunstenaar die in alles mislukt is. Van Gogh is mislukt in zijn onmogelijke, pijnlijke liefdes en in zijn pogingen de wereld te verbeteren door Jezus na te volgen. Hij is mislukt in zijn studie theologie, geridiculiseerd op de kunstaca-

demie en daar zelfs weggejaagd. Hij is als mislukkeling verworpen door zijn vader en eigenlijk ook door zijn land. Hij heeft zijn toevlucht moeten zoeken bij zijn broer in het buitenland. Ondanks dat alles werkt hij koortsachtig verder aan datgene waarin slechts hij en zijn broer geloven: zijn kunst. Niet begrepen en zelfs veracht en tegengewerkt door de maatschappij om hem heen, worstelt hij met wat hij ziet als zijn missie. Hij vecht voor zijn kunst. Hij gaat er volledig in op. Andere mensen stoot hij af. Rusteloos trekt hij verder, naar het zuiden. Hij is eenzaam. De mensen mogen hem niet. Hij is arm. Hij leeft op koffie en goedkope wijn. Hij blijft ongelukkig in de liefde. En ondertussen penseelt hij het ene meesterwerk na het andere. Hij lijdt voor zijn kunst. Hij gaat eraan onderdoor. Hij wordt gek en maakt juist dan een van zijn meest sprekende werken: *De sterrennacht*. En dan is hij, hoewel nog jong, opgebrand, en zo sterft hij. Hij geeft zichzelf het genadeschot. Hij sterft voor zijn kunst, miskend, miserabel, onbegrepen, onbemind, veracht, bespot.

Maar amper is hij dood of men ontdekt dat zijn kunst grandioos is, een geschenk aan de mensheid, een stap op weg naar een betere wereld. In amper tien jaar heeft hij een oeuvre bij elkaar geschilderd dat ons een nieuwe kijk op de wereld geeft. Na hem ziet de wereld er anders uit dan voor hem.

Hij heeft zichzelf gegeven om ons te dienen. Hij heeft zijn geluk en zijn gezondheid opgeofferd voor ons, om ons zijn niet te prijzen werken te geven. In zijn werken komen we een unieke persoonlijkheid tegen, een heilige. Wij erkennen nu zijn grootheid en dat komt tot uiting in de prijzen die voor zijn werken worden neergeteld en in de lange rijen voor de kassa van het mausoleum.

Toen Van Gogh eenmaal was ontdekt, kort na zijn dood, en sommigen zijn werk naar waarde begonnen te schatten, kreeg ook de mythe al vrij snel gestalte[2]. Echt verbazingwekkend is dat niet, want de mythe hoefde niet meer uitgevonden te worden, zij was er al: het clichébeeld van de kunstenaar, zoals dat in de romantiek en met name in de Franse literatuur is gevormd[3].

We kunnen rustig stellen dat de mythe er eerder was dan Van Gogh. Van Gogh hoefde alleen maar herkend te worden als de incarnatie van de grandioze romantische mythe van de *peintre maudit*. Op zijn beurt heeft Van Gogh wellicht ook naar die mythe geleefd. Bovendien heeft hij grote delen van dat mythische

schildersleven van dag tot dag gedocumenteerd door middel van zijn brieven. Volgens sommigen heeft hij zo zijn eigen mythe geregisseerd. In ieder geval is in Van Gogh een reeds bestaande mythe op bijna ideale wijze werkelijkheid geworden.

Dat is de reden waarom Van Gogh extra tot de verbeelding spreekt en waarom schrijvers en filmers zich tot hem aangetrokken voelen. Maar dat zijn ook weer mensen met verbeeldingskracht. Zij hebben, meer of minder scrupuleus, de mythe verder verfraaid. Het bekendste voorbeeld is uiteraard het uitroepen van het bekende *Korenveld met kraaien* tot het laatste schilderij dat de *peintre maudit* maakte voor hij de hand aan zichzelf sloeg. Het boek dat Kodera Tsukada over de Van Gogh-mythologie heeft samengesteld geeft prachtige voorbeelden van de voortdurende *upgrading* van de mythe in literatuur en film.

Daarnaast laat het boek ook zien op welke manier de mythe 'Vincent' vervolgens gedemocratiseerd is. Het boek van Irving Stone, in vele talen vertaald en bovendien verfilmd met Kirk Douglas in de hoofdrol, heeft hierin een voortrekkersrol gespeeld. Niet alleen de *happy few*, maar iedereen heeft sindsdien deel aan de mythe. Zij is, om eens een sociologische term te gebruiken, een dalend cultuurgoed. Dat komt onder meer door de massacommunicatiemiddelen en ook door het tot de verbeelding sprekende economische succes van zijn werk. De astronomische bedragen die voor een Van Gogh worden neergeteld krijgen toegevoegde waarde in het licht van brieffragmenten waarin Van Gogh over hetzelfde schilderij zegt dat hij vermoedt dat het eens meer waard zal zijn dan de prijs die hij voor de verf ervan heeft betaald. Zo zoekt men anekdotes die de mythe versterken. Zo houden schrijvers, filmers en journalisten de mythe niet alleen in stand: ze versterken hem. En wij, de consumenten van al die mooie verhalen over Vincent, doen hieraan mee, want we vinden die verhalen prachtig.

Zo hebben we van het leven van Van Gogh een mythe gemaakt, daarbij geholpen door de brieven van de schilder zelf. De mythe van Van Gogh wordt echter niet enkel in stand gehouden en versterkt door dit soort toevoegingen, maar ook door het negeren van alles wat de mythe zou kunnen ondermijnen.

Vincents armoede, bijvoorbeeld, was zeer betrekkelijk. De meeste schilders zijn en waren armer. Hetzelfde geldt voor de miskenning: ten eerste was die allerminst totaal en ten tweede hebben veel revolutionaire schilders een aanloopperiode nodig

van een jaar of tien. Zo zijn er meer feiten, groot en klein, die de mythe kunnen ondermijnen. Er zijn Van Gogh-kenners die zich eraan ergeren dat de mythe desondanks blijft voortbestaan. Maar zo gaat dat. Een eenmaal gekozen interpretatiemodel is moeilijk onderuit te halen, ook niet met evidente feiten. Mensen oriënteren zich in de werkelijkheid met behulp van voorgevormde ideeën omtrent diezelfde werkelijkheid, en daar willen ze zich niet gemakkelijk van af laten brengen. Wat het cliché bevestigt, of het waar is of niet, wordt aanvaard en eventueel overdreven, en wat het cliché onderuithaalt wordt ontkend[4]. Dit is wat Zijderveld 'de tirannie van het cliché' noemt[5].

Daar komt nog eens bij dat de Van Gogh-mythe geen gewoon cliché is – het is een mythe, een verhaal waarin de heilige waarden van een samenleving tot leven worden gebracht[6].

Clichés en mythen hebben hun eigen dynamiek en lijken daardoor soms onuitroeibaar. Toch kunnen ze niet bestaan als ze niet, binnen een bepaalde sociale context, een functie of zelfs een zekere aantrekkelijkheid hebben. De Van Gogh-mythe heeft dat.

Het is het verhaal van de man die datgene wat diep in hem leeft moet doorzetten, in alle eenzaamheid, dwars tegen alle hoon en vernedering in, waarbij hij eventueel zijn eigen leven offert, omdat hiermee het heil van de mensheid dichterbij wordt gebracht. Het is een ideaalbeeld dat navolging verdient. Wij allen zouden moeten handelen naar onze eigen overtuiging, als het moet dwars tegen de waan van de massa's in: dat is de waarde die we terugvinden in de mythe van Van Gogh.

Het is bovendien een troostend verhaal. Er is in bijna elke samenleving een zeer kleine minderheid die meer waardering krijgt dan zij verdient en er zijn heel veel mensen die minder waardering krijgen dan ze verdienen. De mythe van Van Gogh compenseert de miskenning. In het verhaal en het werk van Van Gogh vinden we begrip. Het illustreert wat het is om miskend te zijn. In de kronkelende cypressen en olijfbomen lees je de pijn daarvan. En die pijn is niet onopgemerkt gebleven. Velen herkennen zichzelf in Van Gogh en via die identificatie voelen ze iets van erkenning voor zichzelf. Na die troost en die identificatie komt de inspiratie. Van Gogh leert ons dat we door moeten gaan. We zouden het beste in ons moeten geven, ook al wordt dat veracht. Wat in onze samenleving is bereikt, is bereikt dankzij mensen die dat deden. Daarmee is het een heilige waarde: zij

belichaamt een charismatisch geladen, representatieve basisregel. Het gaat hier om de individuele inzet, die dikwijls niet individueel wordt beloond.

Dat is de mythe. Van Gogh is in een bestaande mythe geperst: de romantische mythe van de *peintre maudit*. Op zijn beurt een archetypische mythe die in onze cultuur zit ingebakken en die minstens teruggaat op het leven en de dood van Jezus Christus en op de bijbelse gelijkenis van de steen, die door de metselaars verachtelijk terzijde werd geworpen, maar door de Heer tot hoeksteen werd gemaakt[7].

Hier ligt ook het aanknopingspunt voor de charismatische lading van de mythe. Volgens sommige sociaal-wetenschappelijke auteurs is wat hier tot uitdrukking wordt gebracht typerend voor veel vormen van charisma. Het is de verworpene, die uiteindelijk de redder van de samenleving blijkt te zijn door nieuwe wegen te wijzen. Verachting slaat daarbij om in adoratie[8]. Het ontstaan ervan kan worden toegeschreven aan het verzet van de joden tegen de hellenisering en romanisering van Palestina[9]. Maar het verhaal van de verworpene die tot redder van de samenleving wordt is veel universeler. Het gaat hier om wat volgens Girard[10] de grondstructuur is van het heilige en de mythe.

