



**PROBLEMEN ROND HET THEMA
"PUBLIEKE GODSDIENST"**

L. LAEYENDECKER

Het door Bellah aangesneden thema van de Civil Religion, opgevat als "een complex van geloofsovertuigingen en rituelen met betrekking tot het heden, verleden en/of toekomst van een natie" heeft brede weerklank gevonden, omdat het aansluit bij maatschappelijke problemen rond de grondslagen en legitimiteiten van het politieke handelen, de legitimiteit van de maatschappelijke instituties en de zin en bestemming van de samenleving. Het is echter ook bekritiseerd. De publieke godsdienst zou een onkritische rechtvaardiging van de staatsmacht inhouden en een restant en parasiet zijn van het christendom. Deze beweringen worden op hun houdbaarheid onderzocht evenals de theoretische kritiek, die inhoudt dat het thema van de publieke godsdienst een voor de moderne samenleving inadequaat maatschappijmodel, i.c. het consensusmodel impliceert. Ten slotte worden enkele onderzoeksvragen beknopt aangeduid.

Inleiding

Een analyse van inaugurele redevoeringen van Amerikaanse presidenten

bracht Bellah naar zijn zeggen op het spoor van een Amerikaanse Civil Religion. In die toespraken werden bijbelse thema's van het uitverkoren volk, het beloofde land, het verbond, de zonde en beproeving toegepast op de Verenigde Staten als het nieuwe Israël. Deze publieke godsdienst kende profeten en martelaren als Washington en Lincoln, heilige schriften als de Declaration of Independence en de Constitution, heilige plaatsen als Gettysburg National Cemetery en sacrale vieringen als Memorial Day. Hij was een complex van geloofsovertuigingen, riten en symbolen met betrekking tot de Amerikaanse natie als geheel. Deze publieke godsdienst moest, alsdus Bellah, onderscheiden worden van de denominationele religies maar verdiende met dezelfde eerbied en zorgvuldigheid bestudeerd te worden (Bellah, 1970 : passim). Later stelde Bellah zelfs dat "alle politiek georganiseerde samenlevingen een of andere vorm van publieke godsdienst hebben en dat het de moeite waard zou zijn dat verschijnsel te onderzoeken..." (idem, 1974 : 257).

Vanaf het moment dat hij dit thema aan de orde stelde, heeft het zich snel in een steeds bredere belangstelling moeten verheugen. Dat is op het eerste gezicht merkwaardig. Het begrip "publieke godsdienst" werd immers reeds gemunt door Rousseau, die de noodzaak van een Religion Civile onderstreepte, omdat de kerkelijke religie, de Religion de l'homme, tengevolge van de maatschappelijke differentiëring niet meer in staat was de samenleving te integreren. Die integratieve functie moest derhalve toevallen aan een algemenere vorm van religie "zonder welke niemand een goed burger of betrouwbaar onderdaan kon zijn... De leerstellingen behelzen o.a. het bestaan van een voorzienige, almachtige en welwillende God, de vergelding van goed en kwaad en de afwijzing van intolerantie" (Rousseau, 1964 : 468). Na Rousseau verdwenen term en begrip naar de achtergrond al werd de thematiek - de noodzaak en realiteit van integrerende algemene waarden met een sacraal karakter - met name binnen het functionalisme levend gehouden. Vanuit die traditie is de weerklank van Bellah's beschouwingen echter niet adequaat te begrijpen. Er is meer aan de hand dan een theoretische vraagstelling en discussie.

Dat blijkt ook uit het feit dat het thema van de publieke godsdienst in ruime mate heeft blootgestaan aan kritiek op theoretische, empirische en ideologische gronden. Die typen van kritiek, die uiteraard niet geheel onafhankelijk van elkaar zijn, werden door Bellah reeds in 1974 op korte noemer gebracht toen hij schreef dat achter de vraag of er wel een publieke godsdienst bestaat een diepere en ongemakkelijker vraag schuilgaat : behoort er een publieke godsdienst te bestaan (Bellah, 1974 : 256). ? Dat is een ongemakkelijke vraag, omdat reeds

het spreken over een publieke godsdienst sommigen beducht maakt voor de gedachte dat zoiets zou kunnen ontstaan, of erger, zou kunnen worden nagestreefd; zij zien het dan als een vorm van ongewenste manipulatie van collectieve overtuigingen.

De brede weerklank en soms emotionele kritiek zijn m.i. alleen adequaat te begrijpen als men het thema ziet in samenhang met actuele maatschappelijke problemen. Aan de ene kant wordt de interesse gestimuleerd door crisisverschijnselen in de samenleving, terwijl aan de andere kant de in het begrip gesuggereerde oplossingen voor (sommige van) die problemen soms fel geuite pro's en contra's oproepen. Deze beladenheid maakt het onderzoeksterrein moeilijk begaanbaar; voor men het weet trapt men in ideologische valkuilen of wordt daar door anderen ingeduwd.

Het is daarom wenselijk te proberen de achtergronden van de huidige discussies over publieke godsdienst te omschrijven en de genoemde kritiek nader te bezien. Dat gebeurt als volgt. Na een korte begripsbepaling wordt allereerst ingegaan op enkele maatschappelijke achtergronden van de huidige belangstelling. Vervolgens komen "ideologische" problemen aan de orde, zoals die voornamelijk door theologen zijn geformuleerd. Tenslotte wordt - beknopter (1) - ingegaan op enkele theoretische en empirische problemen.

1. Begripsbepaling

In zijn breedste betekenis wordt het begrip publieke godsdienst in verband gebracht met de fundamentele waarden in de samenleving (Parsons en Platt, 1973; Luhmann, 1981). Daarin komt de klassieke sociologische traditie, die van Rousseau via Comte en Durkheim naar het moderne functionalisme loopt, tot uitdrukking. In een minder brede zin wordt publieke godsdienst omschreven als "de religieuze dimensie in het leven van elk volk, waardoor het zijn historische ervaringen interpreteert in het licht van een transcendente realiteit (Bellah, 1975 : 3) of als "een complex van geloofsovertuigingen en rituelen met betrekking tot het heden, verleden en/of toekomst van een natie of volk" (Hammond, 1976 : 171). De strikste betekenis houdt in dat de publieke godsdienst direct op de politiek wordt betrokken en gesitueerd wordt op het grensvlak van godsdienst en politiek. Hij kan dan worden omschreven als een complex van religieuze overtuigingen, rituelen en symbolen met betrekking tot de politieke dimensie van natie of volk.

Deze omschrijvingen zijn nog betrekkelijk vaag en behoeven daarom een nadere toelichting. Het is op voorhand duidelijk dat de grenzen tussen de drie omschrijvingen vloeiend zijn, in het bijzonder tussen de tweede en de derde. In de tweede gaat het om de sacrale opvatting over de natie, over de sacrale interpretatie van de historische en actuele lotgevallen, over een religieus gedefinieerd zelfbeeld. Deze sacrale zelfinterpretatie is een bron van maatschappelijke integratie maar vormt ook de achtergrond, inspiratiebron en legitimeitsbasis voor het politieke handelen, zowel naar binnen als naar buiten. De tweede definitie omsluit dus eigenlijk de derde. Men kan ze beide - zoals in deze bijdrage gebeurt - als één behandelen. Dat ze zo duidelijk op elkaar betrokken zijn, ligt voor de hand. Het sacrale zelfbeeld is een produkt van historische ervaringen, waarin zowel politiek als religie een uiterst belangrijke rol spelen. Zij behoren tot de belangrijkste vormende krachten van het nationale bewustzijn, maar zijn concurrenten ten opzichte van elkaar. In beide sferen worden pretenties gekoesterd ten aanzien van de inrichting van de samenleving en absolute aanspraken op de loyaliteit ten aanzien van dezelfde subjecten (Weber, 1964 : 919). Het is soms mogelijk dat een van beide de overhand krijgt; in de extreemste vormen leidt dit tot theocratie of caeseropapisme. Meestal echter komt een compromissituatie tot stand, waarin wederzijdse invloedssferen worden afgebakend, al wordt dikwijls gestreefd naar het ten eigen voordele verleggen van de grenzen, bijvoorbeeld zoals gebeurde in de middeleeuwse strijd tussen Paus en Keizer. Op dit grensgebied moet de publieke godsdienst, als de religieuze definitie van de politieke werkelijkheid, gesitueerd worden.

Hiermee is tegelijkertijd een structurele voorwaarde voor het bestaan van een publieke godsdienst aangegeven. Daarvan kan alleen sprake zijn als hij onafhankelijk is van zowel de overheid als de kerk. In dat geval houden de religieuze en politieke organisaties elkaar zo in evenwicht, dat geen van beide volledige zeggenschap heeft over het complex van geloofsovertuigingen, rituelen en symbolen met betrekking tot het verleden, heden en/of toekomst van de natie.

Deze opvatting werd reeds door Rousseau verkondigd. Met de term religie wilde hij aanduiden dat de publieke godsdienst onafhankelijk is van de staat, met de term publiek dat hij onafhankelijk is van de kerken (cfr. Hammond in : Bellah en Hammond, 1980 : 42-43). In zijn voetspoor zegt ook Bellah dat niet de kerken draagsters zijn van de publieke godsdienst maar dat hij geïnstitutionaliseerd is in de (Amerikaanse) natie als geheel. Dat er, zoals Hammond stelt, van staat en kerk onafhankelijke instituties nodig zijn om de publieke

godsdienst te dragen, zoals recht en onderwijs, is m.i. niet juist. Wel is een voorwaarde dat er formele scheiding van kerk en staat is, maar voorts is een relatief machtsevenwicht in een compromissituatie voldoende om publieke godsdienst mogelijk te maken.

