

De Lage Landen en **het hogere**

De betekenis
van geestelijke
beginselen in
het moderne
bestaan

Gabriël van den Brink (red.)

De Lage Landen en het hogere

De Lage Landen en **het hogere**

De betekenis
van geestelijke
beginselen in
het moderne
bestaan

Gabriël van den Brink (red.)

Ontwerp omslag en binnenwerk: Maedium, Utrecht

ISBN 978 90 8964 358 2

e-ISBN 978 90 4851 496 0 (pdf)

e-ISBN 978 90 4851 616 2 (ePub)

NUR 741

© Gabriël van den Brink / Amsterdam University Press, Amsterdam 2012

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j^o het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inhoud

De polder en zijn paradox / 9

Gabriël van den Brink

DEEL I

1. Het object en onze werkwijze / 21

Gabriël van den Brink

2. Het wetenschappelijk debat / 43

Gabriël van den Brink

3. Nederland in historisch perspectief / 69

Gabriël van den Brink

4. Nederland in vergelijkend perspectief / 89

Gabriël van den Brink

DEEL II

Het hogere in levensbeschouwing en religie / 123

Peter Nissen

5. Geestelijk leven in de twintigste eeuw / 127

Hanneke Arts-Honselaar

6. Een plek voor onze idealen / 169

Ontwikkelingssamenwerking als haven en bouwplaats voor geestelijk engagement

Wieger Bakker

Het hogere in de hedendaagse bevolking / 183
Paul Dekker

7. Een sociologische blik op het hogere / 185
Erik van Ingen, Loek Halman & Paul Dekker

8. Wat de mensen zelf zeggen / 229
Paul Dekker, Erik van Ingen & Loek Halman

Het hogere in de cultuur / 265
Willem Witteveen

9. Waarden, idealen en onbaatzuchtigheid in *fantasy* / 269
Karen Ghonem-Woets

10. Waar Nederlanders warm van worden / 307
Over professionele personages in ziekenhuis- en politiedrama
Heidi de Mare

Het hogere in het werk / 349
Erik Borgman

11. Het hogere in de zorg en bij de politie / 353
Heleen van Luijn

12. De harde sector en het hogere / 395
Nicole Maalsté

DEEL III

13. De heiliging van het leven / 443
Over de vraag welke betekenis het vitale voor ons heeft
Gabriël van den Brink

14. Vindplaatsen van het hogere / 477
Een samenvatting van de belangrijkste bevindingen
Gabriël van den Brink

15. Naar een heruitvinding van de *civil society* / 519
Erik Borgman, Gabriël van den Brink, Paul Dekker & Willem Witteveen

Appendix: Terugblik en verantwoording / 539
Gabriël van den Brink

Noten / 555

Geraadpleegde literatuur / 577

Register / 597

De polder en zijn paradox

Wij Nederlanders mogen graag met de deur in huis vallen. En dus zal ik – ter introductie van zo'n omvangrijk boek als het onderhavige – beginnen met een anekdote waarin de paradoxale omgang van de Lage Landen met het hogere op een voorbeeldige manier tot uiting komt.¹

Op zondag 23 november 2008 fietst Rob Schuitema tegen half vijf naar het Hubertusduin in Den Haag. In zijn tas heeft hij een bak warme erwtensoep, een lepel en twee sneetjes roggebrood, die met kaas en boter zijn belegd. Het begint donker te worden en er valt wat sneeuw. Eenmaal bij zijn bestemming parkeert Schuitema zijn fiets en loopt hij de bosjes in. Hij gaat bij Cees Vuurpijl op bezoek, een zwerver van ongeveer zeventig jaar oud die een kuil van twee meter breed en twee meter diep bewoont. De kuil is gedeeltelijk overdekt met plastic, karton en een oude paraplu. Hier en daar wordt dit 'dak' met houten latten ondersteund. Overal liggen vuilniszakken, kledingstukken en boodschappentassen. 'Mijn god, wat een zootje', denkt Schuitema. Het is echter niet de eerste keer dat hij hier komt. Een week eerder was hij ook al langs geweest en toen hadden ze kennis met elkaar gemaakt.

Cees Vuurpijl ontvangt hem hartelijk. 'Ik wist niet zeker of je wel zou komen, met dat slechte weer', zegt de zwerver. 'Natuurlijk', antwoordt Schuitema. 'Als ik beloof dat ik langs kom, dan doe ik dat ook. En ik heb wat bij me.' Nadat Vuurpijl de erwtensoep heeft aangenomen, zet hij haar even weg. Ze praten eerst wat heen en weer, bijvoorbeeld over de reis die Schuitema voor zijn werk gaat maken naar Kroatië. Hij is verrast door de belangstellende vragen die de zwerver stelt. Het gesprek gaat ook over de benen van de oude man. Die zijn er niet te best aan toe, ze moeten eigenlijk worden schoongemaakt. Vuurpijl kan naar het Leger des Heils om te douchen maar dat doet hij liever niet. Want die bemoeien zich overal tegenaan. Na een half uurtje kletsen zegt Schuitema dat hij maar weer eens vertrekt. Vuurpijl bedankt voor de soep en wenst hem een goede reis. Schuitema klautert uit de kuil, loopt door de besneeuwde bosjes naar zijn fiets en keert naar zijn gezin terug.

Nu zou men kunnen denken dat er een steekje los zit bij Rob Schuitema maar dat is bepaald niet het geval. Hij werkt als hoge ambtenaar bij een Haags departement

en neemt van november 2007 tot en met juni 2009 deel aan een speciaal programma waarmee aankomende directeuren hun leiderschapskwaliteiten kunnen ontwikkelen. Tijdens één onderdeel ('de woestijn') moeten de deelnemers grensverleggende ervaringen opdoen. Schuitema wil graag andere mensen helpen, het liefst mensen die door eigen toedoen in een uitzichtloze situatie zijn beland. Zijn begeleider maakt hem echter duidelijk dat 'helpen' in het geval van Cees Vuurpijl niet aan de orde is. Het is voor ambtenaren veel moeilijker en confronterender om zich te verdiepen in een ander soort bestaan. Probeer eerst maar eens compassie te voelen, is het parool. Schuitema begrijpt de boodschap en bouwt in de daarop volgende maanden een vriendschappelijke relatie met de zwerver op. Hij gaat meerdere keren bij hem op bezoek en nodigt hem uit om ook eens bij hem thuis te komen. Vuurpijl aanvaardt de uitnodiging, hoewel het even duurt voordat hij het juiste adres gevonden heeft. En dan is het plotseling voorbij. Als Schuitema na een tijdje weer eens langs wil gaan, blijkt dat Cees Vuurpijl op 18 februari 2009 is overleden.

Maar daarmee is het verhaal niet af, want Schuitema besluit een boekje te schrijven over zijn ervaringen. Ze roepen zowel verwarrende als positieve gevoelens bij hem op. De lotgevallen van de zwerver zijn deel gaan uitmaken van zijn leven en dat van zijn gezin. Ze hebben het nog regelmatig over de manier waarop Cees Vuurpijl in het leven stond. En Schuitema denkt ook na over de vraag wat zijn verhaal voor anderen zou kunnen betekenen. 'Door mijn woestijnervaring realiseer ik me, dat ik als ambtenaar dikwijls over burgers praat als abstracte *doelgroepen*, niet als concrete mensen van vlees en bloed met een eigen geschiedenis en een eigen verhaal, mensen die eigen afwegingen en keuzes maken in hun leven. Het persoonlijke contact met een zwerver heeft me doen beseffen dat, als ik dichterbij mensen kom, ik hen beter kan begrijpen. De werelden liggen dichterbij elkaar dan ik soms denk. Als ik me meer verdiep in het persoonlijke verhaal van mensen kan ik ons beleid beter uitleggen. Of misschien spoort het wel aan om ander beleid te maken.'

Zoals gezegd is deze anekdote illustratief voor de manier waarop we in Nederland met het hogere omgaan. Wie zien iemand die met zijn werk en gezinsleven redelijk gelukkig is en ook iets voor zijn medemensen over heeft. Laten we zeggen dat hij graag het goede doet. De vraag is alleen hoe dat vorm krijgt. Om te beginnen valt op dat er nergens verwezen wordt naar religieuze of levensbeschouwelijke overwegingen. Er spelen onmiskenbaar idealen mee maar ze worden niet met morele, filosofische of politieke denkbeelden in verband gebracht. Verder blijkt het dienen van de goede zaak een private aangelegenheid. De rijksoverheid heeft onze man weliswaar op een interessant spoor gezet maar het is niet de bedoeling dat hij gaat werken aan een collectieve oplossing. Hij moet juist oog krijgen voor het persoonlijke aspect van de problematiek. En verder merken we een zekere onhandigheid of ongemak. Hoe moet je omgaan met de ambivalente gevoelens die je ervaart wanneer je met

een zwerver te maken krijgt? En in welke taal breng je die gevoelens tot uitdrukking? Met andere woorden: het hogere dient zich weliswaar aan maar het wordt nauwelijks herkend, deels omdat het in praktisch handelen (en niet in een geloof) tot uiting komt, deels omdat die handeling zich in de private sfeer (en niet in de publieke sfeer) voltrekt en deels omdat we nauwelijks een taal hebben waarin dat handelen bespreekbaar is. Welnu, deze situatie doet zich in Nederland veel vaker voor. Met dit boek proberen we dan ook te laten zien dat hogere waarden, morele idealen en geestelijke beginselen in de Lage Landen een cruciale rol spelen. We zullen uiteenzetten hoe gewone Nederlanders met dat soort idealen omspringen. We beschrijven om welke beginselen het gaat en op welke plaatsen in de maatschappelijke realiteit men die kan aantreffen.

Waarom dit onderzoek?