De mythe van Vincent van Gogh is een recente, binnenwereldlijke variant. Bij Van Gogh wordt de mythe op een moderne manier waargemaakt. Vele mensen kunnen niet meer in de wederopstanding geloven. Maar de vele miljoenen dollars die voor een Van Gogh worden neergeteld, zijn niet weg te poetsen.

Ondertussen zijn geleerden bezig deze mythe onderuit te halen en de echte, de historische Van Gogh tot leven te brengen. Ze mogen het doen. Behalve bij vakgenoten zullen ze niet veel handen op elkaar krijgen, want we kunnen gemakkelijk zonder de historische Van Gogh, maar de mythologische Van Gogh kunnen we voorlopig nog niet missen.

Noten

1. Zie Kodera Tsukasa, ed., 1993, *The Mythology of Vincent van Gogh*, Amsterdam: John Benjamins.
2. Zie F. Leeman, 1990, 'Van Goghs posthume roem in de Lage Landen', in: R. Dorn, e.a., red., *Vincent van Gogh en de moderne kunst*, Amsterdam en Zwolle: Van Gogh-museum en Waanders, 162; C.M. Zemel, 1980, *The Formation of a Legend, van Gogh Criticism 1890-1920*, Ann Arbor:

UMI Research Press.

3. T.R. Bowie, 1950, *The Painter in French Fiction*, Chapel Hill: University of North Carolina.
4. Zie voor handhavingsmechanismen van betekenissystemen mijn boek *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have (1991), 59v.
5. Zijderveld, 1982, *De tirannie van het cliché*, Deventer: Van Loghum Slaterus, 74v.
6. Vgl. het essay 'De mythe van alledag' in deze bundel.
7. Bijvoorbeeld Psalmen 118, 22; Matheus 21, 42; 1 Petrus 2, 7; Handelingen 4, 11. Met dank aan mijn collega's Hollander en Lietaert Peerbolte.
8. W. Lipp, 1993, 'Charisma – Schuld und Gnade, soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama', in: W. Gebhart, A. Zigerle en M.N. Ebertz, herausg., *Charisma, Religion, Politik*, Berlin und New York: De Gruyter, 15v.
9. M.N. Ebertz, 1993, 'Macht aus Ohnmacht, die stigmatischen Züge der charismatischen Bewegung um Jesus von Nazareth', in W. Gebhart, A. Zigerle en M.N. Ebertz, *o.c.*, 77v.
10. R. Girard, 1972, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, collection Pluriel; en 1986, *De zondebok*, Kampen: Kok Agora.

13. Bonnard en het vormen van de werkelijkheid

Bonnard wordt vaak gezien als de schilder van het huiselijke geluk. 'Das Glück zu Malen' heette de tentoonstelling van zijn werk die enige tijd geleden in Düsseldorf plaatsvond[1]. Dat is zowel te vertalen met 'het schilderen van het geluk' als met 'het geluk van het schilderen'. De Nederlandse schilder, dichter en musicus Armando zei eens dat hij zich vroeger ergerde aan de braafheid, de zoetheid, de onbekommerdheid, de onbenulligheid van Bonnard, maar dat hij, naarmate hij ouder werd, Bonnard daarom steeds meer begon te benijden.

Ik weet niet of Bonnard te benijden is. Ik twijfel als ik naar diens zelfportretten kijk en een man zie die er nauwelijks durft te zijn. Als hij al de schilder is van het geluk, dan is hij in ieder geval niet een man die er zichtbaar met volle teugen van geniet. Maar ik twijfel nog sterker als ik zijn kunst onderga. Altijd als ik een tentoonstelling van een sterke schilder heb bezocht, zie ik nog enkele dagen de wereld zoals hij hem heeft geschilderd. Bij Bonnard was dat om gek van te worden. Het leek wel of de wereld zijn samenhang had verloren. De hoofd- en de bijzaken waren niet meer te onderscheiden. Lengte en breedte waren niet meer wat ze waren. De ramen leken wel schilderijen zonder diepte.

De betekenis van Bonnard en de betrekkelijkheid van diens geluk, is misschien wel aardig te verduidelijken aan de hand van twee filosofen die in Frankrijk opgang maakten in Bonnards jonge jaren: Kant en Nietzsche.

Als we de zaken zouden waarnemen zonder ze tegelijk al te interpreteren – zo zou men een belangrijke gedachte van Kant kunnen parafraseren –, dan zou de wereld als een chaos van kleuren op ons overkomen. Met die informatie zouden we niets kunnen aanvangen. Daarom structureren we de die informatie: we nemen waar in termen van ruimte en tijd. Daarna interpreteren we de informatie nog verder, in categorieën. De wereld op zichzelf, los van onze interpretaties (de *Dinge an sich*), kunnen

we niet kennen. De structuren van de werkelijkheid zoals wij die waarnemen, zijn volgens Kant niet in de werkelijkheid zelf gelegen, maar in de beschouwer. Deze structurering van de waarneming, deze *Anschauungsformen* en de *Kategorien*, zijn volgens Kant aangeboren.

Nietzsche gaat, in wat je zijn geforceerde machofilosofie zou kunnen noemen, een stap verder: de waarnemingsvormen waarmee we ons in de werkelijkheid oriënteren zijn niet zozeer aangeboren en statisch, als wel door onszelf gevormd, door middel van onze wil. We zijn zelf degenen die de werkelijkheid actief structureren. We structureren de wereld zodanig, dat we hem zo goed mogelijk in onze greep kunnen krijgen. Waar het om gaat is een optimale beheersing van onze omgeving, zodat we ons zo goed en zo veel mogelijk kunnen ontplooien. Dat is de befaamde, of als men wil beruchte, *Wille zur Macht*.

Het zou overdreven zijn te zeggen dat deze visie in de moderne wetenschap gemeengoed aan het worden is. Maar invloed heeft zij wel. Er wordt veel onderzoek gedaan naar de manieren waarop mensen de werkelijkheid naar hun hand proberen te zetten, of zoals dat heet 'de werkelijkheid definiëren'. Ons beeld van de werkelijkheid wordt gezien als sociaal en cultureel bepaald, als een sociale constructie. De geschiedenis is onder andere de geschiedenis van de vorming van het beeld van de werkelijkheid. De manier waarop we bijvoorbeeld kijken, de manier waarop we selecteren wat we zien: het is bepaald door de cultuur waaruit we komen, de belangen die we hebben, de klasse waarin we zijn opgevoed en wat al niet.

Als dat al geldt voor de waarneming, dan geldt het helemaal voor de afbeelding van de werkelijkheid, en de interpretatie van de afbeelding van de werkelijkheid. De regels van de perspectief en de regels van de kleurenleer zijn puur menselijke constructies, die nog eens geplaatst zijn bovenop de waarnemingsvormen. Ze dienen om de chaos van indrukken de baas te worden.

Het bewustzijn van de willekeur die daarin zit is een hoofdthema in de moderne schilderkunst. De onvervalste macho Picasso heeft dit inzicht ongebreideld uitgebuit. Hier wordt de werkelijkheid gevormd op een manier die één individu, dat zichzelf soeverein acht ten opzichte van de werkelijkheid, verkiest. Heeft Picasso zin de neus niet van voren te zetten maar opzij, dan zet hij de neus niet van voren maar opzij.

Bij Bonnard is het tegenovergestelde aan de hand. Hij probeert juist die menselijke, al te menselijke structurering van de werkelijkheid ongedaan te maken. Hij probeert die te abstraheren, om zo het licht, het pure licht en niets dan het licht in zijn schilderijen tot zijn recht te laten komen. Het licht, niet vervormd door historische toevalligheden als interpretaties van ruimte en tijd, maar als iets vlaks en tijdloos. Dit impliceert niet een houding van fiere soevereiniteit, maar een houding van nederigheid, van onderworpenheid, van dienstbaarheid aan het licht. Zo beeldt hij zichzelf af. Waar zijn ogen zouden moeten zitten, zien we slechts openingen, alsof het licht er zo door naar binnen zou kunnen stromen, ongehinderd door welk optisch apparaat dan ook.

Geen wonder dat Picasso een grote minachting voelde voor Bonnard: '...dat is geen schilderen, wat hij doet. Hij gaat nooit verder dan zijn eigen sensibiliteit. Hij kan niet kiezen ... Het resultaat is een potpourri van onbeslistheid ... Zo kun je niet schilderen. Schilderen is niet een kwestie van sensibiliteit; het is een machtsgreep; het is de macht overnemen van de natuur...[2]'

Als het gaat om het tot zijn recht laten komen van het licht, dan hoeft er niet veel meer te gebeuren dan dat men zich opstelt op een plek waar het licht in ruime mate voorhanden is. Dat deed Bonnard dan ook. Voor de rest had hij genoeg aan wat er om hem heen gebeurde. Aan gedekte tafels, aan zijn vrouw in een stoel of in de badkamer, aan het uitzicht vanuit zijn raam of vanaf zijn terras. Daar kon het eigenlijk bij blijven, al grijpt hij van tijd tot tijd terug op mythologische taferelen. Hij schildert geen huiselijke tafereeltjes omdat hij daar zo van hield, of om een burgerlijke geborgenheid gestalte te geven, maar omdat het voor zijn doel eenvoudig niet nodig was om de deur uit te gaan.