Een tweede structurele voorwaarde is, dat er een publieke sfeer bestaat die niet samenvalt met religie of kerk, noch met politiek of staat. Dat volgt al uit de omschrijving die hierboven werd gegeven : het gaat immers om sacrale overtuigingen met betrekking tot het heden, het verleden en/of toekomst van een natie (2) of volk. Die behelzen meer dan de politieke of staatkundige verhoudingen. Deze tweede voorwaarde is van belang voor het onderzoek naar vormen van publieke godsdienst in het verleden en richt de aandacht op processen van staatsvorming, in het bijzonder natievorming en de rol van een (eventuele) publieke godsdienst daarin (3).

Het is in deze korte begripsbepaling van belang erop te wijzen dat de concrete inhouden van collectieve overtuigingen voor de verschillende naties en in diverse perioden uiteen kunnen lopen. Die inhouden kunnen wij als publieke theologie aanduiden. Deze is niet overal hetzelfde maar draagt het stempel van de dominante religie in de verschillende landen. De Amerikaanse publieke theologie draagt het stempel van het Calvinisme, de Japanse van Shinto (Dobbelaere, 1986). Dat maakt het overigens moeilijk in het onderzoek naar publieke godsdienst te onderscheiden tussen kerkelijke en "publieke" theologie. Thema's, zegswijzen, beelden en symbolen kunnen namelijk sterk overeenkomen. Het onderscheid zal dan moeten worden gezocht in de context waarin de publieke theologie wordt aangewend.

In dit kader dient beklemtoond te worden dat door respectievelijke auteurs standpunten worden ingenomen ten aanzien van de vraag of alle collectieve overtuigingen met betrekking tot het heden, verleden en/of toekomst van een natie als publieke godsdienst moeten worden aangeduid of dat alleen die varianten eronder vallen, waarin een verwijzing naar een buiten-empirische werkelijkheid is opgenomen. In ben van mening dat het laatste de voorkeur verdient, al zijn er geen doorslaggevende argumenten voor het ene of andere standpunt te geven.

Tenslotte : de hier gekozen omschrijving van publieke godsdienst heeft een duidelijk historisch karakter; ze heeft namelijk betrekking op de historische lotgevallen, op het historisch gegroeide zelfbeeld van de natie. Daardoor onderscheidt deze zich van de brede omschrijving - hierboven als eerste genoemd - waarin de publieke godsdienst wordt

betrokken op de grondwaarden van een samenleving. Deze zijn uiteraard niet buiten de historische ontwikkeling om tot stand gekomen maar het historisch karakter wordt in die benadering wel secundair geacht. Bovendien hoeven die grondwaarden niet specifiek te zijn voor een bepaalde natie; zij kunnen een meer algemeen karakter hebben. Beide varianten zijn voor het onderzoek van belang maar zij moeten wel uit elkaar worden gehouden omdat zij verschillende problemen met zich meebrengen. In de literatuur lopen ze zo al eens door elkaar heen (4).

2. Maatschappelijke achtergronden van de belangstelling voor de publieke godsdienst

Het bescheiden onderzoek van Bellah vond grote weerklank bij wetenschapsbeoefenaren en commentatoren en het heeft een aanzienlijke hoeveelheid onderzoek gestimuleerd in verscheidene landen. Dat kan, zoals reeds werd gesteld, niet alleen een gevolg zijn van het feit dat het thema aansluit bij onderzoekstrends in de godsdienstsociologie (5). Het thema appelleerde ook aan crisisverschijnselen in de moderne samenleving, of, zorgvuldiger uitgedrukt, aan verschijnselen die door een respectabel aantal mensen als crisisverschijnsel werden en worden beschouwd. Het een sluit het ander niet geheel uit : sociaal-wetenschappelijke ontwikkelingen voltrekken zich niet in maatschappelijk vacuüm.

Crisisverschijnselen en interpretatieproblemen - Welke zijn dan die "crisisverschijnselen" ? In zijn eerste artikel refereerde Bellah aan "de ernstigste situatie waarmee wij Amerikanen nu worden geconfronteerd en die ik de derde periode van beproeving noem". In de eerste periode, aan het eind van de 18de eeuw, was de vraag aan de orde of de Amerikanen hun eigen zaken konden runnen : de strijd om de onafhankelijkheid. De tweede periode, midden 19de eeuw, was die van de strijd om de slavernij, die door Bellah het sprekendste aspect van het meer algemene probleem van de institutionalisering van de democratie wordt genoemd. In de derde, dit is de huidige periode, dient het probleem zich aan "van verantwoordelijk handelen in een revolutionaire wereld... (6). Vanaf het begin zijn de Amerikanen zich bewust geweest van hun verantwoordelijkheid én van de betekenis van het republikeinse experiment voor de gehele wereld". Na een periode van isolement na W.O.I heeft "iedere president sinds Roosevelt gezocht naar een manier van handelen in de wereld die in overeenstemming zou zijn met onze macht en onze verantwoordelijkheden" (Bellah, 1970 : 183-184).

In dit betoog van Bellah gaat het om de grondslagen en de legitimiteit van het politieke handelen "naar buiten toe". De relatie met de Amerikaanse publieke godsdienst ligt daarin, dat Amerika zichzelf ziet als het uitverkoren volk, het beloofde land, het nieuwe Jerusalem, dat een baken is voor de volken en waarnaar de verdrukten uitzien. Vanuit dit sacrale zelfbeeld wordt, zoals de inaugurele toespraken van de Amerikaanse presidenten aantonen, het politieke handelen mede gerechtvaardigd.

De crisis ligt echter daarin dat Amerika zijn hand overspeelt. Bellah wijst op de noodlottige ontwikkelingen van de confrontatie in Vietnam, die de vraag oproept waar dan de grenzen van het verantwoordelijk handelen liggen. Tegelijk - ik kom daar straks op terug - wordt hier het probleem zichtbaar dat de publieke godsdienst als een ideologische excuus gebruikt kan worden dat alle vormen van politiek handelen moet rechtvaardigen. Volgens Bellah mag dit niet het geval zijn en dat maakt een onderzoek naar de politieke functies van de publieke godsdienst noodzakelijk.

Er zit een tweede fundamenteel aspect aan de crisis; deze beperkt zich namelijk niet tot de sfeer van de buitenlandse politiek. Daarop wordt in latere bijdragen van Bellah en Hammond gewezen. Zij doelen op de uitholling van de legitimiteit van de Amerikaanse instituties als crisissymptoom van de modernisering. Bellah schrijft dit toe aan "de onmacht van het utilitaire individualisme om zin te verlenen aan het sociale individuele bestaan. In dit utilitaire individualisme staat het nastreven van het eigen belang centraal en wordt vrijheid opgevat als de vrijheid individuele doeleinden na te streven. In de Amerikaanse geschiedenis is dit individualisme samengegaan met en daardoor ook in toom gehouden door de bijbelse traditie, zoals die in de publieke godsdienst doorklonk. Daarin werd vrijheid opgevat als de vrijheid om het goede te doen (Bellah, in Bellah en Hammond, 1980 : 169-174). Maar sinds de religieuze oriëntatie verzwakt is - "de Amerikaanse publieke godsdienst is een lege en gebroken huls" (Bellah, 1975 : 142) - staat de legitimiteit van de instituties die uit hun aard collectieve betekenis hebben, onder druk.

Aan deze ontwikkeling zitten twee kanten die in de bovenstaande zinnen al zijn aangeduid maar beide nog enige explicitering behoeven. De eerste is door Hammond verwoord. Volgens hem loopt de ethiek van het sociale handelen gevaar, althans in die zin dat "de regels die publieke eendracht mogelijk maken in een situatie van politieke

diversiteit, en religieuze vrede in een situatie van kerkelijk pluralisme, aan gelding verliezen" (Hammond in : Bellah en Hammond, 1981 : 191). Dit probleem betreft dus de vraag of consensus en solidariteit mogelijk zijn in een samenleving waarin het particularistische individualisme de dominante oriëntatie vormt. In dit perspectief wordt (publieke) godsdienst opgevat als de basis van "publieke moraliteit", met nadruk op het woord publiek terwijl het begrip moraliteit hier breder is dan het verschijnsel van goede manieren.

In de tweede plaats heeft het utilitaire individualisme mede geleid tot de dominantie van de instrumentele rationaliteit of, zoals Bellah het noemt, de technische rede. "De technische rede kan ons nooit iets vertellen over de doeleinden... dat is niet de fout van de technische rede maar van het feit dat ze losgemaakt is uit een bredere religieuze en morele context". Daarom, aldus Bellah, leven we in "een periode waarin we ons gevoel voor richting kwijt zijn, waarin we niet meer weten wat ons doel is en de mythen hun zin hebben verloren..." (Bellah, 1975 : 152-153).

Deze twee kanten van de ontwikkeling behelzen ook twee problemen die de discussies bemoeilijken. Aan de ene kant impliceert de klacht van Hammond, dat er geen gemeenschappelijke overtuigingen meer zijn, of althans dat die onaanvaardbaar verzwakt zijn. Aan de andere kant wordt wél gesproken van een bepaald soort gemeenschappelijke overtuigingen, namelijk het utilitaire individualisme, dat echter geen basis kan vormen voor collectieve doelstellingen en dus geen sociaal oriënterende functie heeft of alleen een schadelijke. Beide visies staan met elkaar in spanning maar moeten wel in onderlinge samenhang worden gezien. Ze betreffen de vraag of er nu wel of geen algemeen waardencomplex bestaat en, indien dat er is, welke functies het heeft.