Maar laten we eerst een voor de hand liggende vraag beantwoorden. Waarom zou men eigenlijk een onderzoek beginnen naar zoiets ongrijpbaars als het hogere? Hebben we daar in Nederland wel behoefte aan? Moeten we niet realistisch zijn en erkennen dat hoge waarden, morele idealen en geestelijke beginselen vaak als een schaamlap voor het menselijk tekort dienen? Tonen de heftige debatten van de afgelopen jaren niet aan dat er op dit gebied nooit overeenstemming te bereiken is? Misschien is de behoefte van burgers om hun religieuze identiteit, hun morele idealen of hun levensbeschouwelijke denkbeelden in de publieke sfeer erkend te zien wel de kern van het probleem. Zou het niet veel beter zijn als het openbare domein een zekere neutraliteit bezat en mensen elkaar met rust lieten?

De moeilijkheid is dat er op dit gebied geen echte neutraliteit bestaat. Wie kijkt naar de manier waarop de publieke sfeer zich het afgelopen decennium in Nederland heeft ontwikkeld, moet vaststellen dat de onenigheid alleen maar is toegenomen en dat alle cruciale vragen een sterk moreel, politiek of levensbeschouwelijk engagement met zich meebrengen. Ik som uit de losse pols een paar van de voornaamste controversen op. Neem het debat dat nu al tien jaar over de multiculturele samenleving wordt gevoerd. De een vindt het een teken van beschaving dat je de religieuze overtuiging van migranten respecteert, een ander stelt dat migranten zich beter moeten aanpassen en een derde wil hen naar het land van herkomst terugsturen. Of neem het probleem van banken en bonussen. De een gelooft in marktwerking, óók als het om de beloning van bestuurders bij een (semi-)publieke organisatie gaat. De ander pleit voor een strenge overheid en weer een ander wil deze bestuurders op hun moraliteit aanspreken. Of kijk naar de klachten van professionals die in de zorg, in het onderwijs en bij de politie werken. Zijn dat nu mensen die het beste met hun klanten voor hebben en die we dus meer ruimte moeten geven om hun werk goed te doen? Of zijn het calculerende wezens die vooral hun eigen voordeel op het

oog hebben en zich niet voor hun handelen willen verantwoorden? En dan is er nog de manier waarop we in Nederland met elkaar omgaan. Sommigen menen dat het aantal asociale en agressieve Nederlanders zodanig stijgt dat ons land onleefbaar aan het worden is. Anderen vinden dat volkomen overdreven en wijzen op de vele burgers die zich voor hun medemens inzetten. Over dit soort kwesties wordt door Nederlanders sinds een jaar of tien veel en fel gedebatteerd. Bij zulke debatten zijn óók de eigen idealen, waarden en beginselen in het geding. We moeten bovendien erkennen dat de onenigheid in dezen sterk is toegenomen. Daarom kan het geen kwaad om ons de vraag te stellen welke opvattingen met betrekking tot het hogere in Nederland zoal voorkomen.

Toch is onze voornaamste reden om een onderzoek naar de Lage Landen en het hogere te starten daarmee nog niet genoemd. Het is niet alleen zo dat we van mening verschillen over de eventuele *inhoud* van onze waarden, idealen en beginselen – er is inmiddels ook twijfel over de vraag of dat soort zaken er überhaupt toe doet. Heel wat burgers koesteren een kritische, een sceptische of zelfs een cynische visie op het bestaan. Ze geloven niet dat hogere beginselen in het moderne leven een rol spelen. En voor zover ze er wel in geloven, brengen ze ons graag in herinnering dat lagere motieven altijd sterker zijn. Wij stellen ons met dit project ten doel om te bewijzen dat deze kritische, sceptische en cynische burgers ernaast zitten. Maar we moeten ons wel de vraag stellen waarom ze met zovelen zijn. Waar komt de negatieve geest vandaan die stevast wil aantonen dat beschavingsidealen verwerpelijk, morele beginselen schijnheilig en geestelijke waarden hoogst kwetsbaar zijn? Ik noem vier omstandigheden die maken dat we op een eenzijdige manier tegen de moderne samenleving aankijken. Ze zijn kenmerkend voor de ontwikkeling van het intellectuele leven in Nederland maar ze spelen elders in het Westen evengoed een rol.

Om te beginnen kwam er in de jaren zestig van de vorige eeuw een proces van secularisatie op gang dat op den duur het gezag van alle levensbeschouwelijke tradities aantastte. Wie volhield dat het menselijk leven werd bepaald door religieuze, morele of filosofische beginselen, werd al snel een roepende in de woestijn. Veel Nederlanders namen in een verrassend hoog tempo afscheid van de waarden of idealen die hun ouders koesterden. Dat gebeurde net zo goed bij het christelijke als bij het socialistisch georiënteerde deel van de bevolking. In elk geval verloor de taal waarin vele generaties hun geestelijke waarden en idealen hadden verwoord, in korte tijd haar publieke geloofwaardigheid.

Een en ander leidde tot een levensbeschouwelijke leegte die in de loop van de jaren zeventig met uitgesproken ‘kritische’ denkbeelden werd ingevuld. Tekenend daarvoor is de populariteit die denkers als Marx, Nietzsche en Freud binnen het intellectuele milieu kregen.³ Zij worden vaak getypeerd als ‘meesters van de achterdocht’. Ze betogen immers dat het hogere een illusie is en verstaan het menselijk

leven juist vanuit het lagere. Volgens Marx zijn het vooral economische krachten en processen die bepalen welke kant de samenleving opgaat. Filosofische, morele of religieuze beginselen vormen op zijn best een 'bovenbouw', dat wil zeggen een niveau waarop de economische basis op een meer of minder vertekende manier tot bewustzijn komt. Bij Nietzsche draait alles om machtsuitoefening. Hij beschouwt morele of religieuze idealen als een manier om mensen te onderwerpen en hun levenskracht in te perken. Volgens Freud wordt het menselijk bestaan vooral bepaald door ons driftleven. Hoewel moraal, godsdienst en cultuur verhinderen dat we onze agressieve en seksuele driften volledig uitleven, hebben ze nauwelijks een positieve betekenis. Zo wordt het traditionele mensbeeld inzake moraliteit door deze denkers op zijn kop gezet. Wie zicht wil krijgen op het menselijk bestaan moet niet de hogere maar juist de lagere motieven centraal stellen. Het spreekt voor zich dat dit geen onzinnig standpunt is. Per slot van rekening weet iedereen dat zaken als geld, macht en seks in het gewone leven heel belangrijk zijn. Maar het gaat wat ver om te beweren dat geestelijke waarden slechts een beperkte of helemaal geen rol spelen. En toch is dit de kern van het mensbeeld dat zich vanaf de jaren zeventig bij veel intellectuelen ontwikkelde. Het oefent tot op heden een grote invloed uit op het academisch denken en bepaalt zo de blik waarmee veel hoogopgeleide Nederlanders tegen het leven aankijken.

Een derde omstandigheid is dat de verwachtingen die moderne mensen van zichzelf, van anderen en van het leven in het algemeen hebben, geleidelijk omhoog gingen.⁴ Dat betreft niet alleen materiële zaken zoals de stijging van het welvaartspeil, de groei van het aantal huishoudelijke apparaten of computers die steeds sneller werken. Minstens zo belangrijk (maar minder zichtbaar) zijn de gestegen aspiraties van immateriële aard. Bijvoorbeeld de verwachtingen die partners jegens elkaar hebben op het gebied van persoonlijke aandacht of seksualiteit. De steeds hogere eisen die bedrijven en professionele organisaties aan hun personeel stellen. De sociale vaardigheden die we onze leerlingen via het onderwijs willen bijbrengen. De zorgvuldigheid waarmee een medisch specialist zijn of haar patiënten moet bejegenen. Het respect dat verschillende minderheden in de openbare sfeer zijn gaan opeisen. Of de manier waarop bestuurders en politici zich voor hun daden moeten verantwoorden. Op al die punten koesteren wij vandaag de dag veel hogere verwachtingen dan een paar decennia terug. Het voordeel van deze ontwikkeling is uiteraard dat er op vele terreinen vooruitgang wordt geboekt maar we mogen niet vergeten dat ze ook een nadeel heeft. Een hoger ambitieniveau betekent namelijk dat omstandigheden en gedragingen die vroeger 'normaal' waren, voor moderne burgers niet langer acceptabel zijn. Het betekent ook dat we voortdurend tekortkomingen en misstanden waarnemen. Dat leidt vanzelf tot het idee dat het in Nederland steeds slechter gaat. Die indruk wordt nog eens versterkt doordat we alle misstanden zorgvuldig vastleggen. Neem bijvoorbeeld het probleem van de kindermishandeling. De offici-

ele statistiek laat zien dat het aantal slachtoffers sinds de jaren tachtig een explosieve groei vertoont. De oorzaak daarvan is niet dat steeds meer ouders erop losmeppen maar dat we gevoeliger zijn geworden voor het probleem en eerder naar het Bureau Vertrouwensarts toegaan. Maar intussen bepaalt dit wel het beeld dat we van opvoeders in het algemeen hebben. In elk geval zijn velen ervan overtuigd dat het in Nederland – ook op dit punt – steeds erger wordt. Het is dan niet eenvoudig om te blijven geloven in hoge waarden en beginselen.

De vierde omstandigheid is even triviaal als onvermijdelijk. Hoe worden we eigenlijk over de wereld voorgelicht? Ik zal niet vervallen in het gangbare geklaag over de massamedia en de wijze waarop ze het cynisme in de publieke sfeer versterken. Ik beperk me tot de simpele vaststelling dat het overgrote deel van de alledaagse berichtgeving over problemen gaat. Om dat zeker te weten heb ik een kleine proef gedaan. In de maanden januari en februari van het jaar 2011 heb ik twee keer per dag genoteerd welke berichten vermeld werden op de eerste pagina van teletekst. Dat is een veelgebruikte bron van nieuws en bovendien een bron die zo neutraal mogelijk probeert te zijn. Het leverde alles bij elkaar een verzameling van meer dan duizend berichten op. Voor elk bericht bepaalde ik waar het mee te maken had: met een probleem dat zich in of buiten Nederland voordeed (negatieve berichten), met een gebeurtenis die men als goed nieuws kon aanmerken (positieve berichten) dan wel met een voorval dat er tussenin zat (neutrale berichten). De uitkomst van mijn telling was dat het nieuws hoofdzakelijk over problemen gaat. In totaal maakte het negatieve nieuws 69 procent, neutraal nieuws 23 procent en positief nieuws 8 procent van de verzamelde berichten uit. Conclusie: zelfs de meest neutrale nieuwsvoorziening suggereert dat het met de wereld de verkeerde kant op gaat. Ook dat maakt het niet eenvoudig om de stelling te verdedigen dat hoge waarden, morele idealen en geestelijke beginselen er in de moderne samenleving wel degelijk toe doen.