Met geluk heeft het allemaal weinig te maken. Het tegendeel lijkt eerder het geval. Weerloos is Bonnard overgeleverd aan een overweldigende veelheid van indrukken. Hij heeft afstand gedaan van alles waarmee hij zich tegen de macht van het licht kan verdedigen. Hij is een zoekende in een chaos van kleur, waarin nauwelijks een weg te vinden is. Zijn huiselijkheid staat niet zozeer in het teken van het geluk, als in het reduceren van de chaos. Het binnenhuis en het panorama geven je tenminste nog enigszins het gevoel dat er niet te veel onverwachts kan gebeuren.

Maar dat is niet alles. Daar komt, paradoxaal genoeg, nog bij

dat zijn hele onderneming tot mislukken gedoemd is. Mensen kunnen de werkelijkheid nu eenmaal niet los van hun eigen waarnemingsvormen tot haar recht laten komen. Ook dat heeft Kant duidelijk gezegd: het *Ding an sich* is niet te kennen. Dat geldt a fortiori voor het afbeelden ervan. We zijn gedwongen de werkelijkheid te interpreteren, of we willen of niet. We moeten standpunten innemen. Bonnard kon hoogstens wat trucs inleveren waarvan hij besefte dat ze in de renaissance waren uitgevonden. Dat was het dan. Verder kon hij niet gaan. En dit was al moeilijk genoeg. Je bewust worden van de waarnemingsvormen die er vanaf je vroegste jeugd in zijn geslepen, vergt een enorme inspanning. Het vergt, om het eens modern te zeggen, een moeizame deconstructie, waarvan het einde toch niet anders kan zijn dan het opleggen van een structuur aan de werkelijkheid. Een andere structuur, minder structuur, maar toch: structuur. Vandaar dat Bonnard spreekt over het belang van de compositie en het primaat van de idee; vandaar dat hij soms terugrijpt op klassieke motieven en symboliek[3].

Zo ontkomt Bonnard er, ongewild en ondanks zichzelf, niet aan hetzelfde te doen als Picasso: hij vormt de werkelijkheid op een hoogst individuele manier. Als hij zijn geluk had willen vinden in zijn dienstbaarheid, in zijn onbaatzuchtige onderworpenheid aan het licht, dan heeft hij het daar niet gevonden. Het inleveren van de trukendoos van de renaissance is zelf ook een truc, en zelfs het stijlkenmerk bij uitstek van de 20ste-eeuwse schilderkunst, waar Bonnard dan ook onverbiddelijk bij hoort.

Eén van de dingen die goede kunst doet, is reflecteren wat er in de cultuur aan de hand is. Bij de controverse tussen Bonnard en Picasso gaat het om het idee dat de mens macht heeft over de werkelijkheid. Het gaat om de vraag wat het betekent dat de mens zichzelf is gaan beschouwen als heerser over de schepping. Het kan zelfs in bijbelse termen worden gevat: wat betekent het 'rentmeesterschap'? Vervolgens rijst onmiddellijk de vraag op: kan de mens wel iets anders zijn dan een heerser over de natuur? Op welke manier moet hij over de natuur heersen? Als een Picasso of als een Bonnard?

Om dit soort dingen ging het bij Bonnard. Nogmaals: het geluk van Bonnard is een projectie. Bonnard schilderde het geluk van het binnenhuisje niet. Daarvoor moet je bij Carl Larsson zijn. Tot mislukken gedoemd is Bonnard eerder tragisch dan geluk-

kig. Als er bij Bonnard al sprake is van geluk, dan is dat religieus van aard. Dan gaat het om het incidentele geluk van de mysticus die iets onmogelijks wil: zich losmaken van *la condition humaine*, eroverheen stappen, het volle licht in.

Maar als Bonnard het geluk niet schilderde en meestal ook niet gelukkig was, waar komt dan die projectie van ons vandaan? Van zijn warme kleuren? Er zijn zoveel schilders met warme kleuren. Toch van het binnenhuisje? Houden we zo van het binnenhuisje? Ik denk dat ten minste óók het volgende aan de hand is:

Het receptieve, het je open willen stellen voor het licht zonder meer, deze mystieke houding, is tegengesteld aan de dominante trek van de westerse cultuur: het willen beheersen, overheersen, overmeesteren van de werkelijkheid volgens vooropgestelde, rationele plannen. In die zin representeren Nietzsche en Picasso de hoofdstroom van de westerse cultuur. Bonnard is daarin niet meer dan een bescheiden contrapunt. Dat kan irriteren, en het irriteerde Picasso, maar voor velen van ons is het ook een verademing. Ons onbehagen in de cultuur richt zich nu juist op die dominante trekken waaraan we onderworpen zijn. Bonnard bevrijdt ons daar voor korte tijd van en dat geeft een geluksgevoel. Daarom ondergaan *sommigen van ons* de wereld van Bonnard als een paradijs.

Noten

1. Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, 23 januari tot 12 april 1993.
2. F. Gilot en C. Lake, 1966, *Life with Picasso*, Harmondsworth: Penguin, 263; zie ook de catalogus *Pierre Bonnard, Das Glück zu malen*, Düsseldorf: Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen (1993), 11.
3. Zie bijvoorbeeld Nicholas Watkins, 1994, *Bonnard*, London: Phaidon, 168.

14. Mondriaan, Mondriaan, Warhol

Pieter Cornelis Mondriaan (1839–1921), zoon van een kapper, pruikenmaker en parfumeur, leerling van de anti-revolutionaire voorman Groen van Prinsterer, onderwijzer en uiteindelijk hoofd ener school met de Bijbel te Winterswijk, hartstochtelijk strijder in de schoolstrijd en bondgenoot en vriend van Abraham Kuyper, was een hartstochtelijk tekenaar[1]. Hij gebruikte zijn niet geringe talent voor het vervaardigen van gedenk- en feestplaten, die een duidelijke propagandistische functie hadden. Dit soort platen was in de mode in de tweede helft van de 19de eeuw. Er werd een beeld van de wenselijke maatschappij geschetst door middel van afbeeldingen van belangrijke historische gebeurtenissen en vooral ook van belangrijke personen: Leidens ontzet en de stamboom van de Oranjes. Er zijn ook platen met opschriften als 'Revolutie of Evangelie' of 'Vreest God, eert den koning'. De figuren en gebeurtenissen werden op kunstige wijze over het vlak verdeeld, bijvoorbeeld in guirlandes. Het is niet overdreven te zeggen dat de vlakverdeling het belangrijkst was. Als die niet deugde, ging de boodschap verloren.

Die boodschap was voor P.C. Mondriaan duidelijk. De Nederlandse maatschappij moest worden ingericht volgens anti-revolutionaire beginselen, zoals die Groen van Prinsterer voor ogen stonden. Maar overigens was die inrichting van de samenleving geen doel. Doel was wat daarachter lag en wat alles zin gaf: God en Zijn Koninkrijk. Dat wordt Mondriaan ingepeperd als hij vol trots een van zijn platen naar Groen stuurt. De begeleidende brief is van een naar onze maatstaven schokkende kruiperigheid: 'In de stille hoop, dat ik hierin iets heb mogen bijdragen tot heil van 't volk dat UHWelGeb. zóó op 't harte ligt, heb ik de eer, *met de UHWelGeb. bekende gevoelens van dankbaarheid voor* hetgeen ik in mijn opleiding ontving, UHWelGeb. bijgaand exemplaar, nog niet in den handel verschenen, op te dragen.'[2]

Enthousiast kunnen we het antwoord van Groen niet noemen: 'Laat mij erbuiten. Uw plaat is mij, bij de herinnering van

het weleer, te zeer verheerlijking van het nu, de voorstelling te zeer een soort van apotheose. Te midden van de overdrevenheid der juichtonen, heeft men te weinig gedacht aan het woord van Da Costa: –Wees waar!"[3]

Deze twee brieffragmenten zeggen meer over de verhoudingen van toen en onze reactie erop zegt meer over de maatschappelijke en culturele veranderingen die sindsdien hebben plaatsgevonden, dan vele geschiedenisboeken.

Op het eerste gezicht spreekt die verandering ook zeer duidelijk uit de verschillen tussen de vlakverdelingen van Mondriaan sr., met zijn vorsten en vlaggen, en de vlakverdelingen met lijnen en primaire kleuren waarmee zijn zoon wereldberoemd zou worden. Hoe deze eruitzien hoeft niet beschreven te worden. Mondriaan is een begrip. Hij geldt als revolutionair kunstenaar en lijkt de tegenhanger van zijn anti-revolutionaire vader. Toch kan men eigenlijk het werk van de zoon niet begrijpen, als men de vader er niet bij betrekt.

Bezien we de ontwikkelingsgang van Mondriaan jr., dan is er eerst lange tijd aarzeling. Hij maakt zich pas laat los van de conventies van de Haagse School, waaraan zijn vader en zijn oom hechten. Als hij uiteindelijk zijn eigen weg gaat, als modernist, zien we een uiterst trage ontwikkeling. Heel gewetensvol, stap voor stap, evolueert zijn werk. Iedere verandering wordt zeer langdurig overdacht en uitvoerig beredeneerd op grond van filosofieën die lopen van Plato tot Madame Blavatsky en Rudolph Steiner. Het geloof der vaderen laat Mondriaan jr. pas varen als hij er een geloof voor in de plaats heeft kunnen stellen dat even ernstig is, maar meer toekomstgericht[4].

Het is een geloof in de evolutie van de schepping en in de onafwendbare komst van een hogere zijnsorde en het blijft het richtsnoer voor zijn werk. Desondanks blijven er overeenkomsten tussen waar het junior om gaat en waar het senior om ging: met beeldende middelen uitdrukken hoe de maatschappij eruit moet zien. Deze maatschappij is niet een doel op zichzelf, maar staat in dienst van een hogere werkelijkheid. Bij beiden heeft het beeld een educatieve functie. Het wil de kijker overtuigen. Bij senior is dat door een aantal historische feiten te memoreren, bij junior door mensen te leren 'Zien'[5], met een hoofdletter. Zijn schilderijen zijn visionair. Door concentratie op deze schilderijen moet men oog krijgen voor wat Mondriaan als het absolute

beschouwt. Dit absolute moet in de wereld verwerkelijkt worden[6].