Die twee problemen worden niet altijd helder onderscheiden. Critici van Bellah, zoals Fenn, stellen dat er geen algemeen aanvaard waardencomplex kan bestaan, waarop Bellah (1976 : 155) riposteert, dat hij niet begrijpt waarom dat Fenn geen zorgen baart. Stauffer, (1973) echter bestrijdt Fenn als hij stelt dat er wél zo'n complex bestaat, namelijk een dat van technocratische aard is, dus waarin, zoals Bellah zegt, de technische rede domineert. Onder condities van economische groei acht Stauffer dat complex adequaat als legitimerend en oriënterend systeem; hij komt dus hieromtrent tot een andere conclusie dan Bellah. Die wil nu juist ook de adequaatheid van de technische rede aan de orde stellen. Soms blijken de auteurs langs elkaar heen te praten.

De problemen met betrekking tot de legitimiteit van het politieke handelen, de publieke moraliteit en rond het ontbreken van een maatschappelijke "oriëntatie" hebben, volgens auteurs als Bellah en Hammond, dus te maken met publieke godsdienst of liever, met het verworden daarvan tot een lege huls. Dit laatste punt wordt in de volgende paragraaf uitvoeriger onder de loupe genomen. Hier kan worden beklemtoond dat de aangeduide problemen van legitimiteit, integratie en zin zeker reëel zijn en niet alleen in Amerika waar de discussies over de publieke godsdienst en over de maatschappelijke achtergronden van dit onderzoeksthema het uitvoerigst zijn gevoerd.

Verwante verschijnselen in Nederland - Ook in Nederland kan op deze problemen worden gewezen, al worden zij tot nu toe niet zo duidelijk met een publieke godsdienst in verband gebracht. De reden daarvoor ligt voor de hand. De belangstelling voor het thema van de publieke godsdienst is pas enkele jaren oud en hoewel op interessante wijze groeiende, heeft zij (nog?) geen uitvoerige discussies uitgelokt. Maar voorzover de publieke godsdienst tot onderwerp van onderzoek wordt gemaakt, dringt de relatie met de problemen van (politieke) legitimiteit, integratie en zin zich onontkoombaar op.

Bellah heeft erop gewezen dat Amerika zichzelf zag als het uitverkoren volk en als het beloofde land dat een baken is voor de volken. Deze bijbelse archetypen maken deel uit van de door het Calvinisme geïnspireerde theologie van de publieke godsdienst. Ze werd in Amerika gecombineerd met een pregnant messianisme (7), met een bewustzijn geroepen te zijn het heil aan de wereld te brengen. Deze "ideologische factor" in de Amerikaanse buitenlandse politiek kon natuurlijk een zeer praktische uitdrukking krijgen doordat de Verenigde Staten een supermogenheid zijn. Juist door zich actief in de wereldpolitiek te mengen kon dit land ook eerder met de praktische én morele grenzen van zijn verantwoordelijkheid geconfronteerd worden.

Het is interessant te onderzoeken of en in hoeverre de Nederlandse buitenlandse politiek, of liever, het Nederlandse zelfbeeld met betrekking tot zijn rol in de wereld, vergelijkbare trekken draagt. Daar is alle reden toe. Eén reden is dat ook in de Republiek der Verenigde Nederlanden van de 17e en 18e eeuw vergelijkbare uitdrukkingswijzen zonder moeite waarneembaar zijn (8). Ook toen werd gesproken van het nieuwe Israël, het Nederlandse Israël, door God wel heel bijzonder gezegend en daardoor ook een uitverkoren volk. Dit geloof vormde mede de grond van een nationaal superioriteitsbesef.

Deze overtuigingen leefden vooral, zo niet uitsluitend, bij de dominerende Calvinisten - toen Gereformeerden geheten - en gingen samen met een nogal krijgslustige en missionaire ijver om ook aan andere volken het heil te brengen. Binnen deze calvinistische traditie had dit messiaanse bewustzijn ook een enigszins agressief karakter. Maar deze neigingen werden in de 17de en 18de eeuw in toom gehouden door de gematigden binnen de Republiek, die, zich bewust van de afnemende macht van de Republiek in het internationale bestel, streefden naar een stabiele vrede, omdat die voor de handel, de economische kurk van het binnen de Republiek machtige Holland, het gunstigst was.

Deze laatste houding in de internationale machtspolitiek sloot echter een haast irritant zelfbewustzijn omtrent eigen uitverkorenheid en voorbeeldigheid in het geheel niet uit. Dit is een tweede reden waarom het Nederlandse zelfbeeld vergelijkbaar is met het Amerikaanse. Dit zelfbewustzijn was zelfs sterker dat in omringende landen (Swart, 1969 : 11). Maar het was later niet zozeer gebaseerd op het besef een machtig land te zijn, hetgeen in de eerste helft van de 17de eeuw nog wel het geval was, als wel op de overtuiging dat de Republiek in de immateriële sfeer zo voortreffelijk was. Men kon bijvoorbeeld wijzen op de vrijheid die ook voor buitenlanders spreekwoordelijk was en die kostbaarder werd geacht dan een eventuele invloed in de Europese politiek. De Republiek was, in de woorden van een hoogleraar in Leiden, zowel de ring, het oog als de koningin van de wereld (idem : 12, 13). Hoewel de combinatie van de beelden mij niet geheel duidelijk is, lijkt de strekking onmiskenbaar te zijn : de Republiek is superieur. En volgens Kossmann (1963 : 17) werd "van 1830 tot 1940 het Nederlandse nationale bewustzijn gedomineerd door de idee dat Nederland een haven, zelfs het wereldcentrum van gerechtigheid was". Hij citeert een kamerlid dat direct na het uitbreken van W.O.II verklaarde "dat het neutrale Nederland in die dagen de taak had voor de mensheid en Europa de hogere morele waarden in leven te houden" (idem : 17, 18). Een voorbeeld voor de wereld dus; minder kon nauwelijks. Er lijkt nog weinig veranderd te zijn in dat opzicht.

Het is overigens een m.i. interessante vraag, op welke wijze de transformatie, of moet ik zeggen de sublimatie, plaatsvond van de overtuiging dat de Republiek tot de machtigste landen behoorde, in het besef dat zij moreel superieur was. Goudsblom (1979 : 21-22) citeert de uitspraak van de negentiende-eeuwse historicus Hofdijk, waarin die transformatie onder woorden wordt gebracht : "Het is schoner het zedelijkste volk dan het machtigste volk ter aarde te

zijn" en - aldus Goudsblom - "het besef een militair zwakke natie te zijn liet zich, mede in het licht van de calvinistische traditie, heel wel verenigen met het ideaal van een uitverkoren volk dat een mondiale bijdrage te leveren had aan de verbreiding van het Christendom". Of dat nu een geheel bevredigende verklaring is, valt te betwijfelen. Zij zou aan plausibiliteit kunnen winnen door een onderzoek naar de vorming van de zelfbeelden door de verschillende groepen van die tijd, hetgeen zou aansluiten bij het theoretische model dat - zoals in paragraaf 4 zal blijken - aan het onderzoek van een publieke godsdienst ten grondslag zou moeten liggen.

Anders dan in de Verenigde Staten dringen de grenzen van het superioriteitsgevoel zich in Nederland niet zo op. Het falen van de "interventie" in Vietnam en de sterk bekritiseerde bescherming van dictatoriale regimes hebben in Amerika het probleem van de grenzen van het verantwoordelijk gebruik van macht opgeroepen. Dat de pretentie van morele superioriteit ook zijn grenzen heeft is veel minder duidelijk; overschrijding ervan kost geen zichtbare offers en valt daardoor ook minder op. Wel moet de vraag aan de orde worden gesteld waarop die morele superioriteit eigenlijk geacht wordt te berusten. Als sommigen Nederland als gidsland zien, met welk recht doet men dat dan ? Welk diep in het nationale bewustzijn vastgezette tradities worden daarin manifest, welke rol spelen overgeleverde sacrale zelfbeelden in die morele pretenties (9).

In zijn studie over de Nederlandse buitenlandse politiek schrijft Wels (1982 : 21) dat "er geen onderzoek gedaan is naar de oorsprong van dit missionaire besef en de ethische inspiratie in de buitenlandse politiek van Nederland". Het is naar zijn mening niet duidelijk of wij hier te maken hebben met "neveneffecten van de politiek, rituele retoriek van ministers en parlementariërs, tot op zekere hoogte ter maskering van het kille realisme van hun motieven, of met ideologische inspiratie". Aan de beantwoording van deze vraag kan een onderzoek naar publieke godsdienst een nuttige bijdrage leveren.

Het door Bellah gesignaleerde probleem van de uitholling van de legitimiteit der instituties met de twee kanten die hierboven werden aangeduid, is ook in Nederland herkend en besproken. Dat blijkt uit beschouwingen van bijvoorbeeld Hofstee (1981) en Zijdeveld (1979). De eerste spreekt over hyperindividualisme dat de grondslagen van de westerse maatschappij en die van Nederland in het bijzonder dreigt te ondermijnen. Het zou zich daarin uiten dat mensen zich niet meer "gebonden voelen aan de gedragsregels die de overheid uitvaardigt".

Ook Zijderveld meent een tendens te kunnen signaleren tot miskennen van de publieke sfeer en van collectieve verantwoordelijkheden die ingaan tegen een dure consumptie mentaliteit en tegen de neiging zich alleen op basis van meestal voorbijgaande emoties te binden. Men zou zich in de privé-wereld opsluiten ten koste van de participatie in het openbare leven.