Woorden van dank

Zoals gezegd zullen we in de nu volgende hoofdstukken aantonen dat men ook heel anders tegen de samenleving kan aankijken. Er zijn talloze Nederlanders die zich hartstochtelijk voor het hogere inzetten. Maar voordat we dit behandelen wil ik mijn dank uitspreken aan alle personen en instanties die ervoor gezorgd hebben dat we ons project konden afronden. Mijn erkentelijkheid gaat in de eerste plaats uit naar het departement van Algemene Zaken. Zonder financiële bijdrage van die kant was het uitvoeren van ons onderzoek naar de Lage Landen en het hogere niet mogelijk geweest.

Vervolgens wil ik mijn grote dankbaarheid uitspreken jegens iedereen die een bijdrage aan dit ambitieuze project heeft geleverd. Die dank kent een persoonlijk element omdat veel van de vragen, onderwerpen en denkbeelden waar ik de afgelo-

pen dertig jaar zelf mee geworsteld heb, in deze publicatie bij elkaar komen. Ik voel mij dan ook zeer verplicht aan Erik Borgman, Paul Dekker, Peter Nissen en Willem Witteveen – collegae met wie ik de afgelopen drie jaar een buitengewoon vruchtbare samenwerking kreeg. Mijn erkentelijkheid gaat evenzeer uit naar Hanneke Arts, Wieger Bakker, Loek Halman, Erik van Ingen, Heleen van Luyn, Nicole Maalsté, Heidi de Mare en Karen Ghonem-Woets die elk een (of meer onderdelen van het) onderzoek voor hun rekening namen en hun inzichten op papier zetten.

Verder staan wij in het krijt bij de vele tientallen respondenten die ons de afgelopen drie jaar te woord stonden en die hun ervaringen of denkbeelden met ons hebben gedeeld. Zij kunnen hier niet met name vermeld worden omdat we afspraken over hun anonimiteit hebben gemaakt. Maar het is evident dat het vertrouwen en de openhartigheid van deze respondenten ons zeer geholpen hebben. Die hulp is eveneens geboden door een aantal organisaties en instellingen. Ik dank – opnieuw zonder namen te noemen – de politiecorpsen en ziekenhuizen waar wij gegevens mochten verzamelen.

Twee bedrijven waarvan de naam wel mag vallen zijn de Rabobank en Arboned. Beide organisaties stelden ons in staat een gesprek te voeren met hun medewerkers en dat leverde, zoals de lezer in de betreffende hoofdstukken zelf zal vaststellen, veel relevante informatie op. Een speciaal woord van dank wil ik hier richten tot de directie van Arboned, omdat zij er met een extra gift voor gezorgd heeft dat we een onderzoek naar de verbeelding van professionals konden uitvoeren. De hoeveelheid moeite, tijd en creativiteit die al deze instanties en personen aan onze zoektocht naar het hogere hebben gewijd, laat zich niet in geld uitdrukken.

Maar geld speelde natuurlijk wel een rol. Ons project mocht dan betrekking hebben op hoge idealen en geestelijke beginselen, het was zonder een sluitende begroting nooit voltooid. Daarom wil ik op deze plaats ook dankzeggen aan onze geldschieters. Ik vermeldde al het Ministerie van Algemene Zaken dat in een vroeg stadium zijn financiële bijdrage toezegde. Ik dank met name drs. Richard van Zwol, die als secretaris-generaal van Algemene Zaken van meet af aan zijn belangstelling voor het project toonde, en drs. Ellen van Doorne, met wie wij regelmatig overleg hadden.

Verder trad de Universiteit van Tilburg als sponsor op. Ik dank Philip Eijlander die – eerst als decaan van de Rechtenfaculteit en later als rector magnificus – steeds zijn steun voor dit project uitsprak. Wij hebben geprobeerd om het *mission statement* van de Tilburgse universiteit ('Understanding society') met ons project volledig recht te doen. Onze erkentelijkheid geldt tevens de decanen van drie faculteiten (Rechtswetenschappen, Sociale Wetenschappen en Geesteswetenschappen) omdat ze akkoord gingen met een regeling waarbij de eerder genoemde hoogleraren een deel van hun tijd konden besteden aan de Lage Landen en het hogere.

In dit verband noem ik eveneens de Stichting Synthesis, die erin bewilligde dat Paul Dekker aan dit onderzoek kon meewerken. De laatste universitaire instantie die ik noem is het Centrum voor Bestuur van Maatschappelijke Ondernemingen (CBMO), dat ervoor gezorgd heeft dat een aantal instellingen aan ons onderzoek wilde meewerken. *Last but not least* ben ik de medewerkers van Amsterdam University Press erkentelijk, niet alleen voor de zorg waarmee ze onze onderzoeksverslagen wisten om te zetten in een prachtig boek, maar ook en vooral omdat ze in het nuchtere Holland de uitgave van zo'n gewaagde studie aandurfd.

Tot slot

Eenmaal begonnen met een anekdote, wil ik er ook mee eindigen. Zij illustreert dat het hogere niet altijd een geestelijke vorm heeft. Het neemt bij tijd en wijle een fysieke vorm aan, zoals in het volgende geval.

Op 20 mei 1998 bereiken de Nederlandse alpiniste Katja Staartjes en haar Nepalese sherpa Nawang de top van de Cho Oyu, een berg van 8201 meter hoog in de omgeving van Mount Everest. Eenmaal boven komen ze op een immense sneeuwvlakte die heel licht stijgt. Ze weten dat ze naar het hoogste punt moeten om het imposante berglandschap van Nepal te kunnen zien. En dus blijven ze door de sneeuw ploeteren. Eerder op de dag waren vier teamgenoten omgedraaid omdat ze last van hoogteziekte en de kou kregen. Na een tijd bereikt Staartjes met haar sherpa inderdaad het hoogste punt. Bedwelmd door de ijle lucht kijkt ze naar de imposante bergketens die zich onder hen uitstrekken. Ze voelt teleurstelling omdat er geen Nederlandse klimmers naast haar staan. Maar ze voelt ook euforie omdat ze de top hebben gehaald. Bovendien kijken ze uit op Mount Everest. Voor het eerst komt de gedachte bij haar op dat ze de nummer 1 zou kunnen beklimmen. Die droom zal haar niet meer loslaten en krap een jaar later heeft Katja Staartjes hem waargemaakt. Ze is daarmee de eerste Nederlandse vrouw die de top van Mount Everest bereikt.

Het bijzondere van Staartjes is dat ze niet alleen bergen beklimt maar ook nadenkt over de betekenis daarvan. Over haar motieven zegt ze onder meer het volgende: 'Ik ben niet religieus opgevoed en in mijn dagelijks leven speelt religie geen enkele rol. Maar in de bergen en vooral in de Himalaya ervaar ik een soort "hogere macht". De Himalaya staat voor mij zelfs gelijk aan spiritualiteit. Een bijzondere, bijna magische ervaring, die mij simpelweg overkomt en die moeilijk uit te leggen is [...]. Het is een groot misverstand te denken dat je Everest of welke berg dan ook kunt "bedwingen" of "overwinnen" zoals het in de media wel eens wordt genoemd. Probeer in een ware storm maar eens een berg te beklimmen. Je bent nietig als een blad dat wegwaait. En denk je iets te kunnen inbrengen tegen een gigantische lawine? Te midden van

die indrukwekkende natuur past ontzag en bescheidenheid. Ik voel in de bergen een krachtige verbondenheid met de essentie van het leven, wat me een intens geluksgevoel geeft...'⁵

Overigens geeft Staartjes regelmatig lezingen waarin ze een parallel legt tussen de uitdagingen van het expeditie-klimmen en allerlei levenservaringen of managementproblemen. Ze zet uiteen hoe je in de bergen een spiegel voorgehouden krijgt. De weg omhoog confronteert je met de dingen waar je bang voor bent. Door de extreme omstandigheden moet je een antwoord geven op de vraag wat je ten diepste wilt. Want zonder bezieling en ambitie houd je het niet vol. Je moet ook het nodige incasseringsvermogen opbrengen omdat je wekenlang in piepkleine tentjes met je teamgenoten zit opgescheept. Niemand kan meer iets verhullen, je leert elkaar door en door kennen. Je loopt tegen belemmeringen in de samenwerking aan. Hoe verhouden eigenbelang en teambelang zich tot elkaar? En wat heb je werkelijk voor elkaar over? Op die manier gebruikt Staartjes haar ervaringen als alpiniste om mensen te laten zien hoe ze hun idealen kunnen waarmaken.

Dit voorbeeld onderstreept nog eens dat wij Nederlanders het hogere heel verschillend invullen. Voor de een betekent het dat hij met een bak erwtensoep afdaald in de kuil van een zwerver om daar te ontdekken dat het in wezen om compassie gaat. Voor de ander betekent het dat ze naar de top van de hoogste berg klimt om daar te ontdekken dat een krachtige verbondenheid de essentie van het leven is. Twee ontdekkingen die ondanks de enorme verschillen in plaats en tijd op hetzelfde neerkomen. Het zou mooi zijn als de lezer aan het einde van dit boek met deze gedachte kon instemmen.