Voor junior gaat het daarbij inderdaad om de wereld. Hij is het provinciale milieu van Winterswijk of zelfs van Amsterdam ontgroeid. Anders dan voor zijn vader is het heil voor hem niet meer gelegen in God, het vaderland en Oranje. Mondriaan jr. is een kosmopoliet. Hij voelt zich nog slechts thuis in de grote metropolen: Parijs, Londen en New York. Hij verandert zijn naam in Mondrian, omdat dat internationaal beter in de mond ligt. Senior is een traditionalist: hij grijpt voor zijn idealen terug op de traditie. Junior is een modernist: hij wil niet alleen op moderne wijze schilderen, hij wil de moderniteit mede vorm geven, want daarvan verwacht hij het heil. Mondriaan houdt van de moderne samenleving en hij gelooft er in. Zijn schilderkunst heeft ten doel de onontkoombare vervolmaking ervan te versnellen.

Hierin staat hij niet alleen. Er zijn veel gelijkgestemde kunstenaars. Allemaal trachten ze het ideële aspect van de moderne samenleving vorm te geven. In Rusland zijn er bijvoorbeeld Malevitsch en tijdgenoten. In Duitsland is er het Bauhaus. Allen verwachten ze van de moderne tijd het heil dat zal leiden tot een ideale samenleving. Achter hun beeldend werk gaan denkbeelden schuil die dat werk verbinden met maatschappijkritische en filosofische theorieën. Dit is meer dan moderne schilderkunst, dit is modernistische schilderkunst: kunst vanuit het geloof dat de moderniteit heil, bevrijding en zuiverheid brengt.

Men tracht van die zuiverheid voorstellingen te maken, elke schilder op zijn eigen manier. Bij Malevitsch en Kandinsky ziet het er wat speelser uit dan bij Mondriaan. Bij deze laatste is het allemaal zeer consequent doordacht, alles luistert nauw naar bepaalde wetten. Het is allemaal rechtlijnig. Ongetwijfeld heeft Mondriaan goed geluisterd naar het woord van Da Costa: 'Wees waar!' Mondriaans variant van het modernisme laat zich dan ook zonder forceren invoegen in het cliché van de calvinistische Nederlandse volksaard. Over principes en regels polemiseerde Mondriaan met zijn medestanders. Verschillen van mening over op het oog onbeduidende details veroorzaakten verkoeling en breuken in relaties. Bart van der Leck raakte uit de gratie omdat hij een ander standpunt innam over de verhouding van de voorgrond tot de achtergrond. Later ontstond er een verwijdering met Theo van Doesburg, veroorzaakt door verschil van mening

over de rol van de diagonaal. Het is het soort gekissebis dat we in Nederland, met zijn veelheid aan protestantse kerken, maar al te goed kennen.

In hoeverre is dat streven naar een zuivere wereld en die theorievorming nu serieus te nemen? Het gaat Mondriaan, net als die vele anderen, immers om het schilderen, om de beeldende middelen. Gezegd moet worden dat die theorievorming zonder meer als functie heeft hun werk te rechtvaardigen en te verheffen boven het niveau van de pure decoratie. Het moet meer zijn dan een aangename vlakverdeling. Daartoe moet het een levensbeschouwelijke basis hebben. Dit is ongetwijfeld een aspect. Maar Mondriaan is geen schilderdier met een metafysica uit opportunisme. Aan zijn filosofie is hem bijzonder veel gelegen. Hij streeft naar een wereld waarin niet meer geschilderd hoeft te worden, omdat iedereen 'Ziet'.

Zo zijn we toch weer terug bij de vader. Ook bij hem gaat het uiteindelijk om een levensbeschouwelijke basis. Het werk van de vader en van de zich traag ontwikkelende, uiterst gewetensvolle zoon, is het werk van wat ik eerder de zingevingselite heb genoemd[7]. En niet alleen Mondriaan, maar ook Malevitsch, Kandinsky en de anderen hebben zich een ideaalbeeld bij de moderniteit voor ogen gesteld. Een etherische kosmos of het absolute: naar dat soort dingen moet worden gestreefd. Zij redeneren vanuit bovenwereldlijke ideeën en niet vanuit de werkelijkheid zoals zij is.

Mondriaan schildert niet de moderne tijd, hij schildert slechts de droom van de modernistische filosofen: dat het ware, het goede en het schone een en hetzelfde zijn, en dat alle mensen daarnaar in principe willen streven, als je ze maar vrij laat. De vrije mensen zullen het paradijs terugbrengen op aarde. Eigenlijk is Mondriaans werk een schitterende, hoogdravende misvatting van hoe de moderne tijd eruit zou zien. Hij schildert een belofte, die niet wordt waargemaakt.

Maar de echte mensen moeten die droom van de filosofen niet. Vrije mensen in een moderne samenleving willen sensaties, ze willen veel plezier en ze willen veel beleven. Ze willen reizen, vliegen, autorijden, een lekker pilsje. Ze willen pretparken.

Ze worden dan ook niet in vervoering gebracht door de zuivere kleuren en het volmaakte evenwicht van Mondriaans schilderijen. Het grote publiek blijft weg van de grote, adembenemende

overzichtstentoonstelling in het Haags Gemeentemuseum in 1995, hoewel er toch alles aan gedaan is om het te lokken.

Wat Mondriaan maakt zijn dus niet de iconen van de moderne tijd, zoals wel gezegd wordt, maar iconen van het modernisme. Het zijn de plaatjes bij de ideeën van hen die zich ooit illusies maakten over de moderne tijd. Voor iconen van de moderne tijd moeten we bij anderen zijn. Bijvoorbeeld bij Andy Warhol, die dozen met Brillo-sponsjes op elkaar zet in de expositieruimte en zegt: dit is onze wereld. Die Elvis Presley, in cowboypak, revolver in de aanslag, verdrievoudigd afbeeldt en zegt: dit is het dan. Die een muur volhangt met kleurige Marilyn Monroe-portretten. Die reeksen Coca Cola-flesjes afbeeldt, veel, veel, veel. Die op een gigantisch doek in twintigvoud hetzelfde dodelijke autoongeluk laat zien. Of een dertigvoudige atoombomexplosie. Die de elektrische stoel afbeeldt in verschillende kleuren. Die zegt dat hij een stad pas mooi vindt, als er een McDonalds is.

Het werk van Warhol komt hiermee veel dichter in de buurt van de iconen van de moderne tijd dan dat van Mondriaan. Maar Warhol maakt ze niet zelf. Wat hij maakt zijn afbeeldingen van de iconen van de moderne tijd. De echte iconen staan in de krant, iedere dag; je vindt ze in de glossy magazines en in de reclamespotjes op de televisie. Warhol maakt ons daarvan bewust.

De Franse socioloog en filosoof Auguste Comte (1798–1857) zag in de geschiedenis drie stadia: het eerste stadium is het religieuze. Hierin wordt de wereld vooral met de verbeelding begrepen; alles wordt gezien in het licht van geesten, goden, of die ene god. Het derde en laatste stadium is het wetenschappelijke, waarin men zich puur verlaat op de waarneming. Het metafysische stadium zit daartussenin. Men gelooft niet langer in God, maar nog slechts in abstracte principes. Het is een noodzakelijk overgangsstadium. Vader Mondriaan past in het eerste stadium met zijn litho's die een uit God levende samenleving propageren; Andy Warhol, de illusieloze afbeelder van de moderne tijd, in de derde. Mondriaan jr. zit er, met zijn abstracte principes en zijn abstracte schilderijen, tussenin.

Comtes[8] driedeling is grof en de bruikbaarheid is beperkt. Maar waar het gaat om een plaatsbepaling van het modernisme in het algemeen en Mondriaan in het bijzonder, is hij verhelderend. Hij laat ons Mondriaan, een aanvankelijk religieus geïnspireerd metafysicus, vijftig jaar na diens dood zien als overgangsfiguur tussen een wereld die God wil dienen en een wereld

die zwelgt in haar feitelijkheid, waarbij een aantal principes, afkomstig uit de religie, binnenwereldlijk is geworden.

Helemaal verdwenen is de invloed van Mondriaan dan ook niet. Zijn invloed – of misschien beter: de idealen waar hij voor stond – is overal terug te vinden: in de zakelijkheid, in de functionaliteit, in de architectuur en in de vormgeving. En dan is hij er natuurlijk ook nog in de decoraties die het dagelijks leven moeten veraangenamen. We vinden zijn werk terug op wielershirtjes en op shampooflesjes. En ik wil niet verhelen dat ik dit essay geschreven heb met een Mondriaan-pen.