Ook hier dus aan de ene kant het probleem of consensus en solidariteit wel mogelijk zijn in een individualistische cultuur. Aan de andere kant komt de vraag naar de adequaatheid van het utilitaire individualisme naar voren. Volgens Van Heek (1972) zou de verzorgingsstaat "een stimulerende, het gehele maatschappelijke leven overkoepelende ideologie" ontberen. "Alternatieve stelsels die in het industriële tijdvak toepassing gevonden hebben, gelijk het nationaal-socialisme en het Russische en Chinese communisme" beschikken wel over zo'n ideologie die het streven naar de gestelde doeleinden emotioneel ondersteunt. Het technocratische systeem van de moderne verzorgingsstaat blijkt niet in staat in te zijn de mens van binnenuit te winnen" (Van Heek, 1973 : 64). Ook hier dus de eerder gesignaleerde spanning tussen de twee visies die in het betoog van Van Heek duidelijk zichtbaar wordt. Zijn stelling dat er geen overkoepelende ideologie is, wordt namelijk gevolgd door de uitspraak dat er wel een is maar een die niet adequaat is voor de problemen van de verzorgingsstaat.

Deze these van Van Heek is langs twee lijnen becommentariëerd en daarin zet de verwarring zich gedeeltelijk voort. Zo heeft Schnabel, (1983 : 32) - overigens in navolging van anderen - gesteld dat "de praktijk van de verzorgingsstaat in het teken van een impliciete ideologie (komt) te staan, die inmiddels als utilitaristisch herkend is". Met die uitspraak bevindt hij zich in het voetspoor van Stauffer - behalve dat hij een en ander aan de verzorgingsstaat toeschrijft wat een Amerikaan niet zou kunnen doen - maar het standpunt van Van Heek wordt er natuurlijk niet door weersproken. Deze wilde er juist op wijzen dat het "technocratische systeem" niet in staat is de mensen van binnenuit te winnen. Ook hier wordt duidelijk dat het er niet alleen om gaat of er een gemeenschappelijk waardencomplex is, maar zo ja, ook om de vraag of het wel legitimerend, integrerend en motiverend is.

Een tweede, anders gericht commentaar, wordt door Ter Borg (1982) geleverd. Hij uitte twijfel aan de juistheid van Van Heeks standpunt. In die zin wijkt hij niet af van de lijn van Schnabel en Stauffer.

Ook legt hij - terecht - de vinger op een aantal operationele vaagheden : wanneer is bijvoorbeeld een waardensysteem overkoepelend en is er een relatie tussen een ideologie en de resistentie van het systeem tegen ontbindingsverschijnselen. Zijn eigen betoog loopt, evenals dat van Schnabel, uit op de stelling dat er wel een overkoepelende ideologie is. Maar als ik het goed zie, krijgt het begrip ideologie hier een ruimere inhoud. Er is naar Ter Borgs mening inderdaad sprake van fundamentele waarden : namelijk vrijheid, gelijkheid en broederschap en deze worden - zij het in verschillende mate - door alle grote politieke partijen gedeeld. Bovendien noemt hij het individualisme, het maakbaarheidspostulaat en het arbeidsethos als deel van die ideologie.

Deze overkoepelende ideologie die hij later (Ter Borg, 1985) ten dele empirisch documenteert en als publieke religie aanduidt, is in zijn ogen "vanzelfsprekendheid geworden en daarbij min of meer latent" al bevat zij "idealen die de mensen nog steeds kunnen inspireren". Tegelijkertijd is zij zeer dysfunctioneel voor de verzorgingsstaat. Zo zou het maakbaarheidspostulaat nogal wat problemen veroorzaken en verdwijnen "grote problemen die niet binnen het kader van ideologie vallen, zoals de milieu-problematiek... naar de achtergrond, zodra zich, zoals nu, problemen voordoen die wel passen binnen de overkoepelende ideologie" (Ter Borg, 1982 : 361).

Dit wordt verder nauwelijks toegelicht, maar dat is hier ook niet direct van belang. Waar het om gaat is, dat ook Ter Borg het bestaan van een algemeen aanvaard waardencomplex bevestigt maar het ruimer omschrijft en het - evenals Bellah dat deed - in termen van functies en dysfuncties ter discussie stelt. Iets dergelijks had in Nederland Mady Thung al eerder gedaan (1980) toen zij vaststelde dat Stauffers visie op de heersende ideologie ook voor Nederland opging en daartegenover pleitte voor een publiek ethos. Zij doelde daarmee op criteria voor collectieve keuzen voor vormgeving aan publieke verantwoordelijkheid.

Er blijkt dus inhoudelijk niet zoveel verschil te zijn tussen de discussies in de Verenigde Staten en in Nederland. Legitimiteit, integratie en zin vormen ook in Nederland relevante problemen die echter veel minder vaak met het thema van de publieke godsdienst in verband worden gebracht. Maar dat maakt het laatste nog niet minder relevant.

Voor Nederland moet nog apart aandacht worden geschonken aan een

ander thema, dat van de zuilen. Het valt op dat het onderwerp publieke godsdienst in discussie kwam in de periode van de ontzuiling. Is er tussen beiden een relatie en welke dan ?

In de eerste plaats zijn er auteurs (Martin, 1978; Robertson, 1978) die een publieke godsdienst in Nederland niet bestaanbaar achten juist op grond van het verzuilde karakter van die samenleving. Dat zegt natuurlijk nog niets over de periode vóór de verzuiling (cfr. Wierdsma, 1985), maar lijkt ook voor de periode van de verzuiling voorbarig te zijn.

De historicus Schöffner heeft reeds in 1956 gewezen op een lacune in de discussies over de verzuiling. Daarin zou namelijk te weinig aandacht zijn voor de koepel die door de zuilen gedragen wordt. Dat is een gedachte die wederzijdse aanvulling impliceert, maar ook althans een minimum aan gemeenschappelijkheid. Dat dit gemeenschappelijke niet zo minimaal hoeft te zijn kan blijken uit het onderzoek van Ter Borg (1985), al zou een uitvoeriger onderzoek wenselijk zijn.

Dergelijke analyses kunnen tevens een aanvulling inhouden op beschouwingen over de Nederlandse "consociational democracy", volgens welke de leiders van sterk gescheiden segmenten pacificerende coalities vormen op basis van algemeen aanvaarde spelregels (Lijphart, 1968; zie ook Van Schendelen, 1984). Anders gezegd, het gaat niet alleen om pragmatische spelregels maar ook om gemeenschappelijke waarden die mede de basis vormen voor het bevredigend functioneren van de spelregels.

In de tweede plaats is de vraag interessant of en in hoeverre de zuilen in de 19de eeuw de legitimerende, integrerende en mobiliserende functies van de publieke godsdienst hebben overgenomen. Men zou er, bij wijze van voorbeeld, op kunnen wijzen dat de verticale zuilstructuur heeft bijgedragen aan de verzwakking van het historisch zeer sterke locale en regionale particularisme. Binnen de zuilen werden de leden van de zuil o.a. gericht op het nationaal belang. De zuilen hadden ook een mobiliserende functie, die sterk naar voren wordt gehaald als men de zuilen onderzoekt onder het gezichtspunt van sociale beweging en dit impliceert de idee van volwaardig burgerschap.

In dit licht gezien kan het begrijpelijk worden dat de gesignaleerde problemen, die mede de achtergrond vormen van de discussies over een publieke godsdienst, zich juist sterker manifesteren in de periode

van ontzuiling. Als de zuilen tot ontbinding komen, verdwijnt immers die interne gemeenschappelijkheid en wordt de ook door Hammond gestelde vraag relevant op basis waarvan er nog aan regels wordt gehoorzaamd die eendracht mogelijk maken in een situatie van politiek en religieus pluralisme. De Nederlandse situatie past dan weer in de internationale probleemstelling.

Tot zover de maatschappelijke achtergronden van het thema publieke godsdienst en tevens de relevantie van deze, in godsdienst-sociologische termen geklede, probleemstelling. Deze hangt samen met problemen van grote maatschappelijke en sociologische importantie : problemen van legitimiteit, integratie en zin, zoals die momenteel in onze samenleving zichtbaar worden. Er doemt echter een andere dimensie van het thema op als de publieke godsdienst niet descriptief en analyserend wordt benaderd in samenhang met de maatschappelijke problemen, maar ook, in een normatieve benadering, als een antwoord op die problemen wordt gezien. Dan breekt de ideologische discussie los. Daarover in de volgende paragraaf.

3. De ideologische discussie

De toonaard waarin Bellah zijn eerste artikel componeerde, wijst op een sterke morele betrokkenheid bij de "derde periode van beproeving". Hij beklemtoont dat de natie staat onder een hoger oordeel; zij moet gehoorzamen aan een roeping die niet uit haarzelf voortkomt en dus ook niet in haarzelf haar maatstaf kan vinden. De publieke godsdienst is daarvan de uitdrukking en deze behoort, zoals elk levend geloof, steeds weer vernieuwd te worden. In een uitvoeriger publicatie die de veelzeggende titel draagt : **Het verbroken verbond** (1975 : 163) pleit hij voor een nieuwe visie op de mens, voor een bekering en voor de "vernieuwing van het verbond dat noodzakelijker is dan ooit".