Deel I

1

Het object en onze werkwijze

Het hogere is een omstreden onderwerp. Voor sommigen gaat het om volslagen onzin of je reinste flauwekul, bij anderen roept het juist warme gevoelens en intellectuele vergezichten op. Met dit boek willen wij nuchter vaststellen wat men onder het hogere verstaat of kan verstaan, waar of voor wie het aan de orde is en hoe het functioneert of in zijn werk gaat.

Om te beginnen constateren we dat de belangstelling voor onderwerpen als religieuze denkbeelden, morele waarden, geestelijke beginselen en andere manifestaties van het hogere sinds een aantal jaren weer groeit. Het is onmogelijk een overzicht te geven van de enorme hoeveelheid literatuur die beschikbaar is. Daarom volstaan we met het noemen van enkele opmerkelijke studies die de afgelopen jaren binnen en buiten Nederland het licht zagen (paragraaf 1). Vervolgens presenteren we een werkdefinitie van het hogere. We geven kort aan welke implicaties onze definitie heeft en bepalen de status van ons onderzoeksobject (paragraaf 2). Die status roept als vanzelf het thema van de transcendentale orde op. Om dat uit te leggen gaan we een flink eind in de geschiedenis terug. We staan stil bij de zogenaamde axiale tijd, een periode in de geschiedenis die omstreeks 500 voor onze jaartelling begon en die alle wereldgodsdiensten beïnvloed heeft. Beslissend was vooral dat er onderscheid tussen een transcendentale en een immanente orde ontstond, waarbij religieuze en morele beginselen in de transcendentale orde gelokaliseerd werden (paragraaf 3). Vervolgens komen we te spreken over onze methodologie. Men kan de analyse van het hogere namelijk op meerdere niveaus inzetten. Men kan kiezen voor een zeer abstract niveau, waarbij het om algemene beginselen van menselijke beschaving gaat, maar ook voor een zeer specifiek niveau, waarbij men onderzoekt welke waarden, idealen en normatieve beginselen in het alledaagse leven een rol spelen. Onze voorkeur gaat naar dit laatste uit. Dat heeft uiteraard gevolgen voor de bronnen die in dit onderzoek gebruikt worden. We geven daarvan een beknopte schets en omschrijven welke onderzoeksmethoden we hebben ingezet (paragraaf 4). In het verlengde daar-

van bespreken wij de opzet van ons boek, waarbij tevens blijkt welke vragen in welke onderdelen aan bod komen (paragraaf 5). We sluiten af met een beschouwing over de lezers die we met deze publicatie op het oog hebben. Het wordt duidelijk dat we weliswaar wetenschappelijk te werk gaan maar dat onze bevindingen ook in normatief en politiek opzicht betekenis hebben (paragraaf 6).

1 Teken van mentale omwenteling

Bezien vanuit de huidige problemen en debatten ademt het intellectuele landschap in de laatste decennia van de vorige eeuw een welhaast paradijselijke rust. Er leek een brede consensus te bestaan over de vraag welke onderwerpen niet langer relevant waren. Voorbij was in elk geval de obsessie met nationale politiek, die in het verleden zo'n verwoestende uitwerking had gehad. We leefden in een globaliserende wereld waar grenzen steeds minder relevant werden. Voorbij waren ook de illusies over maakbaarheid en het streven om de samenleving via overheidsbeleid te verbeteren. Iedereen pleitte voor marktwerking, niet alleen bij de productie van woningen of koelkasten maar ook als het ging om telefoonverkeer, openbaar vervoer, gezondheidszorg en andere onderdelen van de publieke sector. Voorbij waren ten slotte de grote verhalen die het politieke en morele denken in het verleden hadden bepaald.¹ We begrepen dat waarden relatief waren, dat identiteiten door elkaar liepen en dat filosofische waarheden op talige constructies neerkwamen. Het is tegen die achtergrond niet vreemd dat religieuze of morele beginselen vóór het jaar 2000 in Nederland zelden tot onderwerp van publiek debat werden.

Hoe anders staat het intellectuele landschap er anno 2011 voor! Het lijkt wel alsof de zojuist genoemde consensus geheel en al in rook is opgegaan. Dat is slechts ten dele te verklaren uit de aanslagen die zich tien jaar geleden in Amerika voordeden. Er treden ook motieven en problemen aan het licht die al veel langer sluimerden. In de publieke sfeer maakt zich een vorm van nationalisme breed die niemand heeft voorzien. Dat heeft niet enkel de politieke elite in het nauw gebracht. Ook intellectuelen denken op een nieuwe manier na over de betekenis van nationale identiteit en globalisering. We zuchten onder het dramatische effect van de economische crisis die in 2008 begon en waar we nog midden in zitten. De economen, die zich graag lieten voorstaan op het exacte karakter van hun wetenschap, zagen deze ramp niet aankomen. Zij overdenken opnieuw de axioma's van hun discipline. En er is, *last but not least*, een eind gekomen aan de blijmoedige relativering van normatieve beginselen. Als het gaat om de openbare ruimte, om de samenleving die wij met elkaar vormen of de manier waarop we elkaar bejegenen, is er in Nederland veel onbehagen merkbaar. We hebben weer behoefte aan een Groot Verhaal en aan mensen die moreel leiderschap tonen. Het maakt begrijpelijk waarom steeds meer intellectuelen

belangstelling aan de dag leggen voor religieuze, morele en geestelijke beginselen. We noemen enkele publicaties waaruit dat blijkt.

Het was de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) die in 2006 een eerste signaal uitzond. Onder de titel *Geloven in het publieke domein* publiceerde men een forse bundel met theoretische beschouwingen en empirische bevindingen, waaraan meer dan twintig auteurs bijdroegen. Volgens de samenstellers diende zich sinds het begin van de eenentwintigste eeuw een opmerkelijke ‘terugkeer’ van de religie aan. Toch lieten de verschillende bijdragen geen eensluidende conclusies toe; sommige bestreden zelfs het idee dat er een terugkeer gaande was. Wel werd duidelijk dat het religieuze leven aan een transformatie onderhevig was en dat dit proces ook het publieke leven raakte. Bij wijze van samenvatting schreef de redactie het volgende: ‘In het licht van het bovenstaande blijkt dat er reden is de vraag te stellen of met een verwijzing naar de scheiding van kerk en staat wel het laatste woord over de mogelijke verhouding tussen religie en publiek domein kan worden gezegd.’² Die behoedzame opstelling kon niet verhinderen dat het rapport verontruste reacties losmaakte. Toch was de WRR zeker niet de enige partij die een nieuwe stemming voelde aankomen. Krap een jaar later bracht de journalist Koert van der Velde, werkzaam bij het dagblad *Trouw*, een boek over *Religieuze belevenissen* uit. Hij sprak met 107 Nederlanders over de manier waarop God door hen ervaren wordt. Het werd een heterogene reeks gesprekken, waaraan zowel predikanten als hoogleraren, verpleegkundigen en managers deelnamen. Velen van hen beschreven hun ontmoeting met het goddelijke als een plotselinge ervaring, waardoor ze enerzijds uit hun evenwicht raakten en anderzijds meer levensmoed kregen.³ Als laatste noemen we het in 2011 gepubliceerde boek *Zwevende gelovigen* van Joep de Hart. Deze auteur, die als onderzoeker bij het Sociaal en Cultureel Planbureau al vele jaren over dit onderwerp schrijft, neemt afstand van het gangbare idee dat Nederland een sterk geseculariseerde samenleving is en brengt een grote rijkdom aan religieuze verschijnselen in beeld. Veel Nederlanders laten de oude spirituele bronnen voor wat ze zijn en zoeken nieuwe vormen van inspiratie op. Er lijkt zelfs sprake van een groeiende dorst, zo lezen wij.⁴

Nu kan men uit deze boeken niet meteen afleiden dat Nederlandse intellectuelen weer een grote belangstelling hebben voor religie en andere vormen van geestelijke cultuur. Maar deze publicaties staan niet op zichzelf. Dat blijkt uit tal van studies die de afgelopen jaren in het buitenland zijn verschenen en die allemaal de betekenis van morele of religieuze beginselen benadrukken. Sommige auteurs zijn op het gebied van de politieke filosofie werkzaam. Dat geldt bijvoorbeeld voor Susan Neiman, die in 2008 een boek over *Morele helderheid* uitbracht. Zij schrijft te zijn wakker geschud door de Amerikaanse presidentsverkiezingen van 2004, toen bleek dat een groot deel van het electoraat in de Verenigde Staten op morele gronden voor de Republikeinse partij stemde. De progressieve krachten bleken niet langer in staat

tot het vertellen van een moreel verhaal. Zelf gaat ze uitgebreid in op de geschiedenis van het filosofisch denken om te laten zien dat morele vragen van alle tijden zijn en dat het daarbij niet om academische maar om existentiële zaken gaat. Overigens kent ze daarbij slechts een bescheiden plaats toe aan de religie. Volgens haar kent de mens morele aandriften die wel in religieuze tradities doorklinken maar daar niet uit voortkomen.⁵ Neiman werd bijgevallen door Michael Sandel, die een jaar later een boek over *Rechtvaardigheid* publiceerde. Deze auteur schrijft eveneens dat Democraten zich niet over morele kwesties wilden uitlaten. Ze kozen in toenemende mate voor een levensbeschouwelijke neutraliteit. Het liberale denken over rechtvaardigheid stelt beginselen als gelijkwaardigheid en keuzevrijheid van burgers voorop. Dat komt volgens Sandel op een onhoudbare positie neer. In het debat over de vraag hoe je een rechtvaardige samenleving moet inrichten, zullen eigen denkbeelden en voorkeuren over het goede leven altijd doorspelen.⁶ Dezelfde opvatting vinden we bij Philip Blond, een Britse filosoof die in 2009 de aandacht op zich vestigde met zijn pleidooi voor een nieuwe politieke benadering. Hij pleit in *Red Tory* hartstochtelijk voor een moderne deugdzaamheid. Alleen op die manier kan men tegenwicht bieden aan de Markt en de Staat, twee destructieve krachten die het publieke leven in hun greep hebben. Daarbij zou vooral een herwaardering van liefdadigheid en naastenliefde nodig zijn.⁷