Noten

1. Alle informatie over Mondriaan sr. is ontleend aan: Herbert Henkels, 1979, *Mondriaan in Winterswijk – Een essay over de jeugd van Mondriaan, z'n vader en z'n oom*, Den Haag: Haags Gemeentemuseum.
2. H. Henkels, 1979, *o.c.*, 20.
3. H. Henkels, 1979, *o.c.*, 22.
4. C. Blotkamp, 1994, *Mondriaan, destructie als kunst*, Zwolle: Waanders; Y.-A. Bois, 'De beeldenstormer', in: Y.-A. Bois, e.a., 1994, *Piet Mondriaan, 1872-1944*, Milaan: Leonardo Arte.
5. Dit zien we ook bij veel hedendaagse kunstenaars, zoals bijvoorbeeld Jan Dibbets. Maar bij hun ontbreekt toch de gigantische kosmologische pretentie die er bij Mondriaan achter zat. Bij hen veel meer een binnenwereldlijke gerichtheid en een portie ironie.
6. Mondriaan is in dit opzicht duidelijk beïnvloed door Hegel; vgl. C. Blotkamp, 1994, *o.c.*, 110. De gedachte is natuurlijk van oorsprong christelijk.
7. Zie het essay 'De democratisering van de zingeving' in deze bundel.
8. Comte zelf is natuurlijk ook een modernist, en hij heeft zich een wereld die alleen op waarneming is gebaseerd, anders voorgesteld. Overigens meende hij dat deze niet zou kunnen bestaan zonder een religie.

POLITIEK

15. Publieke religie in Nederland

In het zogenaamde 'civil religion debate', dat vooral in Amerika heeft gewoed, 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. Ook in Nederland heeft men zich met die vraag beziggehouden. Laeyendecker heeft de problematiek in Nederland geïntroduceerd[1].

In dit artikel probeer ik aannemelijk te maken dat er in Nederland zoiets bestaat als publieke religie. Ik zal 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[2]. Wanneer men echter naar de scores kijkt[3], dan ziet men steeds een grote meerderheid positief tot zeer positief reageren. Uiteraard zijn dit wisselende meerderheden. Dat neemt niet weg dat wat gemeenschappelijk is, veel belangrijker is dan wat scheidt. De vraagstelling is echter gericht op de verschillen. Sommige sociologen vinden het zoeken naar overeenkomsten tussen de mensen zelfs onsociologisch, hoewel dat waarin mensen overeenkomen toch even zeer een sociaal feit is als dat waarin mensen verschillen.

Maar bij publieke religie gaat het niet alleen om de overeenkomsten in ideeën. Het gaat meer nog om de wijze waarop en de mate waarin mensen binnen een samenleving hun waardepatronen ten aanzien van die samenleving in het openbare debat op elkaar afstemmen.

Al met al kan dankzij het bestuderen van publieke religie een dieper inzicht verkregen worden in het eigene van een bepaalde samenleving in een bepaalde periode en in een van de factoren van sociale stabiliteit.

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

De eerste vraag die zich dan voordoet is: wat zijn grondwaarden? Het zijn waarden die de eigenheid en het bestaansrecht van een samenleving voor de leden symboliseren en hun een 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 axiomakarakter. 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 rechtvaardigen. In deze zin zijn ze *absoluut geldig*. Zou je 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*[4]. 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 Amerikaanse of 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 ene of de 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 kritiseren. 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 te zijn.

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[5], 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 zonder die grondwaarden te leven? Is het beter om niet te zijn dan te bestaan zonder deze grondwaarden? Overstijgen ze het menselijke? Gaat het refereren eraan van tijd tot tijd gepaard met charismatische emoties? 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 beredeneerd kunnen worden, lopen pogingen om dat toch te doen uit op gestamel. In plaats van ze te beredeneren, maakt men daarom veelal gebruik van mythen (in de zin van inspirerende, heilige verhalen of gedichten), waarin eventueel een bovennatuurlijke instantie, zoals een god, een rol zou kunnen spelen. Men bevestigt de grondwaarden door middel van symbolische handelingen en rituelen. Wanneer dit het geval is, dan kan men spreken van *religie*[6]. Religieuze grondwaarden kunnen we heilig noemen[7].

Om bij het voorbeeld van de vrijheid te blijven: deze waarde wordt onder meer door middel van ontroerende gedichten levend gehouden:

Een volk dat voor tyrannen zwicht,
zal meer dan lijf en goed verliezen,
dan dooft het licht.

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

Een derde vraag luidt als volgt: wanneer er nu grondwaarden aanwezig blijken te zijn waarin geloofd wordt, kunnen we dan al spreken van *een* publieke religie? Als we religie definiëren als een 'samenhangend geheel van religieuze voorstellingen', dan is dit in feite de vraag naar de samenhang. Het is niet op voorhand een uitgemaakte zaak of eventueel aanwezige grondwaarden ook een min of meer samenhangend systeem vormen.

Robert Bellah[8] beschrijft hoe religieuze leiders in de Verenigde Staten in de vorige eeuw trachtten het geloof in de Amerikaanse waarden in te bedden in het christendom als geheel om zo tot een systematische 'civil religion' te komen. Dergelijke pogingen zijn in Nederland in de 17de eeuw ook gedaan[9]. 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. Er bestaat, met andere woorden, publieke religie, niet *een* publieke religie.

Een vierde vraag betreft de *dragers* van publieke religie. Wie zijn dat? Is dat de overgrote meerderheid van de bevolking van een natie, is het alleen de elite, of zijn het bepaalde politieke groeperingen? Moet zij 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 een links iemand 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 kunnen beantwoorden is het zinnig te kijken naar de omstandigheden waarin de dragers hun geloof tot uiting brengen.

Wat ons nu te doen staat is bezien, of, en in hoeverre, deze kenmerken 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 en waaruit zou dat kunnen blijken, en waar en wanneer? En bestaat er een zekere samenhang, zodat we van een religie kunnen spreken? Hoe is de werking van die religie in de maatschappij? Is die religie aan verandering onderhevig?

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 bewoners van de Nederlanden veelvuldig vergeleken met die van het volk Israëls[10], al werd Holland niet algemeen het nieuwe Israël genoemd. Duidelijk hierbij is het smalle draagvlak. 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 te bewerkstelligen. Niettemin ontleende men aan het aanhangen van de christelijke waarden een zekere morele superioriteit[11]. En tot in de 20ste eeuw trachtte men de waarden die men als natie hoog wilde houden in aan het christendom ontleende termen tot uitdrukking te brengen. Maar op dit christendom rustten zware hypotheken. Het christendom van de Opstand was het anti-papistische 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; er werd een meer algemeen-christelijke formule gevonden[12]. Later leidden 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*[13]. 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[14]. Martin en Robertson concluderen op grond hiervan dat Nederland geen goede voedingsbodem vormt voor publieke religie[15]. De vraag is dan, waar de eenheid die er op het politieke toneel wél was, vandaan kwam. Lijpharts stelling dat de overeenstemming tussen de zo verdeelde zuilen, dat wil zeggen, de pacificatie, te danken was aan de pragmatische intelling van de elite van deze zuilen, is tamelijk onsociologisch. Ze laat ook te veel te verklaren over. Was het bijvoorbeeld toevallig dat zich aan de top van de verschillende organisaties zoveel figuren bevonden die sterk op elkaar leken, zowel in pragmatisme als in hun vermogen om hun compromissen aan de achterban te verkopen?

Ik meen daarom dat eerder gesteld zou kunnen worden dat het paradoxaal genoeg juist de verdeeldheid was die leidde tot een groeiende waardenconsensus in Nederland[16]. Immers, de verdeelheid was georganiseerd in zuilen op levensbeschouwelijke grondslag. Binnen die zuilen moesten waarden geformuleerd

worden waarin zowel de hogere als 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. (Ik kom hierop nog terug.)

Dat het hier gaat om waarden die tegenwoordig op grote schaal worden aangehangen, blijkt ook uit survey-onderzoek[17]. Maar daarmee is het nog geen publieke religie. Dat is het pas, als mensen er op een religieuze wijze uiting aan geven op het moment dat de identiteit en het functioneren van de natie in het geding zijn. Welnu, de trits vrijheid, gelijkheid, broederschap is niet alleen waarneembaar in de laatste drie inhuldigingsredes van de koninginnen van Nederland. 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 op de Dam in Amsterdam. De plechtigheden worden jaarlijks op alle televisienetten uitgezonden. De rede die daarbij wordt gehouden door hoogwaardigheidsbekleders heeft vrijwel altijd dezelfde inhoudelijke structuur: Wat in de jaren 1940–1945 is gebeurd zou nooit meer mogen gebeuren. Het gebeurt echter toch, weliswaar niet bij ons, maar in het buitenland. En als wij niet waakzaam zijn zou het zich bij ons kunnen herhalen. Zo wordt op zeer plechtige wijze de gruwelijke les uit het verleden met de toekomst verbonden, dit alles in een sfeer van gemeenschappelijk zwijgen, waarbij de Nederlanders zich verbonden voelen in hun voornemen het nooit meer zover te laten komen.

Het jeugdjournaal op de televisie sluit hier naadloos op aan. In dezelfde toonzetting, op plechtige maar toch emotionele wijze, wordt op een voor kinderen verstaanbare wijze dezelfde boodschap doorgegeven. Zo worden er mensen ondervraagd die als kind van een jaar of tien met een jodenster moesten lopen of die, gescheiden van hun ouders, ondergedoken hebben gezeten.

De televisie wijdt overigens in de eerste meidagen voortdu-

rend programma's aan oorlog en verzet (waarbij verzet tegen tirannie en onderdrukking als de enige eerbare aanleiding 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 afneemt, maar juist in de loop der jaren is gegroeid. Jaarlijks verschijnen 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 geworden 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 dezen worden vereerd. Ze heeft ook haar martelaren: de slachtoffers van het nazigeweld, en dan vooral de joden. Ze heeft ook haar taboes: men kan in Nederland niet ongestraft zeggen dat het concentratiekampsyndroom onzin is, of dat er geen reden is om oorlogsslachtoffers een apart pensioen te geven. Wanneer men dit soort dingen zegt, doet men meer dan het uiten van een wetenschappelijk 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 grappen 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.