Hij verzet zich overigens krachtig en enigszins geprikkeld tegen de opmerking van Stauffer dat zijn standpunt niet puur descriptief is, zelfs niet analytisch maar theologisch of op zijn minst ideologisch en dat het "voorkomt uit privéwaarden en een persoonlijk standpunt". Zijn reactie daarop is leerzaam. "Is het een teken van wetenschappelijke integriteit er niet op te wijzen dat een samenleving zijn eigen bestaansredenen verraden heeft, of op het punt staat die te verraden en dat een historisch regiem zijn eindpunt bereikt heeft". Enigermate venijnig verwijst hij Stauffer naar Weber, die door

Stauffer als getuige was aangeroepen voor zijn bezwaren tegen als wetenschap verklede profetieën, maar die toch ongeremd over de ijzeren kooi van het kapitalisme sprak en van een toekomst die te vergelijken was met een ijsskoude en harde poolnacht. Als het ware in het voorbijgaan refereert Bellah ook aan Durkheim die "het redden van het morele erfgoed als de urgentste taak" zag (Bellah, 1976 : 156-159). Het kan nooit kwaad nog eens herinnerd te worden aan de morele betrokkenheid van klassieke sociologen.

Maar dat betekent natuurlijk niet dat elke "gezindheid" - het ontbreken daarvan heeft geen innerlijke verwantschap met objectiviteit (Weber, 1968 : 157) - met evenveel kracht verdedigd kan en moet worden. Ook morele overtuigingen verdienen afweging, onder andere door na te gaan welke de positieve en de negatieve effecten ervan zijn. In dit verband is daarom de vraag van belang, welke goede en slechte kanten er aan een publieke godsdienst verbonden zouden kunnen zijn. Ook Bellah is dat van mening zoals blijkt uit zijn verzet tegen de "foutieve conclusie als zou hij van mening zijn dat publieke godsdienst altijd en overal een goed ding zou zijn of dat de Amerikaanse publieke godsdienst in al haar verschijningsvormen een goed ding zou zijn" (Bellah, 1974 : 257). Enige differentiatie in de verdediging van publieke godsdienst is dus gewenst, evenals een kritische beschouwing van de kritiek.

In de eerste plaats wordt het probleem van de publieke godsdienst positief of negatief betrokken op de plaats van de religie in de samenleving. Daarbij gaat het niet alleen om de vraag of er, gezien de secularisering, in de moderne samenleving nog religie is, maar ook om de vraag van welke aard die is en wat men daarvan moet denken. Het ligt voor de hand dat de theologen zich in het debat laten horen. Beroepsmatig met de christelijke geloofstraditie bezig achten zij zich op grond daarvan gerechtigd tot een oordeel over de authenticiteit van de publieke godsdienst.

In een overzicht over de publieke godsdienstdiscussies in de Bondrepubliek drukt Schieder het pregnant uit. "Aangezien religie in het kader van een bepaalde seculariseringstheorie nog steeds begrepen wordt als iets dat, zeker in het openbare bewustzijn, aan het verdwijnen is", kan dit debat "een bijdrage leveren aan de overwinning van een al te naïeve seculariseringstheorie" (Schieder, 1985 : 20-21).

Dat zou natuurlijk kunnen zijn maar dan toch in een beperkt opzicht. Indien de seculariseringstheorie enkel steunt op het verdwijnen van

kerkelijk christendom, wordt er inderdaad te weinig aandacht geschonken aan andere vormen van religie dan die waarmee wij in het christelijk Westen vertrouwd zijn geraakt. Daarin heeft Schieder gelijk. Maar zo naïef is de seculariseringstheorie niet (meer). Er is niet alleen oog voor publieke religie, maar ook voor sterk geprivatiseerde vormen van religieuze zingeving. Maar of die uiteindelijk veel soelaas bieden voor degenen die bezorgd zijn voor bijvoorbeeld het religieuze erfgoed, is de vraag. Het zou immers kunnen zijn dat deze niet-kerkelijke vormen een eindfase vertegenwoordigen van een proces waarin die religieuze overtuigingen die aan een niet-empirische werkelijkheid refereren, uit de samenleving verdwijnen.

In de tweede plaats is er de vraag welke waarde gehecht moet worden aan die publieke godsdienst, die als een barrière tegen secularisering zou kunnen worden opgevat. Op dat punt worden met name de theologen wat kritischer. Tekenend lijkt mij in dat verband een betoog van de theoloog Häring en het is de moeite waard daaruit enige punten te vermelden. Hij richt zich allereerst tegen de, vooral bij godsdienstsociologen in Duitsland aanwezige, neiging om te wijzen op het feit dat een maatschappij godsdienst behoeft. Volgens hen wordt de secularisering nooit totaal gerealiseerd "omdat in iedere maatschappij specifieke godsdienstige functies te vinden zijn". Zelfs zouden in de godsdienst "de dieptestructuren van de werkelijkheid gethematiseerd worden". Häring acht dat laatste "een voor een godsdienstsocioloog opmerkelijke uitspraak".

Als theoloog, zegt Häring, weet men niet goed wat men van een dergelijk pleidooi voor de godsdienst moet denken. Voor de theoloog Häring is namelijk niet van belang dat er eventuele godsdienstige functies zijn, maar eerder de vraag "over welke God men eigenlijk spreekt". Gaat Hij in op de behoeften van een maatschappij, of geeft het geloof in Hem een soort voorsprong van geheel eigen aard, waarmee men de maatschappelijke behoeften kritisch verbreedt en verdiept.

Hoe valt vanuit dit gezichtspunt het oordeel over de publieke godsdienst uit? Die is, volgens Häring, het "restant aan godsdienstige overtuigingen dat nog altijd het openbare leven... bepaalt en als een gemeenschappelijk symboolsysteem functioneert". In tegenstelling tot de "godsdiensten welke in de maatschappij voorkomen, die in hun aanspraken aan strakke grenzen gebonden blijven", is de publieke godsdienst de "godsdienst van een burgerlijke maatschappij die de staat en alles wat er in een land gebeurt, legitimeert. Deze "burger-

lijke godsdienst heeft er altijd weer voor gezorgd dat geen andere godsdienst haar de voet kon dwarszetten". Volgens Häring is "het christelijk geloof voor de civiele religie door de knieën gegaan, juist doordat het zich tot een privé-aangelegenheid heeft laten maken". Het mag zich dan ook "niet langer aan deze burgerlijk-civiele godsdienst ondergeschikt laten maken... alsof er bij ons naast de christelijke godsdienst en instituties nog een zelfstandige andere godsdienst zou bestaan die de belangen van staat en maatschappij zou kunnen opvangen...". Civiele religie zou niets meer dan een "theoretische constructie zijn, een signaal voor een nauwelijks zichtbare maar overal aanwezige godsdienstigheid die in de politiek nog functioneert...". Er is echter "geen hoogste staatsambtenaar die uit naam van God zou kunnen spreken" en het "gebrek aan eigen godsdienstige representatie is een maatschappelijk-politiek probleem". En : "civiele religie functioneert blijkbaar slechts als parasiet (curs. H.) van het christelijk erfgoed, door zich te transformeren tot een vorm van christelijke godsdienst". Waar voorts "christelijke tradities tengevolge van feitelijke godsdienstkritiek afsterven en hun normerende kracht verliezen, daar woekeren religieuze behoeften en die uiten zich in para-religieuze zaken : in het voetbalstadion en de disco en natuurlijk ook in de vele vormen van nieuwe religiositeit" (Häring, 1984 : 337-340).

De kerken kunnen, aldus Häring, "met het oog op hun openbare aanzien niet aan de kant blijven staan". Daarbij is het de vraag "of zij zich kunnen vinden in de voorwaarden van een civiele religie". Het antwoord ligt voor de hand. Daar is geen sprake van. Door Jezus is namelijk een "vraagteken geplaatst bij alle vormen van godsdienst" (idem, 345). Dat maakt dat men niet meer kan uitgaan van "een geloofwaardige voor het openbare leven noodzakelijke God" en dat steeds gevraagd moet worden wie de ware God is.

Die ware God is te vinden in Jezus, die niet de kant van de machtigen maar van de armen en machtelozen kiest. Daarvan legt de theologie van de bevrijding getuigenis af. Dit inzicht heeft consequenties voor de kerken. De leiders daarvan handelen "geheel in de zin van de functionele godsdiensttheorieën. Zij bevredigen behoeften. In het geheel van staat en maatschappij hebben ze er groot belang bij als morele instantie te fungeren, zich te presenteren en politieke invloed uit te oefenen...". Daarmee stellen zij zich in dienst van "de voorwaarden en interessen van diegenen aan wie de godsdienst het noodzakelijk bindmiddel levert voor wat uiteen dreigt te vallen". Zo komen zij terecht in "een situatie van een civiele religie die God

nodig heeft als stabilisator, als vervuller van zin en ter verklaring van het overigens burgerlijke leven" (idem, 347-350).

Dit is om diverse redenen een leerzaam betoog. Häring richt zich uitdrukkelijk tegen de publieke religie die de stabilisering van de maatschappelijke verhoudingen, in het bijzonder de machtsverhoudingen dient, de maatschappelijke integratie bevordert en de religieuze behoeften aan zin bevredigt. Dat doen de kerken dus ook wel maar daarin maken zij zich juist ondergeschikt aan de publieke godsdienst. De maatschappelijke belangen worden door Häring wel erkend, maar moeten "kritisch verbreed en verdiept" worden vanuit de keuze van Jezus voor de armen, die gethematiseerd wordt in de bevrijdingstheologie.