Er zijn ook auteurs die bij hun onderzoek naar geestelijke waarden of beginselen meer afstand tot het politieke debat houden. We noemen enkele wetenschappers die empirisch onderzoek hebben verricht. Neem bijvoorbeeld Jonathan Haidt, van wie in 2006 *The Happiness Hypothesis* verscheen. Hij maakt duidelijk dat we het menselijk bestaan niet met het sociale leven mogen vereenzelvigen. Er dringt zich onvermijdelijk een 'verticale' dimensie op, die over zaken als het spirituele, het heilige of het goddelijke gaat. Om dat aan te tonen maakt Haidt niet alleen gebruik van moderne menswetenschappelijke inzichten maar ook van noties die in oude tradities zoals het hindoeïsme ontwikkeld zijn.⁸ Twee jaar later publiceerde de Duitse socioloog Ulrich Beck een boek waarin hij beschrijft hoe er in het Westen nieuwe vormen van spiritualiteit ontstaan. Ofschoon *Der eigene Gott* van een zeker politiek engagement getuigt, gaat het in de eerste plaats om een wetenschappelijk onderzoek naar de wijze waarop tendensen als globalisering en individualisering de omgang met het goddelijke beïnvloeden. Beck keert zich tegen het reductionisme dat veel sociologen eigen is en dat hen ongevoelig maakt voor de eigen aard van religieuze verschijnselen. Zelf wil hij de diepgang en de werking van die verschijnselen serieus nemen, ook al is hij zich bewust van het feit dat daar bepaalde risico's uit voortvloeien.⁹ Ten slotte noemen we *American Grace*, een omvangrijke studie uit 2010 van Robert Putnam en David Campbell naar de rol van religieuze verschillen. Zij tonen aan dat de Verenigde Staten de afgelopen decennia een dubbele ontwikkeling hebben doorgemaakt. Enerzijds nam de polarisatie toe, in die zin dat het verschil tussen

ongelovigen en mensen met een sterk geloof steeds groter werd. Anderzijds blijven de vs zich onderscheiden door een hoge mate van verdraagzaamheid. Een van de verklaringen voor deze opmerkelijke situatie is volgens de auteurs het grote aantal gemengde huwelijken.¹⁰

Zo blijkt dat religieuze denkbeelden, morele waarden en geestelijke beginselen in de sociale wetenschappen weer volop aan de orde zijn. Er zijn uiteraard vakgebieden waar die belangstelling nooit verdwenen is. Theologen, filosofen en godsdienstsociologen houden zich beroepshalve bezig met het hogere. Opvallend is echter dat sommigen van hen inmiddels een breed publiek hebben. Dat geldt bijvoorbeeld voor een theologe als Karen Armstrong, die al geruime tijd over de geschiedenis van grote wereldgodsdiensten publiceert. In haar boek *De grote transformatie* uit 2005 betoogt zij onder meer dat het hindoeïsme, het boeddhisme, het confucianisme, het jodendom, het christendom en de islam een aantal waarden met elkaar gemeen hebben. Ofschoon zij elk een eigen taal spreken en een andere filosofie ontwikkelden, komt het in de praktijk steeds aan op zaken als mededogen, compassie, barmhartigheid of naastenliefde.¹¹ Een andere weg heeft de filosoof Charles Taylor afgelegd. Hij schreef een aantal monumentale werken waarin hij de betekenis en wordingsgeschiedenis van het moderne humanisme analyseert. Daarbij stelt hij onder meer de vraag waarom elk moreel en spiritueel streven rond het jaar 1500 onvermijdelijk naar God verwees, terwijl dat rond het jaar 2000 nagenoeg onmogelijk geworden is. Met boeken als *Een seculiere tijd* uit 2007 of het oudere *Bronnen van het zelf* weet Taylor een nieuw licht op hedendaagse vormen van engagement te werpen.¹² Deze auteurs zijn niet de enigen die via de geschiedenis een antwoord zoeken op de vraag hoe wij het geestelijk leven van onze tijd moeten opvatten. Dat gebeurt ook in *Een geschiedenis van onze goden* uit 2008, waarin Frédéric Lenoir betoogt dat we een soort omkering van de religieuze geschiedenis meemaken. Terwijl de monotheïstische tradities eeuwenlang een zekere rationalisering en formalisering van het religieuze leven nastreefden, zien we momenteel een fascinatie voor de irrationele, gevoelsmatige en zelfs lichamelijke kanten van religieuze beleving.¹³

Tot slotte valt op dat de belangstelling voor morele waarden óók aan het groeien is op vakgebieden die van oudsher in het teken van een filosofisch materialisme staan. Er wordt de laatste jaren in de meest onverwachte contexten over ‘empathie’ gepubliceerd. Bijvoorbeeld in de biologie, waar een onderzoeker als Frans de Waal laat zien dat vormen van altruïsme en sociaal gedrag niet zijn voorbehouden aan de menselijke soort. Ze komen ook voor bij andere diersoorten. Hij is zelfs van mening dat ons vermogen tot moreel handelen een evolutionaire basis heeft. Het is geen toeval dat zijn meest recente boek *Een tijd voor empathie* als titel heeft en dat het blijkens de ondertitel gaat over de vraag wat de natuur ons over een betere samenleving leert.¹⁴ Iets vergelijkbaars zien we op het vakgebied van de neurologie. Neem een boek als *Het spiegelande brein* (2008) van de Amerikaanse neurowetenschapper

Marco Iacoboni. We lezen daarin over het functioneren van spiegelneuronen en de manier waarop zij de menselijke interactie beïnvloeden. Daaruit blijkt dat we veel sterker op elkaar betrokken zijn dan het liberale mensbeeld suggereert. We nemen onmiddellijk waar wat iemand anders bedoelt of voelt. Met andere woorden: menselijke kwaliteiten als sympathie, medelijden, empathie of mededogen gaan niet terug op religieuze of filosofische tradities maar op het functioneren van ons brein.¹⁵ Sommige auteurs proberen deze inzichten uit de neurologie, de levenswetenschappen en de cognitiewetenschappen van een synthese te voorzien. Met zijn in 2009 gepubliceerde boek *The Empathic Civilization* wil Jeremy Rifkin afscheid nemen van de traditie waarin mensen worden voorgesteld als wezens die zich van nature materialistisch, agressief en egoïstisch opstellen. We zijn volgens hem op weg naar een nieuw tijdperk dat in het teken van de Empathie en niet langer in het teken van de Rede staat. Het voortbestaan van de menselijke beschaving zal afhangen van de vraag of we in staat zijn om een wereldwijde vorm van mededogen te ontwikkelen.¹⁶

Tot deze korte rondgang door het intellectuele landschap moeten we ons beperken. Men hoeft in een willekeurige boekwinkel maar één blik te slaan op het enorme aanbod bij de afdeling religie, filosofie, meditatie of esoterie om te beseffen dat de aandacht voor het hogere buiten de wetenschap nog veel groter is.¹⁷ Wij wilden wijzen op het feit dat er vandaag de dag tal van wetenschappers zijn die vragen over geestelijk leven serieus nemen. Op grond daarvan stelden we in 2007 voor om een eigen onderzoek naar de Lage Landen en het hogere te doen.

2 Werkdefinitie van het hogere

We beseffen dat ‘het hogere’ een vage term is. Het is een verzamelnaam waarmee we verschillende zaken bij elkaar brengen. Ze verwijst niet enkel naar religieuze denkbeelden en ervaringen, maar ook naar morele idealen, culturele waarden en filosofische beginselen. Het voornaamste risico van een onderzoek als het onze is dan ook dat men niet verder komt dan een verzameling van heterogene inzichten. Om dat tegen te gaan stelden we reeds bij de start van ons project een werkdefinitie op. We kozen voor een pragmatische benadering door te beginnen met een formele omschrijving van het hogere, om deze vervolgens aan de hand van empirisch onderzoek bij te stellen en uit te werken. Dat maakte uiteraard de nodige discussie los, die echter in de volgende omschrijving uitmondde:

Het hogere is de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet en waardoor ik mij geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen.

Hoewel de volle betekenis van deze formule pas in het derde deel van dit boek zal oplichten, kan het geen kwaad om haar van een eerste toelichting te voorzien.¹⁸ De gekozen bewoordingen laten zich als volgt uitleggen.

- 1 *Het hogere is de verbeelding ...* Met deze woorden markeren we de bijzondere status van het hogere. Het is niet iets wat tot de realiteit in gangbare zin behoort. Je kunt het niet aanwijzen of vastpakken zoals je fysieke voorwerpen vastpakt. Het maakt deel uit van een eigen sfeer, die men als de verbeelding of het imaginaire kan aanduiden. We krijgen toegang tot die sfeer door middel van beelden, verhalen, voorstellingen, rituelen, metaforen en dergelijke. Het imaginaire leent zich wel degelijk voor empirisch onderzoek, mits we recht doen aan de specificiteit van het object en dit niet – wat meestal gebeurt – als de uitdrukking of afgeleide van een andere realiteit opvatten.
- 2 *... van een geheel ...* Deze woorden verwijzen naar een omvattend geheel dat mijn individuele belang of leven overstijgt. Inhoudelijk hebben we met uiteenlopende grootheden van doen. Voor de een gaat het om God in religieuze zin, voor de ander om een geheel van maatschappelijke aard. Sommigen denken aan de natuur en weer anderen aan moreel of cultureel bepaalde grootheden. Gemeenschappelijk aan al die inhouden is de ervaring van een omvattende totaliteit, een eenheid die het eigen ik te boven gaat, een samenhang die bestaande verschillen overwint en die we daarom met heil of heling in verband brengen.
- 3 *... waarmee ik mij ...* Deze woorden drukken uit dat het hogere zich aandient op het niveau van individuele ervaringen. Het hogere is er niet op een onpersoonlijke manier, als een grootheid die weliswaar bestaat maar zich nooit in mijn eigen leven manifesteert. Het valt niet samen met al die woorden, concepten of denkbeelden die verwijzen naar een totaliteit waar ik zelf buiten blijf. Het hogere bestaat slechts in de mate waarin het betekenis voor mijzelf heeft, nooit als een geheel dat ik aan anderen kan opleggen.
- 4 *... verbonden weet en ...* Deze woorden geven aan dat mijn relatie met het grotere geheel een bepaalde kwaliteit bezit. Het gaat om een vorm van verbondenheid, betrokkenheid, binding, deelname, uitwisseling, gehechtheid, vertrouwen, verzoening, geborgenheid, toebehoren et cetera. Kenmerkend is bovendien dat ik een duidelijk besef heb van die band, dat hij een bepaalde zekerheid verschaft, dat hij een basis vormt waardoor ik mij gedragen weet zodat ik nieuwe of onbekende zaken aan kan gaan.
- 5 *... waardoor ik mij geroepen voel ...* Met deze woorden wordt bedoeld op het affectieve element. De verbondenheid met het grotere geheel omvat méér dan een cognitief besef, er gaat van het hogere ook een inspiratie uit, het zet tot bepaalde daden aan, het doet een moreel appèl op ons. Het hogere werkt als een stem die roept, het raakt aan de gevoeligheden van ons hart, aan mo-

tieven die we niet altijd op een zakelijke of rationele wijze kunnen uitleggen maar die niettemin hun werk doen.