De periode heeft ook heilige geschriften. Het *Dagboek van Anne Frank*, de geschriften van Etty Hillesum, *Het bittere kruid* van Marga Minco, *Ondergang* van J. Presser, het gigantische *Het koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* van Lou de Jong en *De aanslag* van Harry Mulisch zijn niet zomaar verkoopsuccessen. Zij leveren de mythologie. Het waarheidsgehalte van de hier genoemde geschriften is hoog, maar irrelevant. Relevant is hier de functie van de verhalen: het invoelbaar maken van de geloofsstellingen. Dat gebeurt hier ook: de dorre feiten en statistieken enerzijds en de abstracte grondwaarden anderzijds worden tot emotioneel verankerde waarheden gemaakt.

De herdenking van de Tweede Wereldoorlog is de belangrijkste, maar niet de enige gelegenheid waarbij de Nederlanders hun gemeenschappelijke waarden op religieuze wijze tot uitdrukking brengen. Niet minder eendrachtig werden ze tot uitdrukking gebracht in bijvoorbeeld de protesten jegens Zuid-Afrika. Dat land symboliseerde het kwaad dat bestreden moest worden. Over de manier waarop dit moest gebeuren, kon men van mening verschillen, maar d t het bestreden moest worden, viel binnen de Nederlandse politieke discussie niet te ontkennen. Wie dat probeerde, plaatste zich buiten die discussie. De waarden kunnen ook helder tot uitdrukking gebracht worden tegen kleine populistische splinterpartijen als de Centrumpartij of de Centrum-Democraten, die een onderscheid wensen te maken tussen eersterangs en tweederangs burgers, namelijk de autochtone Nederlanders en de etnische minderheden. Alle politieke partijen boycotten eendrachtig de volksvertegenwoordigers van deze partij, op alle bestuurlijke niveaus en 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. Dankzij de selectieve cultivering van hun verleden zien de Nederlanders zichzelf als een reeds eeuwen bestaand toevluchtsoord voor buitenlanders. Nadat Nederland zichzelf eerst ontworsteld had aan het water en vervolgens aan de tirannie van Filips II, bood het onderdak aan een ieder die vanwege zijn geloof vervolgd werd, of het nu Portugese joden of Franse hugenoten waren. De parallellen tussen de bevrijding van de nazi-overheersing en van de Spaanse overheersing driehonderd jaar eerder zijn dus duidelijk. Hierin zit de continuïteit van de nationale identiteit. Voor de Tweede Wereldoorlog werden de 'Tachtigjarige Oorlog' en de 'Gouden Eeuw' gebruikt als identificatiepunten waaraan het 'Vaderlandsch gevoel'[18] 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 arbeidersklasse. De Tweede Wereldoorlog kan in het licht van eerdere bevrijdingen worden gezien, en heeft Nederland mede daardoor in de loop der 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 ook de grootste slavenhandelaren waren of dat in de jaren dertig veel joden terug werden gestuurd aan de grens: dat zijn de zwarte bladzijden. Het terugsturen van joden in de jaren dertig speelt een rol in het asielbeleid in de jaren negentig en compliceert de besluitvorming. Daarentegen heeft het feit dat er in Nederland meer joden zijn weggevoerd dan in enig ander Westeuropees land tot op dit moment nauwelijks invloed op het zelfbeeld van de Nederlanders. Zelfs de uitdrukkelijke vermelding van dit uiterst pijnlijke feit door de koningin in nota bene de Knesseth heeft in Nederland niet geleid tot het op gang komen van een *Vergangenheitsbewältigung*.

Ook is het een probleem wannneer de slachtoffers van het Japanse oorlogsgeweld een zelfde martelarenstatus opeisen als de slachtoffers van de Duitsers. Het probleem is dan dat dit leed enerzijds onmiskenbaar is en sterk lijkt op dat van de thuisblijvers, maar dat Nederland anderzijds in Indonesië was als koloniale overheerser. En het koloniale verleden van Nederland past niet meer in het beeld van het volk dat tirannie verafschuwt en daar uitsluitend slachtoffer van is.

Een soortgelijk probleem doet zich voor wanneer feiten boven tafel komen waaruit blijkt dat sommige Nederlandse soldaten tijdens de politionele acties in Indonesië gruweldaden hebben gepleegd die niet onderdoen voor die van de Duitsers.

Ook zijn er gevallen waarin het 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 was wanneer een dergelijk geval zich in de werkelijkheid voordeed en uitgroeide tot een nationale kwestie waar de kranten bol van stonden, zoals de affaire Weinreb of de affaire King Kong. In beide gevallen kwam er een onderzoek en werden kosten nog moeite gespaard om de onderste steen boven te krijgen.

Ten slotte is daar het dilemma van de gevangen oorlogsmisdadigers van Breda: hun vrijlating na veertig jaar is in overeenstemming met de principes van de rechtsstaat – 'waarvoor de gevallenen hun leven hebben veil gehad', om de minister van justitie te citeren –, maar kwetst de overlevende oorlogsslacht-

offers, voor wie die gevangenschap een symbool van gerechtheid 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, en van gedachten te wisselen over de juiste interpretatie en de juiste afweging van de feiten en de meest effectieve manier om de waarden in de praktijk te brengen. Daarbij gaat het zeer emotioneel toe. Toch lijkt dit soort discussies meestal onbeslist te eindigen. Ze verdwijnen uit de belangstelling zodra 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 daarvan bewust. Dit algemeen westerse karakter past heel goed in de internationale oriëntatie van Nederland. Het identificeert zich met de westerse wereld in haar geheel, maar daarin ziet het voor zichzelf de rol van voortrekker. Het houdt zichzelf voor de meest pure en voorbeeldige vertegenwoordiger van deze grondwaarden. In dit opzicht zijn Nederlanders niet minder chauvinistisch dan bijvoorbeeld de Fransen of de Amerikanen.

Stel dat we in voldoende mate aannemelijk hebben gemaakt dat er inderdaad een aantal grondwaarden met een religieus karakter bestaat. Dan is de volgende stap aannemelijk 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 inhoud van de wetten. We zullen de opbouw van de Nederlandse verzorgingsstaat als voorbeeld nemen.

Wat in de na-oorlogse jaren de wederopbouw wordt genoemd, is voor een groot deel ook de omvorming van een traditionele nachtwakersstaat tot een moderne verzorgingsstaat. Waren alle aanzetten tot een modern stelsel van sociale zekerheid voor de Tweede Wereldoorlog op weinig uitgelopen, na de Tweede Wereldoorlog werd 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 groot blijk van eensgezindheid[19]. Alleen de partijen die zich uiterst links en uiterst rechts van het midden bevinden

doen niet mee; de euforie die de sociale wetten in de Tweede Kamer oproepen wordt door hen niet gedeeld. De overige partijen haasten zich echter te verklaren waarom de voorgestelde wet in overeenstemming is met hun programma. De *rechtsgrond* van de wetten die tezamen 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 levensbeschouwing, 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[20].

Het enthousiasme in de kamer voor de Wet op de Arbeidsongeschiktheid geldt onder andere het feit dat ze een 'unicum in de wereld' en 'internationaal baanbrekend' is. 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 20ste eeuw achteraan had gelopen[21].

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 een voorbeeld te noemen, een massale, als zeer pijnlijk ervaren werkloosheid nauwelijks tot een discussie over het al dan niet 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 onverlet, ook 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 herbevestigd met rituelen die sterk emotioneel geladen zijn.

Het is diep verankerd in de Nederlandse geschiedenis, en deze verankering is nog versterkt met mythen. De functie ervan is zowel integrerend, legitimerend en identiteit verschaffend.

Op grond van dit alles kunnen we spreken van 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 er expliciet in genoemd worden. Ze eruit halen, vergt vaak ook enige interpretatie. Daarmee valt of staat het functioneren van de democratie in Nederland.

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 grondwaarden wordt van tijd tot tijd op religieuze wijze 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 zijn de consensus erover en de vanzelfsprekendheid ervan te groot. Het aanvaarden van de grondwaarden 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 religieuze geloof in de grondwaarden. Het materiaal waarvan ze daarbij gebruik maken wordt geleverd door een brede groep opinieleiders. Behalve politici behoren daartoe ook figuren als journalisten, t.v.-commentatoren, schrijvers en historici. 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 grondwaarden fungeren in een pluralistische en zeer gedifferentieerde samenleving als bindmiddel. De verschillende opvattingen worden, dankzij deze grondwaarden, met elkaar in overeenstemming gebracht. Dat betekent dat de grondwaarden aan de ene kant zeer belangrijk zijn voor het gevoel van eenheid van het Nederlandse volk, maar dat ze aan de andere kant ietwat schimmig blijven. Het gaat immers niet om de concrete opvattingen, maar om de zeer abstracte noemer waaronder ze terwille van de eenheid van tijd tot tijd moeten worden gebracht.

De differentiatie en het pluralisme impliceren bovendien dat de grondwaarden slechts in één, zij het zeer belangrijke, sector functioneren. 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, een ander deel ook in de privé-sfeer. Het publieke leven is dus voor veel mensen slechts een betrekkelijk onbelangrijk deel van het leven[22]. Het is een religieus gekleurd bindmiddel dat alleen te maken heeft met de vraag in hoeverre iemand zich Nederlander of Nederlandse voelt. Maar zoals gezegd, het Nederlanderschap is slechts een fragment van wat we zijn. We zijn misschien eerder huismoeder 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 daar gangbaar is. De genoemde grondwaarden 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 met begrippen 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[23]. Hieraan ten grondslag liggen andere, meer abstracte oriëntaties, zoals rationaliteit, gezinsindividualisme, nuchterheid en soberheid[24]. Het zijn waardenoriëntaties die ook al zijn opgemerkt door historici als Fruin en Huizinga, en bijvoorbeeld door de socioloog Steinmetz[25].