Men hoeft geen bezwaar aan te tekenen tegen een dergelijke kritische houding om toch kritiek op de inhoud van het betoog in te brengen. Hier wordt namelijk gerefereerd aan een bepaald type publieke godsdienst, namelijk een type dat systeembevestigend werkt. Een dergelijk type heeft ook de theoloog Moltmann op het oog, die in het bijzonder denkt aan het Duitse nationalisme. Moltmann is bang dat de "politiek weer religieus wordt gemaakt" (gecit. bij Schieder, 1985 : 14). Hij pleit voor een politieke theologie die de politieke vervreemding en het onder-curatele-stellen van de burger bekritiseert.

Daarmee gaat Moltmann voorbij aan het type publieke godsdienst dat juist door Bellah is aangewezen en bepleit : een kritisch-profetische godsdienst, die het politieke handelen beziet in het licht van transcendente beginselen. Ook daarin kunnen maatschappelijke belangen kritisch "verbreed en verdiept" worden. En ook is het onjuist de maatschappij-kritische en de systeem-stabiliserende functies tegen elkaar uit te spelen. Degenen die alleen oog hebben voor de maatschappijkritische functie hebben uiteraard ook een bepaald maatschappijtype op het oog. Maar welke functie moet de godsdienst dan worden toegeschreven als de kritiek succes heeft gehad; wordt dan niet vanuit bijvoorbeeld de bevrijdingstheologie steun aan het nieuwe bewind gevraagd ? Op dit terrein in of-of termen te spreken, werkt versimpelend. Dat standpunt wordt trouwens ook door de theoloog Pannenberg ingenomen (cfr. Schieder, 1985 : 16).

In de veroordelende stellingname van Häring en Moltmann treedt echter nog iets anders aan de dag, namelijk de concurrentie tussen christelijke godsdienst en publieke godsdienst. In paragraaf 2 werd een definitie van publieke godsdienst voorgesteld waarbij een zodanig

evenwicht bestaat tussen religie en politiek, dat de vertegenwoordigers van beide sferen geen volledige zeggenschap hebben over het complex van geloofsovertuigingen en rituelen met betrekking tot het heden, verleden en/of toekomst van een natie of volk. Bij die situatie wenst Häring zich niet neer te leggen. De kerken mogen zich naar zijn mening niet ondergeschikt laten maken aan een publieke godsdienst. (Hij verzuimt overigens aan te geven waar en hoe dat dan gebeurt). Die publieke godsdienst is naar zijn mening te expansief, in tegenstelling tot de godsdiensten die in de maatschappij voorkomen en "die in hun aanspreken aan strakke grenzen gebonden blijven".

Dat laatste is een merkwaardige opmerking, niet alleen in het licht van soms sterke theocratische tendenzen in het verleden maar ook in het kader van Härings eigen betoog. Hij zegt namelijk dat de christelijke godsdienst de enige is "die de belangen van staat en maatschappij zou kunnen opvangen". Het is maar wat men strakke grenzen noemt. Hier krijgt het christendom het alleenrecht toegewezen om de belangen van staat en maatschappij op te vangen. De term is niet onmiddellijk duidelijk, maar ik vermoed dat Häring bedoelt, dat alleen de christelijke godsdienst weet waar de werkelijke belangen liggen. Als ik correct interpreteer zou ook een kritisch-profetische publieke godsdienst worden afgewezen. Schieder (1985 : 15), constateert iets dergelijks ten aanzien van Moltmans betoog en formuleert het onomwonden. "Publieke godsdienst dient hem (Moltmans) alleen als contrast voor zijn eigen programma van een kritische politieke theologie en hij moet daarom de kritische elementen uit een publieke godsdiensttheorie vérgaand elimineren".

Het is overigens niet gemakkelijk in te zien hoe het christendom, zeker in zijn kerkelijke gestalte, de door Häring en Moltmann geformuleerde pretenties moet waarmaken, ook als het christendom de vorm zou aannemen van wat de bevrijdingstheologie beoogt. Häring zelf constateert dat de "christelijke godsdienst op grond van zijn geloofspraxis zijn openbare en algemene geldigheid verloren heeft". Reeds Rousseau wees erop dat de institutioneel gespecialiseerde religie zijn verplichte karakter ten aanzien van andere maatschappelijke sectoren, in het bijzonder de politiek, had verloren en hij bepleitte daarom een algemenere vorm van godsdienst, onafhankelijk van de kerkelijke religie welke laatste naar de privé sfeer werd verwezen. Volgens Häring is "het christelijk geloof voor de civiele religie door de knieën gegaan" juist omdat het zich naar de privé sfeer heeft laten verwijzen. Die fout moet dus klaarblijkelijk hersteld

worden. Hij bevestigt dus de door Rousseau beschreven situatie maar vindt die in tegenstelling tot Rousseau ongewenst.

Maar is de situatie sinds Rousseau door de alsmaar voortgeschreden maatschappelijke differentiëring nog terug te schroeven? Moet men niet veeleer vaststellen, dat een kritische publieke religie, die niet afhankelijk is van de kerken, thans nog meer kansen heeft dan de kerkelijke religie? Men zou zeer wel kunnen volhouden dat de bezorgdheid om de inrichting van een goede samenleving door christenen en niet-christenen moet worden gedeeld. Dat wordt ze ook. Dat blijkt namelijk als men een blik slaat op de discussies in sociaal-wetenschappelijke, godsdienst-wetenschappelijke en filosofische kring. Daarin komen de problemen aan de orde die in paragraaf 2 werden beschreven en die deels benaderd worden in het kader van het debat over de publieke godsdienst. Zoals gezegd zijn die problemen van zeer fundamentele aard. Waar liggen de gronden en grenzen van verantwoord politiek handelen? Welke is de grondslag van de publieke moraliteit? Is er een algemeen publiek ethos te formuleren dat verantwoorde politieke keuzen mogelijk maakt? Kan er in termen van zin en bestemming over de samenleving worden gesproken?

Men kan de bijdrage uit de christelijke geloofstraditie - althans uit de bevrijdingstheologische variant daarvan - waardevol achten zonder haar onmiddellijk te verabsoluteren. Daartoe is ook geen reden. Ook niet-theologen stellen zich te vraag of de publieke religie al dan niet systeembevestigend werkt en of ze wel iets anders is dan een ongewenste verheerlijking van de natie, als die zich alles meent te kunnen permitteren (10). Daarbij wordt vaak, zorgvuldiger dan bij Häring en Moltmans onderscheiden tussen diverse vormen van publieke godsdienst, bijvoorbeeld tussen een "priesterlijke" en een "kritische-profetische" variant. In dit opzicht voegt de theologische discussie zelfs niets toe aan wat al op grond van sociaal-wetenschappelijke en filosofische analyse was bereikt. Zelfs kan de veronderstelling worden gewaagd, dat een al te sterke beklemtoning van het eigene van het christendom belemmerend op de algemene discussie kan werken, zeker als er, zoals bij Häring lijkt te gebeuren, hooghartig over religieuze behoeften gesproken wordt die zouden gaan woekeren zodra het christendom zijn normerende kracht verliest (11).

Tot zover de bespreking van de ideologische discussie over de publieke godsdienst in termen van gewenst en ongewenst. Overigens krijgt deze nog een voortzetting in de behandeling van de theore-

tische en empirische problemen, waaraan de volgende paragraaf is gewijd. Ik beperk mij tot enkele van de belangrijkste problemen. Elders (Laeyendecker, 1985) ben ik daarop uitvoeriger ingegaan.

4. Theoretische en empirische problemen

De relatie met de ideologische discussie wordt onmiddellijk duidelijk als we de opvattingen van Fenn bezien, die een van de felste critici van Bellah is. Volgens Fenn hanteren degenen die het bestaan van een publieke godsdienst bevestigen een verkeerd maatschappijbeeld. Zij gaan namelijk van de opvatting uit dat de samenleving "gedragen" wordt door een algemeen gedeeld waardenpatroon als basis voor morele verplichtingen. De publieke godsdienst is daar de zichtbare belichaming van. Fenn is echter van mening dat de samenleving niets anders is dan een "arena, waarin onderscheiden groepen en individuen alle hun eigen particuliere belangen nastreven". Dat de samenleving niet aan deze strijd ten onder gaat is, volgens Fenn, daaraan te danken dat de partijen hun conflicten uitvechten onder de vigeur van regels die door de staat worden afgedwongen en verkondigd. Uitgaande van een dergelijk maatschappijbeeld is geen andere conclusie mogelijk dan dat de publieke godsdienst een "fictie is die in stand wordt gehouden door dominante groepen ter ondersteuning en maskering van hun particularistische belangen" (Fenn, 1978 : 55). Hierin ligt de suggestie van manipulatie door machthebbers en dominante groepen.

De tegenstelling tussen Bellah en Fenn is bekend als die tussen consensus- en conflictmodel. Als die modellen worden opgevat als beschrijvingen van de samenleving, zijn ze reeds lang achterhaald. Wel zijn ze hanteerbaar als methodische vooronderstellingen bij de analyse van de samenleving. Daarbij blijkt altijd dat maatschappijen van elkaar verschillen in de onderlinge verhouding van consensus en conflict en dat er zelden alleen maar consensus of alleen conflict bestaat. Dat is trouwens ook theoretisch vrijwel ondenkbaar. Conflicten veronderstellen een minimale consensus, niet alleen over de regels van de conflictvoering maar ook over de legitimiteit van de regels. Het alternatief is een pure dwangsamleving. Bovendien zijn er vrijwel altijd gedeelde overtuigingen dat het de moeite waard is de samenleving min of meer vreedzaam in stand te houden, ook al verschilt men in opvatting welke samenlevingsvorm de voorkeur verdient. En is het zo vreemd bovendien te veronderstellen, dat conflicterende groepen, mede in hun eigen belang, veelal bereid zijn

tot het sluiten van compromissen. Daarvan heeft Ter Borg (1985) voorbeelden gegeven toen hij de totstandkoming van de sociale wetgeving in de Nederlandse verzorgingsstaat analyseerde en aantoonde dat die te beschouwen is als een compromis dat de instemming had van alle grote partijen.