- 6 ... tot onbaatzuchtig handelen. Uit deze woorden blijkt dat er bepaalde doelen of handelingen zijn die aan de roep van het hogere beantwoorden. Opnieuw geldt dat er inhoudelijk gezien veel diversiteit bestaat. Sommigen stellen het ware voorop, andere streven vooral het goede na en weer anderen zijn aan het schone toegewijd. Er zijn ook doelen die men niet als een vorm van het ware, het goede of het schone kan opvatten. Wat al die handelingen evenwel gemeen hebben is dat ze niet baatzuchtig zijn.

Nu zegt het opstellen van een werkdefinitie nog niets over de vraag welke status we aan ons onderzoekobject toekennen. Die vraag is zowel voor het individuele als voor het collectieve leven van belang. Individueel gaat het met name om de betekenis van beelden bij de persoonlijke ontwikkeling. Voor jonge kinderen zijn beelden van cruciaal belang want daarmee kunnen zij zich op een veilige manier van de moeder of verzorger losmaken. Dat proces van losmaking is niet zonder risico. Al op jonge leeftijd moet het kind een antwoord op deze vraag vinden: houd ik het vertrouwen en de liefde van dierbare personen vast of is de wereld vol met vijanden en moet ik voortdurend op mijn hoede zijn? Het is voor de verdere ontwikkeling van groot belang dat goede ervaringen geïnternaliseerd worden en dat ze sterker dan de negatieve zijn. Er woedt, aldus Nel Jongasma-Tieleman, in het kleine kind als het ware een strijd tussen goed en kwaad, waarbij het van levensbelang is dat het goede overwint. Bij die strijd kan het zogenaamde *transitionele object* veel hulp bieden. Bekende voorbeelden van een dergelijk object zijn een knuffel, een teddybeer of andere voorwerpen die een dubbele natuur hebben. Ze behoren tegelijkertijd tot de alledaagse realiteit en tot de kinderlijke fantasiewereld. Ze vormen aan de ene kant een belichaming van ouderlijke warmte, liefde en andere positieve ervaringen, óók wanneer die ouders feitelijk afwezig zijn. Aan de andere kant zijn ze een gewoon gebruiksvoorwerp waar het kind mee spelen kan en waarover het een zekere zeggenschap bezit, óók wanneer het in een relatief machteloze situatie zit. Het transitionele object behoort dus tot een gebied waar de overlap tussen een subjectieve en een objectieve realiteit ontstaat: het gebied waar de verbeelding huist. Dankzij de verbeelding kan het kind een besef van het ideale vasthouden te midden van een frustrerende realiteit. Juist als belichaming van dat ideaal kan het transitionele object voor het kind een bondgenoot worden in de strijd tussen goed en kwaad.¹⁹

Hoewel dit soort objecten in het volwassen leven niet meer nodig zijn, volgt daaruit niet dat volwassenen zonder verbeelding door het leven gaan. In feite blijft de transitionele sfeer doorwerken, zij het dat ze vooral in symbolische praktijken zoals religie, mythologie, kunst of ritueel tot uiting komt. Men kan het ook anders formuleren en zeggen dat ons bestaan nog altijd in het teken van een verticale ori-

entatie staat. We wezen al op de Amerikaanse psycholoog Jonathan Haidt, die onderscheid maakt tussen het platte vlak van de sociale betrekkingen en de derde dimensie van het goddelijke. Met het platte vlak van de sociale processen is iedereen bekend. Het wordt gevormd door twee assen: enerzijds de interacties die mensen met elkaar aangaan, anderzijds hun interacties met de machthebbers. De sociale wetenschappen gaan er doorgaans van uit dat dit platte vlak de hele realiteit omvat. Het punt is echter dat de menselijke geest, gewild of ongewild, gevoelig is voor een derde as, die vanuit het platte vlak naar boven gaat. Dat is de richting waarin mensen zoeken naar God of het goddelijke. Het gaat Haidt niet om de vraag of God nu wel of niet bestaat, het gaat hem om de erkenning van het feit dat de menselijke geest van huis uit (ook) via deze derde dimensie naar het leven kijkt. Mensen maken een spontaan onderscheid tussen iets wat heilig en iets wat schunnig is, tussen het zuivere en het smerige, tussen hoogstaande en lage beweegredenen, tussen waardige en platvloerse gedragingen. Dat besef wordt niet (of althans niet volledig) aan de sociale realiteit ontleend. Het laat zich evenmin volledig wegdrücken, hoezeer de moderne samenleving daar ook toe neigt. Daarom acht Haidt het zowel zinvol als mogelijk om zich opnieuw te verdiepen in datgene wat de grote geestelijke tradities van Oost en West in de loop der eeuwen aan inzichten geformuleerd hebben.²⁰ Misschien is het zo mogelijk om in alle nuchterheid weer oog te krijgen voor een dimensie die de mensheid gedurende vele eeuwen heeft geïnspireerd en die we – rekening houdend met de realiteiten van het moderne bestaan – tot heil van allen kunnen inzetten.

3 De transcendentale orde

Behalve in ons persoonlijk leven speelt het imaginaire ook in het collectieve leven een voorname rol.²¹ Om dat duidelijk te maken kijken we een fors eind in de geschiedenis terug, en wel naar de periode die men doorgaans als de ‘axiale tijd’ omschrijft. Die tijd ving aan omstreeks het jaar 500 voor onze jaartelling, toen op verschillende plaatsen en onafhankelijk van elkaar een nieuw soort beschaving tot ontplooiing kwam. In het toenmalige Israël zorgden profeten voor een ingrijpende verandering van het geloofsleven. In het klassieke Griekenland wierpen filosofen als Socrates en Plato ongekende vragen op. In China bracht Confucius een eigen levensvisie tot ontwikkeling. In India maakte het hindoeïsme een grote vernieuwing door terwijl even later het boeddhisme opbloeide. Aan het begin van onze jaartelling begon Jezus zijn leer te prediken en een paar eeuwen later sloot het optreden van Mohammed deze periode af.

Ofschoon deze ontwikkelingen op het eerste oog weinig met elkaar gemeen hebben, liepen zij alle op eenzelfde onomkeerbare vernieuwing uit. Ze postuleerden het bestaan van een transcendentale orde van religieuze, filosofische en morele beginselen die de wereldlijke orde te boven gaat. Naar de vorm genomen liepen die

beginselen uiteen. In sommige gevallen ging het om idealen zoals rechtvaardigheid (China, Griekenland), in andere gevallen om goddelijke voorschriften (Israël, islam) en in weer andere gevallen stond een morele habitus voorop (boeddhisme, christendom). Niettemin dringen zich ook bepaalde gelijkenissen op. Opvallend is in elk geval dat al deze tradities een warm pleidooi houden voor zaken als mededogen, naastenliefde, empathie, onderlinge zorg, medemenselijkheid, wederzijds respect en het toepassen van de Gulden Regel.²² Daarmee verwoorden zij de spanning tussen een transcendente orde en een wereldlijke orde, die men tot op heden in het hart van alle wereldgodsdiensten kan aantreffen.

Hoe kwam een dergelijke duurzame spanning tot stand? Volgens de socioloog S.N. Eisenstadt hebben intellectuele elites in dit proces een cruciale rol gespeeld. Het waren de joodse profeten, de Griekse filosofen, de Chinese literati, de hindoeïstische brahmanen, de boeddhistische sanga, de christelijke kerkvaders en de islamitische ulema die de fundamentele spanning tussen een aardse en een transcendentale orde doordacht en geïnstitutionaliseerd hebben. Een belangrijke vraag is uiteraard op welke wijze die spanning in de verschillende systemen tot een oplossing werd gebracht. De zaken extreem vereenvoudigend zou men kunnen zeggen dat er in de geschiedenis drie oplossingen ontwikkeld zijn.²³ De eerste houdt in dat men radicaal kiest voor een leven volgens geestelijke beginselen, met als gevolg dat men zich uit het aardse leven terugtrekt. De tweede oplossing vormt hiervan het tegendeel: men probeert de geestelijke of morele beginselen zoveel mogelijk in het aardse bestaan te verwerkelijken, met als gevolg dat er geen aparte sfeer van goden of andere sacrale grootheden ontstaat. De derde oplossing houdt in dat men zich voortdurend tussen de immanente en de transcendente orde heen en weer beweegt, met als gevolg dat er mengvormen tot stand komen. Eisenstadt meent dat het hierbij niet alleen om theoretische mogelijkheden gaat maar om trajecten die beschavingen in de geschiedenis daadwerkelijk gevolgd hebben.