Uit deze burgerlijke waardenoriëntatie vloeit voort dat men staat en natie vooral op een utilitaire manier beziet. Het Nederlanderschap is belangrijk, de waarden vrijheid, gelijkheid en broederschap die erin vervat zijn, zijn onweerlegbaar. Maar ze zijn niet het enige of het belangrijkste. Dit artikel gaat over publieke religiositeit. Het zou interessant zijn met dezelfde maatstaven voor religiositeit als hier gebruikt, een beschouwing te wijden aan zoiets als privé-religie, en dan met name ook aan 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 grondwaarden van de publieke sfeer in een breder waardenpatroon betekent dat ze niet vanzelfsprekend de prioriteit hebben boven andere. Ik vermoed zelfs – op grond van bijvoorbeeld het diepgewortelde individualisme, het gezinsindividualisme, het feit dat het proces van de ontzuiling nog maar kort geleden is ingezet en de recente datum van de religieuze symboliek rondom de grondwaarden – dat deze waarden slechts d n prioriteit krijgen, indien er ten minste aan een van de twee volgende voorwaarden is voldaan: óf de overige burgerlijke waarden zijn redelijk vervuld, óf de grondwaarden van het publieke domein worden gezien als een middel tot het verwerkelijken van de burgerlijke waarden.

De status van de grondwaarden in de politieke en maatschappelijke discussie is een absolute, in die zin dat wie de waarden ontkent, zich in feite buiten deze discussie plaatst. Maar dit wil niet zeggen dat deze grondwaarden onveranderlijk zijn of dat het altijd dezelfde zijn die als absoluut gelden. De waarden zelf én hun interpretatie veranderen naarmate de maatschappij verandert. Deze veranderingen zijn in het voorgaande al aan de orde geweest. Hier gaan we daarop iets systematischer in.

Hoe de veranderingen zich voltrekken kan het best begrepen worden tegen de achtergrond van het moderniseringsproces, dat wil zeggen 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, door ze puur formeel op te vatten, gemakkelijk met de leuzen van de Franse revolutie identificeren, al gaat dat wat moeilijk met 'broederschap'. Een formeel begrip is ook het enige dat erop zit, want de sociale afstand tussen de kleine, burgerlijke bovenlaag en de grote massa van het volk was in de 19de eeuw nog zo groot, dat een substantiële opvatting van maatschappelijke gelijkheid niet anders kon zijn dan een ongerijmdheid[26].

De confessionelen staan afwijzend tegenover de leus 'vrijheid, gelijkheid en broederschap', afkomstig van de Franse revolutie, omdat deze onchristelijk, ja zelfs anti-christelijk zou zijn. Zij zetten zich expressis verbis tegen de revolutie af: de anti-these.

Zij organiseren zich ook als zodanig, eerst de gereformeerde anti-revolutionairen, later, in hun voetsporen, ook 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. Deze confessionelen houden vast aan traditionele waarden, maar trachten deze tot gelding te brengen met moderne middelen. Moderne organisaties als politieke partijen, vakbonden en massamedia worden ingezet met het doel het geestelijk erfgoed te behouden[27]. De confessionele zuilen die zo ontstaan, zijn pogingen om bepaalde nadelige effecten van de *modernisering, zoals secularisering en individualisering, in te* dammen. Maar deze pogingen maken moderne massa-organisaties noodzakelijk. Zo groeien uit traditionele settings langzamerhand intellingen 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. De begrippen blijven zeer abstract, 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 grondwaarden 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 te weer stellen, kunnen hierin niets anders zien dan ideologie (in de zin van: verhullende retoriek). Ze putten zich keer op keer uit in het demonstreren van de voosheid van de menslievendheid die wordt betuigd[28]. Deze afkeer van de politieke discussie als zodanig gaat gepaard met een revolutionair elan. Maar

nadat dit is stukgelopen op een operette-achtige couppoging, 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 veilig gesteld 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, kunnen ze 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 en ze er niet tegenover stelt. 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 zijn gaan lijken.

Daarmee was 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 grondwaarden 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 invloed op de macht te behouden. Het onderschrijven van de leus 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' in enigerlei vorm, is daarbij voor hen geen enkel probleem.

Dat nu juist van de grondwaarden de trits vrijheid, gelijkheid en broederschap op de voorgrond komt, heeft te maken met de politieke agenda, zoals die door de problemen en de machtsverhoudingen in de moderne tijd is gedicteerd. 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. Het debat over de rol van de staat in het onderwijs was het beginpunt geweest van de verzuiling. De sociale kwestie maakte dat nu de rol van de staat in de sociale zekerheid centraal kwam te staan.

Er waren grofweg drie opties: de liberale – het behoud van de zogenaamde nachtwakersstaat; de confessionele – het laten ontstaan van een vorm van corporatisme; en de socialistische – het gebruiken van de staat als een instrument van verdelende rechtvaardigheid. In de drie opties gaat het steeds om een andere interpretatie en 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 in zicht kwamen, 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 zijn de Nederlandse grondwaarden ontstaan. Het was een langzaam proces, en daardoor moeilijk traceerbaar. 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 grondwaarden. 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 van de verschijnselen waarmee deze overgang gepaard ging, zoals individualisering en schaalvergroting, omdat ze deze als verschraling en verkilling van de intermenselijke verhoudingen ervoeren. De begrippen vrijheid, gelijkheid en broederschap werden daarom niet als *politieke*, maar als *ethisch-religieuze* begrippen opgevat. Broederschap en barmhartigheid zijn alleen dan echt, als men ook in staat is ze te negeren en als men er werkelijk offers voor moet brengen. Vrijheid is daarom verantwoordelijkheid die uit de mensen zelf komt. Ook gelijkheid is hier een ethisch begrip, en komt in de buurt 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 in-

dividualisering 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 de bevrijding van belemmeringen in de zelfontplooiing, voor de socialisten bevrijding van gebrek. Broederschap betekent voor beide groeperingen grootschalige, onpersoonlijke reallocatie 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. 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 voor hen 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[29].

Maar erg veel moeite kunnen de confessionelen met die concessies niet gehad hebben. Immers, naarmate zij langer de macht in de staat uitoefenen, vermindert – het spreekt vanzelf – hun wantrouwen in de staat. Dat maakt dat ook de confessionele interpretatie van de grondwaarden dichter naar die van de anderen

toegroeit, moderner wordt. De socialisten maken overigens een ontwikkeling door in 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 grondwaarden 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 te bespeuren van dissensus en confrontatie ten aanzien van de grondwaarden in de richting van een consensus over de grondwaarden en een dissensus over de interpretatie van de grondwaarden.

In de jaren negentig lijkt die consensus nog altijd aanwezig. De interpretatie ervan verschuift in liberale richting.

Afsluitend kunnen we zeggen: er bestaat in Nederland publieke religie, vooral herkenbaar op momenten die met het schenden ervan te maken hebben. De Tweede Wereldoorlog staat hierbij in het middelpunt.

De soms religieus beleden grondwaarden spelen een rol in het publieke debat, en bepalen 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 tezamen. Als zodanig heeft de publieke religie 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. M.B. ter Borg, 1985, 'Publieke religie als compromis', in: L. Laeyendecker en O. Schreuder, red., *Religie en politiek*, Kampen: Kok; L. Laeyendecker, 1982, 'Publieke godsdienst in Nederland', in: *De Sociologische gids*, XXIX; L. Laeyendecker, 1985, 'Publieke godsdienst en macht', in: L. Laeyendecker en O. Schreuder, red., 1985, *o.c.*, Kampen: Kok; A.I. Wierdsma, 1986, 'Publieke godsdienst in Nederland: Consensus en conflicten rond de inhuldiging', in: *Sociologisch Tijdschrift*, 13; A.I. Wierdsma, 1987, 'Religie en politieke rituelen en symbolen in Nederland na 1813', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 102, 2.
2. A. Felling, J. Peters en O. Schreuder, 1983, *Burgerlijk en onburgerlijk in Nederland*, Deventer: van Loghum Slaterus, 57v.
3. A. Felling, J. Peters en O. Schreuder, 1986, *Religion in Dutch Society*, Amsterdam: Steinmetz Archief, 72v.
4. J.R. Searle, 1969, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 33v.
5. J.A.A. van Doorn, 1989, 'De riskante erosie van politieke zingeving', in: H.P.M. Adriaansens, red., *Zinproblemen in de moderne cultuur, afscheidsbundel, aangeboden aan Prof. Dr. L. Laeyendecker*, Culemborg: Lemma, 25v.
6. We grijpen hier terug op het religiebegrip zoals dat ontwikkeld is in het essay 'Wat is religie?' in deze bundel.
7. Zie M.B. ter Borg, 1991, *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have, 94v.
8. R.N. Bellah, 1975, *The Broken Covenant*, New York: ???
9. Laeyendecker, 1982, *o.c.*
10. Laeyendecker, 1982, *o.c.*, 356v.
11. Wierdsma, 1986, *o.c.*, 305v.
12. Wierdsma, 1986, *o.c.*, 294v.
13. Wierdsma, 1986, *o.c.*, 308.
14. Lijphart, Kruyt, Goddijn, geciteerd bij Laeyendecker, 1982, *o.c.*, 354
15. D. Martin, 1978, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 117v; R. Robertson, 1978, *Meaning and Change, Explorations in the Sociology of Modern Societies*, Oxford: Blackwell, 181.
16. M.B. ter Borg, 1985, 'Publieke religie als compromis', in: L. Laeyendecker en O. Schreuder, red., *Religie en politiek*, Kampen: Kok.
17. A. Felling, J. Peters, O. Schreuder, 1986, *o.c.*, 73v.; en 1987: 48v, 290v.
18. E.H. Kossmann, 1979, *De Lage Landen, 1780-1940*, Amsterdam: Elsevier, 132, 306; Catalogus Rijksmuseum, 1978, *Het Vaderlandsch Gevoel*, Amsterdam: Rijksmuseum, passim.
19. M.B. ter Borg, 1985, 'Publieke religie als compromis', in: L. Laeyendecker en O. Schreuder, red., *o.c.*, Kampen: Kok, 185v; 1985, 'Op zoek naar de ideologie van de verzorgingsstaat', in:*Filosofie en praktijk*, 6/2; 1986, 'Het confessionalisme en de sociale zekerheid', in: *Sociale Wetenschappen*, 29,3.
20. Handelingen van de Eerste Kamer, 1965-1966, 340.
21. M.B. ter Borg, 1986, *o.c.*, 19v.