Hiermee wil ik niet betogen dat de in elke maatschappij aanwezige consensus altijd de vorm aanneemt van een publieke godsdienst zoals Bellah (1974 : 257) schijnt te stellen : "alle politiek georganiseerde samenlevingen hebben een of andere vorm van publieke godsdienst", maar alleen dat daarover niet wordt beslist vanuit de strijd om "het" consensus- of "het" conflictmodel. Alleen empirisch onderzoek kan hier uitsluitsel geven.

Een tweede theoretisch probleem dat met het eerste verwant is, hoewel niet identiek, volgt uit de differentiëringsprocessen die de moderne samenleving heeft doorgemaakt. Hoewel in een relatief weinig gedifferentieërde samenleving veelal een algemeen aanvaard (religieus) waardencomplex bestaat, zou dat volgens Fenn e.a. in de moderne samenleving niet meer mogelijk zijn. De maatschappelijke sectoren zijn autonoom geworden en gehoorzamen aan sectorspecifieke regels die van functioneel-rationele aard zijn. Een "substantiële" inhoudelijke moraliteit die gebaseerd is op gedeelde religieuze overtuigingen maakt plaats voor puur technische regels. De maatschappelijke integratie is in deze opvatting te danken aan functionele interdependentie. Integratie op basis van gedeelde waarden zou daarom niet alleen onmogelijk maar ook niet meer nodig zijn. Hier wordt het consensusmodel in relatie tot de moderne samenleving bekritiseerd. Als het ooit van toepassing zou zijn geweest, dan nu toch niet meer. Hiertegenover kan worden opgemerkt dat er in de moderne samenleving ongetwijfeld een sterke mate van functionele interdependentie bestaat, maar dat het toch moeilijk is in te zien hoe de daaruit voortvloeiende "contractuele" verhoudingen zonder enige consensus, zoals regels omtrent de naleving van contracten houdbaar zouden zijn. Daarom vatten sommige schrijvers het complex van zogenaamde "niet-contractuele elementen", door Hammond als de "code of civility" aangeduid, als een soort postulaat of premisse op, zonder welke een samenleving niet mogelijk is. In deze richting denkt ook Luhmann (1981) die ook in de moderne samenleving sociale communicatie zonder fundamentele overeenstemming over waarden niet mogelijk acht.

Nog eens op korte noemer gebracht : In het eerste probleem gaat

het erom dat het bestaan van consensus bestreden wordt op grond van een alternatief maatschappijmodel, i.c. het conflictmodel. In het tweede op grond van de overweging dat functionele interdependentie in een moderne maatschappij consensus overbodig maakt, c.q. verdringt. Tegenover beide kan op even goede theoretische gronden worden staande gehouden dat ook binnen een conflictmodel een minimale consensus nodig is en dat functionele interdependentie de aanwezigheid van niet-contractuele elementen impliceert. In beide gevallen moet empirisch onderzoek uitmaken in welke mate er consensus is en waarop die betrekking heeft.

Voor op de daarmee verbonden empirische problemen wordt ingegaan is het wenselijk een derde probleem aan te duiden. Met het differentiëringsproces hangt ook het proces van secularisering samen. Als secularisering impliceert dat de referentie aan een buiten-empirische werkelijkheid verdwijnt, betekent dit ook dat een publieke godsdienst of religie steeds minder mogelijk is, als men die referentie als kenmerk van religie ziet, dit wil zeggen als men een substantiële definitie van religie hanteert (12). In die zin vormt het seculariseringsproces een argument tegen de mogelijkheid van de moderne publieke godsdienst. Daartegenover kan worden opgemerkt dat de thematiek dan verschuift naar die van de seculiere alternatieven als niet-religieuze zelfbeelden en fundamentele waardencomplexen. De vraag van legitimiteit, integratie en zin komen dan in seculier perspectief te staan, waarvoor dezelfde discussie geldt.

Wat nu het empirisch onderzoek betreft, moet er allereerst gewezen worden op het fundamentele probleem dat door Luhmann is gepresenteerd. Volgens hem moet men op theoretische gronden wel een fundamentele consensus postuleren, maar zou het onmogelijk zijn die in concrete uitspraken te articuleren, omdat dan onmiddellijk de divergentie van de verschillende interpretaties van de waarden aan de dag treedt (13).

Dat valt m.i. te betwijfelen. Is het denkbaar dat in de articulatie van grondprincipes de gemeenschappelijke noemer in het geheel niet meer herkenbaar zou zijn? Bovendien: juist als er verschillende articulaties van gemeenschappelijke basisovertuigingen bestaan, kunnen compromissen, in de zin waarin Ter Borg er over spreekt, wellicht gemakkelijker gesloten worden. Ook hier moet empirisch onderzoek uitwijzen welke realiteitswaarden dit op theoretische gronden geformuleerde probleem heeft.

Hoe moet dan bij het onderzoek te werk worden gegaan ? Welnu : hier is het van belang te wijzen op het onderscheid tussen de historische variant (sacrale zelfbeelden) en de a-historische variant (fundamentele waarden) van publieke godsdienst. In het eerste geval moet men zich richten op verschillende zelfbeelden die in een samenleving in diverse perioden bestaan. Daarvan kan onderzocht worden door welke conflicterende groepen ze worden gedragen en hoe uit de strijd daartussen een min of meer algemeen aanvaard compromis ontstond of hoe dit compromis vanuit de elites als het ware werd geconstrueerd. In het andere geval moet gezocht worden naar de wellicht nauwelijks articuleerbare gemeenschappelijke componenten of basis-ideeën (14).

Het is een interessante vraag hoe beide typen op langere termijn gezien samenhangen. Op die vraag kan hier niet uitvoerig worden ingegaan maar er moet volstaan worden met de aanduiding dat het ontstaan of de constructie van compromissen generalisering, dus verlies van specificiteit, met zich kan meebrengen. De historisch specifieke aspecten van het sacrale zelfbeeld slijten af ten gunste van de algemene noemer (15).

Bij dergelijk onderzoek doen zich tenminste twee belangrijke methodisch-technische problemen voor, waarop ter afsluiting van dit thema nog moet worden ingegaan. Het eerste betreft de vraag, hoe men uit de teksten tot het bestaan van een publieke godsdienst besluit, tot het bestaan dus van een complex van geloofsovertuigingen met betrekking tot het heden, verleden en/of toekomst van een natie, waarover noch vertegenwoordigers van de religieuze sfeer, noch die van de politieke sfeer, volledige zeggenschap hebben.

Uit de terminologie, waarin de "publieke theologie" is geformuleerd, valt dat namelijk niet zonder meer af te leiden. Deze is - zoals eerder gezegd - niet zelden ontleend aan de theologie van de dominante religieuze groeperingen, die er juist door hun dominantie in slagen de spreek- en uitdrukkingswijzen verregaand te beïnvloeden. Een dergelijke religieuze groepering interpreteert de historische lotgevallen vanuit het eigen perspectief en streeft naar volledige zeggenschap in die zin, dat zij zichzelf als de enige authentieke interpreet van de nationale geschiedenis beschouwt. De kracht van die overtuiging zal overigens met de tijd afnemen. Wat de Calvinisten in de Noordelijke Nederlanden deden (16), streefden de Katholieken in de Zuidelijke Nederlanden na. Zo was er een streven naar alleenrecht dat natuurlijk betwist werd, niet alleen door

concurrerende religieuze groeperingen, maar ook, en zeker ten tijde van de Republiek, door de politieke leiders, i.c. de Regenten.

Wil men op het spoor komen van een eventuele publieke godsdienst, dan zal ook in het onderzoek gezocht moeten worden op het snijpunt van religie en politiek. Er zal pas met enige betrouwbaarheid geconcludeerd mogen worden tot uitingen van publieke godsdienst in de gedefinieerde zin, als de partijen zich in hun onderlinge discussies verenigen op gemeenschappelijke interpretaties, een beroep doen op gemeenschappelijk geachte vooronderstellingen of zelfs alleen maar in verschillende terminologieën over de "publieke" problemen (legitimitet, integratie en zin) spreken en tot gemeenschappelijke handlingsprogramma's weten te komen. Niet zozeer in de monologen als wel in de dialogen en pluralogen kan de publieke godsdienst worden geïdentificeerd.

Het tweede, verwante, probleem ligt daarin dat men zich in bovenstaande benadering beperkt tot het niveau van de religieuze en politieke elite en tot het door de spraakmakende gemeente gevoerde publieke debat. Hoe een publieke godsdienst beleefd wordt door het grote publiek valt nog moeilijker op te sporen. Het is niet gemakkelijk vast te stellen of religieuze uitspraken over de natie door de mensen als publieke of als kerkelijke godsdienst worden beleefd. Ook binnen de kerkelijke prediking worden immers thema's met betrekking tot het openbare leven aan de orde gesteld. Als die prediking invloed heeft, maken de toehoorders zich bepaalde opvattingen en zienswijzen eigen, die zij waarschijnlijk zien als uitvloeisel van hun specifieke kerkelijk-godsdienstige overtuigingen.