Het eerste traject dient zich in de geschiedenis van het hindoeïsme en het latere boeddhisme aan. In deze tradities wordt de verlossing of het heil geheel buiten de gangbare realiteit gezocht. Wie zich wil wijden aan hogere beginselen moet zich uit het sociale leven terugtrekken, hetzij letterlijk door zich aan te sluiten bij een gemeenschap die geen wereldlijke taken heeft of aan de rand van de samenleving staat, hetzij geestelijk door zich los te maken van alle belangen en verlangens die het aardse leven kenmerken. In beide gevallen staat de transcendente orde voorop. Er ontwikkelt zich een sfeer van religieuze waarden, praktijken en instellingen die een hoge mate van zelfstandigheid hebben ten opzichte van de sociale en politieke realiteit. Steeds wanneer er spanningen tussen de transcendente en immanente orde optreden, wordt de oplossing op religieus gebied gezocht. Deze weg kent echter ook een prijs, namelijk dat het vermogen om vanuit de religieuze sfeer bepaalde veranderingen aan te brengen in de maatschappelijke realiteit beperkt is. Als er aan

fundamentele verandering gewerkt wordt, dan gebeurt dat op individueel niveau.²⁴ Het is dan ook niet vreemd dat hindoeïsme en boeddhisme de noodzaak en de mogelijkheid van zelfverandering benadrukken. Beide tradities hebben in de loop van hun geschiedenis een grote rijkdom aan religieuze technieken voortgebracht. Een belangrijk punt is dat het gebruik van deze technieken niet aan de politieke of maatschappelijk elite voorbehouden blijft. In beginsel kan elk mens de eigen verlichting nastreven. Het enige wat hij moet doen is een leermeester uitzoeken en langdurig oefenen. Heil of verlossing worden niet zozeer bereikt door het aanbidden van een externe god maar doordat men in de diepten van de eigen ziel afdaalt. Men moet vooral de tirannie van het menselijk ego loslaten. Wie daarin slaagt, wordt niet alleen gelukkiger maar brengt ook compassie voor zijn medemensen op.²⁵

Voor het tweede traject verwijst Eisenstadt naar het klassieke Griekenland en het Chinese keizerrijk. Daar koos men voor de omgekeerde weg, in die zin dat de spanning tussen de transcendentale en de immanente orde juist werd opgelost door aan (een verandering van) het aardse bestaan te werken. Dat is onder meer bij het confucianisme het geval. Volgens Karen Armstrong was Confucius een van de eersten die betoogde dat heiligheid alleen maar te bereiken is door je in te zetten voor anderen. Mensen moeten hun persoonlijke voorkeuren opgeven of in elk geval ondergeschikt maken aan het welzijn van anderen. Vandaar de grote nadruk die deze traditie legt op het sociale handelen. Er zijn weliswaar hoge waarden in het geding, maar ze moeten binnen de bestaande politieke en maatschappelijke orde gerealiseerd worden. Het gevolg is dat de seculiere orde een proces van sacralisering ondergaat. Er zijn geen specifiek religieuze waarden, praktijken of instellingen: alle hogere beginselen moeten binnen het sociale en politieke leven worden waargemaakt. Overigens kent ook deze weg een prijs. Doordat de morele en de politieke orde zo sterk verweven zijn, is er nauwelijks ruimte voor intellectuele kritiek, terwijl de rechten voor het individu doorgaans beperkt blijven. Met betrekking tot dat laatste gaf het klassieke Griekenland een ander beeld te zien. Daar namen intellectuele groepen juist een heel zelfstandige positie in. Ze schrokken niet terug voor kritiek op de politieke klasse uit naam van morele of wijsgerige beginselen. Maar ook voor hen ging het erom dat deze beginselen binnen de sociale orde hun werk deden. Het filosofische debat over rechtvaardigheid was van meet af aan een politieke zaak. En wanneer de goden werden opgevoerd, bijvoorbeeld door tragedieschrijvers als Aeschylus of Sophocles, was dat vooral om de polis te confronteren met sociaal-morele vraagstukken.²⁶

Ten slotte is er het derde traject, waarbij het zwaartepunt niet zozeer bij een van de twee sferen ligt maar bij het streven om tussen beide heen en weer te gaan zonder dat de spanning opgeheven wordt. Dat streven ligt volgens Eisenstadt ten grondslag aan de drie monotheïstische tradities die in het Midden-Oosten ontstonden. Het laat zich duidelijk aanwijzen in het klassieke jodendom, dat enerzijds een

transcendente God erkent en anderzijds maatschappelijk wil handelen. Het vasthouden aan beide ambities bracht een nieuwe dynamiek teweeg, die onder meer in het optreden van de profeten tot uiting kwam. Zij herinnerden het volk Israël en zijn leiders aan de goddelijke Wet maar ze trokken zich niet uit de maatschappelijke realiteit terug (cf. hindoeïsme of boeddhisme) en aanvaardden evenmin dat sociaal-politiek handelen de enige realiteit zou zijn (cf. China of Griekenland). Omdat de leer en het optreden van Jezus voortkwamen uit het jodendom, kan men de vraag stellen hoe deze spanningen in het christendom doorwerken. Eisenstadt beschouwt het christendom als een tweede doorbraak van het jodendom. Het betekent dat er met betrekking tot de transcendentale orde zowel gelijkenissen als verschillen zijn. Een beslissend verschil was dat Jezus door zijn volgelingen als de belichaming van God werd opgevat. Daarmee nam de verbinding tussen de transcendentale en de immanente orde een herkenbare vorm aan.²⁷ Dat zou omstreeks de vierde eeuw uitmonden in het leerstuk over de menswording. Zoals bekend hebben de joden dit idee altijd verworpen maar dat neemt niet weg dat er interessante raakvlakken met hun eigen zienswijze bestaan. Laten we niet vergeten dat er aan het begin van onze jaartelling meerdere rabbijnen waren die het beginsel van de naastenliefde verdedigden. Zo benadrukte Rabbi Hillel dat het niet om de letter van de wet moest gaan maar om de geest ervan. Die geest kwam wat hem betreft op de Gulden Regel neer. Even later zou Rabbi Akiba verkondigen dat de hele Thora zich op het beginsel van de naastenliefde concentreert. We kunnen dus niet zeggen dat Jezus een volstrekt nieuwe moraal uitvond.²⁸

Daarmee is duidelijk dat de grote transformatie die zich in de axiale tijd voltrok, in diverse beschavingen ook diverse gevolgen had. Het maakt voor het feitelijk functioneren van de maatschappelijke orde veel uit op welke wijze de spanning met de transcendentale orde wordt gedacht en hoe zij praktisch vorm krijgt. De in het klassieke China gekozen oplossing leidt tot een proces van geleidelijke aanpassing, dat zich over een grote tijdspanne uitstrekt en (naar onze opvatting althans) niet erg snel verloopt. In samenlevingen die een sterke invloed van het hindoeïsme of boeddhisme hebben ondergaan, wordt het heil niet collectief maar individueel gezocht en dan niet zozeer door maatschappelijke verbetering maar door zich los te maken uit het gangbare bestaan. Het jodendom, het christendom en de islam zoeken – zij het op wisselende wijze – naar de verbinding tussen een transcendentale en een immanente sfeer. Dat brengt, juist doordat die twee sferen incongruent blijven, een specifieke dialectiek op gang, waarbij enerzijds voortdurend conflicten optreden terwijl er anderzijds aan wereldverbetering gewerkt wordt. We komen later nog op de eigenaardigheden van deze dialectiek terug, vooral met betrekking tot de vraag hoe men de veranderingen van de afgelopen halve eeuw zou kunnen opvatten.²⁹ Voorlopig stellen we echter vast dat in al deze beschavingen een hogere orde wordt

voorondersteld. Wat dat betreft lijkt de lange geschiedenis die in de axiale tijd begon allesbehalve voorbij.

4 Bronnen en onderzoeksmethodologie

Om duidelijk te maken welke werkwijze we bij ons onderzoek naar de Lage Landen en het hogere gevolgd hebben, keren we terug naar het alledaagse leven aan het begin van de eenentwintigste eeuw. We stellen niet de vraag welke idealen, waarden of geestelijke beginselen in de geschiedenis van de Europese beschaving een cruciale rol hebben gespeeld.³⁰ We houden ons evenmin bezig met de vraag hoe men vanuit een religieus, moreel of politiek engagement over Cultuur met een grote C moet nadenken. We willen voorkomen dat ons onderzoek naar het hogere zich op filosofische abstracties richt of op beginselen die in Nederland weliswaar erkend maar slechts gedeeltelijk gepraktiseerd worden.

We gaan ons onderzoek naar het hogere zo empirisch en specifiek mogelijk aanpakken. Dit betekent dat we bij het operationaliseren van onze werkdefinitie steeds drie zaken in het oog houden. Ten eerste houden we rekening met *de sector, het domein of de context* waarin het hogere zijn werk doet. We beseffen dat mensen die bijvoorbeeld in de gezondheidszorg, bij de politie of bij een bank werken, bij het realiseren van hun idealen in hoge mate rekening moeten houden met de eisen die de organisatie aan hen stelt. Bovendien moeten we oog hebben voor het feit dat er per domein geheel eigen culturele codes zijn. De regels die een verpleegkundige in het ziekenhuis volgt, zijn bepaald niet identiek met de regels waaraan het personage van de verpleegkundige in een ziekenhuisserie op televisie moet gehoorzamen. Verder is het evident dat kloosterzusters zich op een andere wijze verhouden tot het hogere dan professionals die bij de overheid werken.