22. R. Sennett, 1974, *The Fall of Public Man*, New York: Vintage, 89v.
23. A. Felling, J. Peters en O. Schreuder, 1983, *Burgerlijk en onburgerlijk in Nederland*, Deventer: van Loghum Slaterus, 190.
24. Vgl. A. Felling, J. Peters en O. Schreuder, 1983, *o.c.*, 36v.
25. B. van Heerikhuizen, 1980, 'Het Nederlandse volkskarakter', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, VI, 4, 645v.
26. Vgl. I.J. Brugmans, 1979, *Stapvoets voorwaarts*, Haarlem: Fibula, 8v; zie ook I.J. Brugmans, 1961 (5), *De arbeidende klasse in Nederland in de negentiende eeuw*, Utrecht: Aula.
27. M.B. ter Borg, 1986, *o.c.*, 198v.
28. M.B. ter Borg, 1985, 'Op zoek naar de ideologie van de verzorgingsstaat', in: *Filosofie en praktijk*, 6/2, 72.
29. M.B. ter Borg, 1985, 'Op zoek naar de ideologie van de verzorgingsstaat', in: *Filosofie en praktijk*, 6/2, 75.

Verantwoording

De meeste hier gepresenteerde stukken zijn eerder gepubliceerd, zij het soms in een sterk afwijkende vorm.

1. 'Wat is religie?' is een uitbreiding van een artikel dat op 20 november 1993 in het katern *Letter & geest* in *Trouw* is gepubliceerd onder de titel 'De mens is een religieus dier en zo is het'.

2. 'Wat is zingeving?' is een compilatie van twee artikelen die ik schreef, gedeeltelijk naar aanleiding van het boek van de helaas te vroeg overleden ethica G.M. van Asperen (*Het bedachte leven – Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam en Meppel, 1993: Boom), gedeeltelijk in discussie met haar: 'Over het aanvaarden van de eindigheid', in *Trouw, Letter & Geest* op 8 mei 1993, en 'Zingeving, individualisme, eindigheid', in: *Trouw, Letter & Geest*, 5 juni 1993.

3. 'Voetbal: oorlog of religie?' verscheen in: *Trouw, Letter & Geest* op 23 oktober 1993. De titel is onveranderd gebleven.

4. 'De mythe van alledag' is een lezing, gehouden voor het AIO-netwerk godsdienstwetenschap op 1 oktober 1993 en in een iets verkorte vorm als Dies-lezing van de Leidse Universiteit op 12 februari 1994. In verkorte vorm is het ook in de Dies-bundel opgenomen.

5. 'De democratisering van de zingeving' is op 5 november 1994 gepubliceerd in: *Trouw, Letter & Geest*. Onder dezelfde titel is een lezing gehouden voor de algemene vergadering van het Humanistisch Verbond op 26 november 1994.

6. 'De toekomst van religie' is een sterke uitbreiding van een artikel dat als 'Onzin, ze geloven iets anders', verscheen in: *Trouw, Letter & Geest*, op 5 maart 1994, als commentaar op het rapport van J.W. Becker en R. Vink, *Secularisatie in Nederland, 1966-1991*, Rijswijk, 1994: Sociaal en Cultureel Planbureau. Het werd uitgebreid met stukjes van een redevoering die ik op 22 april 1995 hield op het voorjaarscongres van de Nederlandse Vereniging van Maatschappij- en Cultuurwetenschappen.

7. 'De dood als kijkspel' verscheen op 18 september 1993 als

'De Inquisiteur heet Jan Publiek', in: *Trouw, Letter & Geest*.

8. 'Professionele hulp bij zelfdoding' was een lezing die ik hield onder de titel 'Culturele achtergronden van ons doodsbesef', op de conferentie over suïcidepreventie van het psychiatrisch ziekenhuis De Groote Beek te Eindhoven en de GGZ Noord-Brabant Oost op 9 maart 1995. Het verscheen op 25 maart 1995 in: *Trouw, Letter & Geest* onder de titel: 'Hoe komt het dat mensen met al hun problemen naar de dokter gaan'.

9. 'De ontdekking van het tragische' verscheen als 'De mars naar het paradijs', in: *Trouw, Letter & Geest* op 21 januari 1995.

10. 'De dageraad van de Gouden Eeuw' is een beschouwing over de gelijknamige tentoonstelling in het Rijksmuseum, die onder de titel 'Soeverein manifesteert zich hier de protestantse burgerlijkheid' verscheen in: *Trouw, Letter & Geest* op 19 februari 1994.

11. 'Puvis de Chavannes en de golven aan het strand' is een beschouwing naar aanleiding van de overzichtstentoonstelling van deze kunstenaar in het Van Gogh-museum in Amsterdam. Het verscheen als 'Als ik de golven aan het strand zie...' in: *Trouw, Letter & Geest* op 14 mei 1994.

12. 'Van Gogh als heilige' verscheen op 30 september 1995 onder dezelfde titel in *Trouw, Letter & Geest*.

13. 'Bonnard en het vormen van de werkelijkheid' werd geschreven in het voorjaar van 1993 naar aanleiding van een overzichtstentoonstelling van Bonnard in Düsseldorf en verscheen als 'Met geluk heeft het allemaal niets te maken' in: *Trouw, Letter & Geest* op 22 oktober 1994.

14. 'Mondriaan, Mondriaan, Warhol' werd geschreven tijdens de grote Mondriaantentoonstelling in Den Haag in 1994/1995 en verscheen onder dezelfde titel in: *Trouw, Letter & Geest* op 25 februari 1995.

15. 'Publieke religie in Nederland' werd geschreven als afronding van mijn project in het nationale onderzoekprogramma MAREN en verscheen onder dezelfde titel in: O. Schreuder en L. van Snippenburg, red., *Religie in de Nederlandse samenleving*, Baarn, 1990: Ambo.

Van Ter Borg is eveneens verschenen bij Ten Have en in de boekhandel verkrijgbaar:

Een uitgewaaierde eeuwigheid
het menselijk tekort in de moderne cultuur

Het menselijk tekort, het existentiële probleem, het harde feit dat mensen falen, lijden en uiteindelijk sterven, wordt in de moderne tijd steeds minder gecompenseerd door een religie met God en een hemel. De levensfilosofieën, die zich als alternatief aanboden, hebben de religie nooit werkelijk op grote schaal kunnen vervangen. Toch blijft 'la condition humaine' een keiharde realiteit. De vooruitgang van de medische wetenschap en van de techniek maakt geen einde aan de menselijke sterfelijkheid en feilbaarheid. Maar als dat zo is, welke oplossingen heeft men dan voor de existentiële problematiek?
Welke die oplossingen zijn, is in de moderne tijd niet erg gemakkelijk vast te stellen. Het antwoord op de vraag naar de zin van het leven is uitgewaaierd over van alles en nog wat, van de arbeidsethos en de carrière tot het kijken naar vijf televisienetten tegelijk met afstandsbediening; van de bedrijfscultuur tot het dragen van kleding met opvallende logo's en leuzen; van het vergoddelijken van politieke leiders en leerstellingen tot het uitbundig consumeren van de meest recente produkten.
Deze uitwaaiering neemt echter niet weg, dat de beantwoording van de existentiële vraag in een aantal opzichten hetzelfde is gebleven. De menselijke verbeeldingskracht blijft de centrale rol spelen. Geloof blijft onontbeerlijk, of het nu gaat om het geloof in een hiernamaals of in materiële vooruitgang. Dit alles wordt in *Een uitgewaaierde eeuwigheid* op wetenschappelijk gefundeerde wijze bestudeerd en zeer leesbaar gepresenteerd. Het boek is daarbij gelardeerd met voorbeelden uit literatuur, muziek en kunst, die essaytjes op zich vormen, en waarin onder anderen Kafka, Conrad, Kundera, Mozart, Wagner, Bob Dylan, Picasso en Mondriaan als illustratie dienen.

'Erudiet, ontspannen en zeer helder geschreven.'
Frans Maas in De Bazuin

'Een vrij onconventionele, theoretisch belangrijke studie.'
Prof.dr. G. Dekker in Prisma

'Een spannend geschreven boek, van het begin tot het eind meeslepend. Het geeft een verfrissende kijk op zaken waar we wellicht tot nu toe met angst en argwaan tegenover stonden. In één woord: geweldig.'
De Heraut

'Een belangwekkend boek, waarmee de sociologie van godsdienst en levensbeschouwing nog jaren vooruit kan.'
Dr. Hijme Stoffels in Sociologische Gids

'Het getuigt van lef nu eens niet met de zoveelste detailstudie te komen maar met een allesomvattende theorie.'
Dr. Koert van der Velde in Trouw