De enige oplossing voor dit probleem lijkt mij te zijn, dat men als onderzoeker alleen afgaat op de mate waarin overtuigingen met betrekking tot de natie - of ook breder : fundamentele waarden - door leden van religieuze groeperingen (en buitenkerkelijken) worden gedeeld. Krachtiger en riskanter uitgedrukt : de individuele opvattingen over de origine van deze collectieve overtuigingen worden dan irrelevant geacht voor het thema van onderzoek. De functionele draagkracht van de publieke godsdienst is immers niet afhankelijk van het inzicht dat de individuen hebben in het ontstaan ervan.

VOETNOTEN

1. Beknopter, omdat ik daarop eerder uitvoeriger ben ingegaan (Laeyendecker, 1985).
2. Een moeilijkheid daarbij is, dat de begrippen natio (natio) en vaderland (patria) pas geleidelijk hun hedendaagse betekenis hebben gekregen. In de 14de en 15de eeuw hadden zij nog veelal betrekking op de locale of regionale gemeenschap. Zie : S. Groenveld, Verlopend getij, Dieren, 1984 : 15-28.
3. Wierdsma verbindt de publieke godsdienst aan vier crises, die elke samenleving doormaakt : de staatsvorming (externe demarcatie), de natievorming (standaardisatie en identiteit), vorming van politiek burgerschap (recht op participatie) en vorming van sociaal burgerschap (maatschappelijke distributie van goederen en diensten). Zie A.I. Wierdsma, Publieke godsdienst in Nederland, een onderzoeksopzet, paper 1984.
4. Voor een overzicht van diverse typologieën en omschrijvingen : G. Gehrig, American Civil Religion : an assessment, Society for the Scientific Study of Religion, Monograph series 3, 1981.
5. Na een periode van een vrijwel exclusieve oriëntatie op de kerkelijke religie, groeide er sinds de jaren zestig belangstelling voor niet-kerkelijke vormen en wel langs drie lijnen : (a) het onderzoek van geprivatiseerde vormen van religie; (b) het onderzoek van vormen van publieke religie; (c) het onderzoek van nieuwe religieuze bewegingen. In alle drie werd de gelijkstelling van (traditionele) kerken en denominaties overstegen.
6. Amerika vormde in feite voor andere landen een voorbeeld, zie : J.W. Schulte Nordholt, Voorbeeld in de verte, Baarn, 1979.
7. Zie bijv. E.L. Tuveson, Redeemer Nation, Chicago, 1968.
8. Bijvoorbeeld in de Geuzenliederen t.t.v. de Opstand, cfr. L. Laeyendecker, Publieke godsdienst in Nederland, Sociologische Gids 29, 1982 : 346-365. Voor de 18e eeuw, zie : C. Huisman, Neerlands Israel, Dordrecht, 1983.
9. Kossmann (1963) spreekt van een "echo van 17e eeuwse attitudes".

10. Voor die discussies : R.R. Richey & D.G. Jones (eds), American Civil Religion, New York, 1974.
11. Tegen de hier gevoerde discussie met theologen zou kunnen worden aangevoerd dat het om onverenigbare perspectieven gaat: sociologische analyse versus geloofsovertuigingen, en dat zulks op niets kan uitlopen. Dat is echter onjuist. De hier bekritiseerde visies van theologen betreffen (onvoldoende gefundeerde) empirische uitspraken over de empirische realiteit. Hun geloofsuitspraken, bijv. dat God in Jezus zichtbaar wordt en dat Jezus kiest voor de armen blijven buiten beschouwing. Daarover heeft de socioloog geen oordeel; wel echter weer over de vraag of zulke geloofsovertuigingen goede "maatschappelijke kansen" hebben.
12. Een definitie dus waarin religie niet alleen in termen van haar functies wordt beschreven maar ook vanuit haar inhoud, in het bijzonder haar referentie aan een niet-empirische werkelijkheid.
13. Luhmann verwijst daarbij naar de Duitse politieke partijen. Deze werken aan "Grundsatzprogramme" die niet identiek zijn met de normale partijprogramma's, maar waarin zij de relatie van de door hen voorgestane politiek tot grondwaarden als vrijheid, gerechtigheid en solidariteit tot uitdrukking brengen.
14. In Nederland wordt momenteel door Wierdsma en ondergetekende onderzoek verricht naar het (eventuele) voorkomen van publieke godsdienst in vier perioden van de Nederlandse geschiedenis, te beginnen met de Opstand. Daarbij staat de historische variant centraal.
15. Hierbij kan gewezen worden op het proces van "value-generalization" zoals dat door Parsons is uitgewerkt.
16. Zij kwamen daarbij in botsing met de politieke leiders, de Regenten, die een gematigder standpunt hanteerden, ook tegenover de katholieken. Bekend en betekenisvol is de strijd om de motieven voor de Opstand; werd die "terwille van de vrijheid" (Regenten) gevoerd of "terwille van de godsdienst" (calvinisten). Het eerste bood meer ruimte voor een goede relatie met bijv. katholieken.

BIBLIOGRAFIE

BELLAH, R.N.

1970 Civil Religion in America, in R.N. Bellah (ed), Beyond Belief, New York- London : 168-189.

BELLAH, R.N.

1974 American Civil Religion in the 1970's, in R.R. Richey & D.G. Jones (eds), American Civil Religion, New York : 255-278.

BELLAH, R.N.

1975 The broken Covenant, New York.

BELLAH, R.N.

1976 Response to the panel on Civil Religion, Sociological Analysis 37 : 153-159.

BELLAH, R.N.

1980 New religious Consciousness and the Crisis in Modernity, in R.N. Bellah & Ph. E. Hammond, Varieties of Civil Religion, San Francisco : 167-187.

BORG, M. ter.

1982 De ideologie achter de verzorgingsstaat, Beleid en Maatschappij 9 : 357-362.

BORG, M. ter.

1985 Publieke religie als compromis, in L. Laeyendecker & O. Schreuder (red), Religie en politiek, Kampen : 175-196.

DOBBELAERE, K.

1986 Civil Religion and the Integration of Society : a theoretical Reflection and an Application, Japanese Journal of religious Studies 13 : 129-145.

FENN, R.K.

1978 Toward a theory of secularisation, Society for the Scientific Study of Religion, Monograph series 1.

GOUDSBLOM, J.

1979 De Nederlandse samenleving in een ontwikkelingsperspectief, Symposion I, 1, 2 : 8-27.

HÄRING, H.

1984 Tussen "civiele religie" en godsdienstkritiek, Tijdschrift voor Theologie 24 : 333-354.

HAMMOND, Ph. E.

1976 The Sociology of American Civil Religion : a bibliographic essay, Sociological Analysis 37 : 169-182.

HAMMOND, Ph. E.

1980 The Conditions for Civil Religion : a Comparison of the United States and Mexico, in R.N. Bellah & Ph. E. Hammond, Varieties of Civil Religion, San Francisco : 41-85.

HAMMOND, Ph. E.

1980 Civility and Civil Religion : the Emergence of Cults, in Bellah & Hammond, o.c. : 188-199.

HEEK, F. van.

1973 Van hoogkapitalisme naar verzorgingsstaat, Meppel.

HOFSTEE, E.E.

1981 Vrijheid, gelijkheid en eenzaamheid, Universiteit en Hogeschool 27 : 229-251.

KOSSMANN, E.H.

1963 In praise of the Dutch Republic, Londen.

LAEYENDECKER, L.

1985 Publieke godsdienst en macht, in L. Laeyendecker & O. Schreuder (red), Religie en politiek, Kampen : 150-174.

LUHMANN, N.

1981 Grundwerte als Zivilreligion, in N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 3, Opladen : 293-308.

LIJPHART, A.

1968 Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek, Amsterdam.

MARIN, D.A.

1978 A general Theory of Secularisation, Oxford.

PARSONS, T & G.M. PLATT.

1973 The American University, Cambridge (Mass).

ROBERTSON, R.

1978 Individuation, Societalisation and the Civil Religion Problem, in R. Robertson, Meaning and Change, Oxford : 148-185.

ROUSSEAU, J.J.

1964 Oeuvres Complètes III, Paris.

SCHENDELEN, M.P.C.M.

1984 The Views of Arent Lijphart and collected Criticisms, Acta Politica 19 : 19-55.

SCHIEDER, R.

1985 Die Diskussion über Civil Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Dokumentation, Evangelischer Pressedienst : 1, 11, 22.

SCHNABEL, P.

1983 Nieuwe verhoudingen tussen burger en staat, in Ph. A. Idenburg (red), De nadagen van de verzorgingsstaat, Amsterdam : 25-67.

SCHÖFFER, I.

1956 Verzuiling, een specifiek Nederlands probleem, Sociologische Gids 3 : 121-127.

STAUFFER, R.E.

1973 Civil Religion, Technocracy and the Private Sphere : Further Comments on Cultural Integration in advanced Societies, Journal for the Scientific Study of Religion 12 : 415-425.

SWART, K.W.

1969 The Miracle of the Dutch Republic as seen in the 17th Century, London.

THUNG, Mady A.

1980 Naar een publiek ethos, Leiden.

WEBER, M.

1964 Wirtschaft und Gesellschaft, Köln-Berlin.

WEBER, M.

1968 Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen.

WELS, C.B.

1982 Aloofness and Neutrality, Utrecht.

WIERDSMA, A.I.

1985 Civil Religion and the Founding of the United Kingdom of the Netherlands, Paper CISR-congres.

ZIJDERVELD, A.C.

1979 Het ethos van de verzorgingsstaat, Sociale Wetenschappen 22 : 179-203.