Ten tweede zijn we meer op *praktisch handelen* dan op gedachten of meningen gericht. We kijken uiteraard met veel belangstelling naar datgene wat onze respondenten zeggen over hun ervaring met het hogere maar het gaat vooral om datgene wat ze doen. Preciezer gezegd: het gaat met name om de vraag in hoeverre bepaalde idealen, waarden of geestelijke beginselen overeenkomen met datgene wat er feitelijk gebeurt. Het is mooi wanneer een organisatie in haar *mission statement* hoog opgeeft van een waarde als bevlogenheid maar het is nog mooier wanneer medewerkers er in hun dagelijks werk iets van merken. Het is prachtig als burgers zeggen dat ze graag iets over hebben voor natuurbehoud maar het is nog prachtiger als dat in hun gedrag tot uiting komt.

Ten derde zullen we er van meet af aan rekening mee houden dat mensen het hogere zeer *verschillend invullen*. De een denkt aan de eigen spirituele groei, de ander aan het verminderen van hongersnood in Afrika. Nu eens gaat het om ethische beginselen, dan weer om de saamhorigheid bij een *dance party*. Overigens brengt de

formele aard van onze werkdefinitie zowel een voordeel als een nadeel met zich mee. Het nadeel is dat ons project betrekking heeft op sterk uiteenlopende tendensen en verschijnselen. Het voordeel is dat we op meerdere gebieden kunnen laten zien hoe de menselijke verbeelding in zijn werk gaat.

Het niveau waarop wij ons onderzoek naar het hogere aanpakken, bepaalt in hoge mate de keuze van onze bronnen en werkwijzen. Al met al worden er vier soorten bronnen ingezet. Om te beginnen wordt er de nodige *literatuur* gebruikt. Voor een deel is dat wetenschappelijke literatuur over uiteenlopende onderwerpen, bijvoorbeeld over de nog altijd actuele vraag hoe we het proces van secularisering moeten opvatten, of over de niet minder actuele vraag welke status we aan de visuele cultuur en haar beelden moeten toekennen. Maar we gebruiken evengoed historische literatuur (bijvoorbeeld om te beschrijven hoe Nederlanders vroeger met het hogere omgingen) en ook wel autobiografische geschriften (om te peilen hoe het hogere in vroeger tijd ervaren werd). Tot slot gebruiken we een aantal jeugdboeken, niet als bron van wetenschappelijke inzichten maar als een object van onderzoek.

Ten tweede halen we op verschillende plaatsen *kwantitatieve gegevens* aan. Soms gaat het simpelweg om aandelen of aantallen (we gaan bijvoorbeeld na hoeveel procent van de Nederlandse jongeren regelmatig in een jeugdboek leest) maar er zijn eveneens hoofdstukken waarin flink gerekend is. Dit laatste gebeurt vooral in die hoofdstukken waarin we van een dataverzameling gebruik maken. De voornaamste is de *European Values Study* (EVS), een omvangrijke vragenlijst die sinds 1981 in een groot aantal Europese landen wordt afgenomen en die voor ons project van grote waarde is. Zij verschaft ons niet alleen de nodige data over (vele aspecten van) het hogere maar stelt ons ook in staat tot statistische bewerkingen. Bovendien gebruiken we een vragenlijst die speciaal voor dit project ontwikkeld werd. We doelen op de digitale enquête waarvan de uitkomsten in hoofdstuk 8 gepresenteerd worden en die ons een eerste antwoord kan geven op de vraag wat de huidige Nederlanders bij het hogere voor ogen staat.

Ten derde namen we in het kader van dit project vele tientallen *interviews* af. Een flink deel daarvan werd gehouden met professionals die in vier takken van de (semi-) publieke sector werken. We spraken uitvoerig met werknemers bij de politie en de gezondheidszorg maar ook met personen die werken bij de arbodienst en in het bankwezen. Die gesprekken werden opgenomen en vervolgens volledig uitgewerkt. Deze transcripties, die alles bij elkaar vele honderden bladzijden beslaan, vormden het basismateriaal voor de analyses waarvan men het resultaat vindt in de hoofdstukken 11 en 12. Er zijn ook andere interviews afgenomen. Het gaat om langdurige gesprekken met personen die elk een intensieve ervaring met het hogere opdeden. De inzichten uit die gesprekken hebben hun weg gevonden in ons boek, maar voor een echt portret van de betrokkenen was onvoldoende plaats. Gelukkig kan een deel

van die portretten wel in de populaire versie van ons onderzoek gepubliceerd worden.³¹

Ten vierde zijn er *beelden en beeldreeksen* onderzocht. Zij hebben betrekking op twee soorten tv-series waar Nederland massaal naar kijkt: de politieserie en de ziekenhuisserie. Een van de redenen om dit te doen is dat het veelal ontbreekt aan een serieuze analyse van de manier waarop beelden werken. Veel onderzoekers stellen zich tevreden met een analyse van het verhaal, die eventueel met een plaatje wordt geïllustreerd. De specifiek imaginaire kanten van de serie worden zelden onderzocht. Dat is in het algemeen al een gemis, maar zeker wanneer men onderzoek naar het hogere wil doen. In elk geval willen wij het aspect van de verbeelding volkomen serieus nemen. Een andere reden om aandacht te besteden aan tv-series is dat zij, net als de genoemde jeugdboeken, zich mogen verheugen in de belangstelling van een breed publiek. Wie meent dat het hogere inderdaad ook op dat niveau zijn werk doet, moet doorgronden waar die belangstelling op berust.

Al met al vormde onze zoektocht naar de Lage Landen en het hogere een spannend avontuur. Niet alleen omdat het over een boeiend onderwerp gaat maar ook omdat er tijdens deze zoektocht de nodige spanningen optraden. Om dat toe te lichten nog een enkel woord over de manier waarop ons project zich de afgelopen drie jaar ontwikkelde. Nadat in de zomer van 2008 het groene licht voor ons project gegeven was, gingen we in november van dat jaar van start. Er werden zes postdoctorale onderzoekers aangesteld, die elk een of meer deelstudies ter hand namen. Verder leverden vijf hoogleraren aan de Universiteit van Tilburg hun bijdrage. Samen vormden deze onderzoekers een werkgroep die elke twee maanden vergaderde, bijvoorbeeld om te bepalen hoe de verschillende deelstudies werden opgezet, maar ook om over de uitkomsten in debat te gaan. Zonder de gedachtenwisseling in deze werkgroep hadden we nooit een nieuwe visie op het hogere in de Lage Landen kunnen ontwikkelen. Deze mededeling is geen formaliteit: ze raakt de kern van ons probleem. Opvattingen over het hogere roepen namelijk per definitie verschil van mening op en er is alleen vooruitgang mogelijk als die verschillen uitgesproken en doordacht worden. Dat is dan ook de boodschap in ons laatste hoofdstuk, waar we voor een heropening van het civiele debat pleiten.

In elk geval was het voeren van een dergelijk debat voor onszelf productief. Het spreekt voor zich dat zoiets de nodige inspanning vereist, al was het maar omdat in genoemde werkgroep verschillende wetenschappelijke disciplines bij elkaar kwamen. In totaal leverden drie sociologen, twee theologen, twee bestuurskundigen, twee cultuurwetenschappers, een politicoloog, een psycholoog, een historicus en een filosoof een bijdrage. Los van het verschil in discipline hadden we met diverse bronnen en onderzoekstechnieken van doen. Omwille van de leesbaarheid zullen we in de nu volgende hoofdstukken maar zelden ingaan op de problemen die hieruit

voortvloeden. Lezers die meer precies willen weten welke werkwijze wij gevolgd hebben, vinden aan het slot van dit boek een methodologische verantwoording.

5 Vraagstelling en leeswijzer

Onze studie heeft – zoals gezegd – betrekking op de vraag welke betekenis we in het moderne Nederland aan geestelijke beginselen kunnen toekennen. Een wetenschappelijke werkwijze vergt echter dat we dit algemene probleem op een aantal onderzoekbare vragen toespitsen. Dat zullen we vooral doen in de hoofdstukken 5 tot en met 12, waarin verschillende facetten van het hogere empirisch worden onderzocht. Voorafgaand aan deze hoofdstukken schetsen we in het eerste deel het bredere kader van ons project.

Daartoe gaan we om te beginnen in op het wetenschappelijke debat over secularisatie. De behandeling daarvan is onvermijdelijk omdat het hogere nog altijd met het religieuze leven wordt geassocieerd. In de sociale wetenschappen is lange tijd gedacht dat religie wel zou afsterven naarmate de moderne samenleving tot ontplooiing komt. Toch moeten we die gedachte van de nodige vraagtekens voorzien. Het klopt dat de belangstelling voor kerken in West-Europa de afgelopen halve eeuw verminderde maar er zijn evengoed moderne samenlevingen die het omgekeerde laten zien. Behalve empirische kan men ook theoretische bezwaren tegen de secularisatiethese inbrengen. Dat zal allemaal in hoofdstuk 2 aan bod komen, waarmee tevens het *theoretisch kader* van onze eigen onderneming zichtbaar wordt. Vervolgens gaan we met enkele grove halen in op de *voorgeschiedenis* van de door ons bestudeerde verschijnselen. Hoofdstuk 3 biedt een beknopt overzicht van de evolutie die het hogere sinds de Middeleeuwen in ons land doormaakte. We beschrijven hoe de kring van onbaatzuchtig handelen langzaam maar zeker ruimer werd en hoe de conceptie van het overstijgende geheel veranderde. We pretenderen niet dat we de lezer een voldragen cultuurhistorische beschouwing aanreiken, we zijn tevreden als men beseft welke lijnen aan onze problematiek voorafgingen. Aan dit temporele kader voegen we in hoofdstuk 4 een *ruimtelijk kader* toe. We geven aan wat een vergelijking van Nederland met andere Europese landen leert. Hieruit blijkt dat ons land weliswaar een proces van secularisatie heeft ondergaan, maar dat dit geen verval van geestelijke beginselen tot gevolg heeft gehad. Er zijn zelfs meerdere aspecten van het hogere waarop Nederland juist heel goed scoort. Voor cultuurpessimistische geluiden bestaat dan ook weinig aanleiding.

Binnen het aldus geschetste kader gaan we in het tweede deel van ons boek over tot empirisch onderzoek. Het betekent dat we onze studie op meer specifieke vragen toespitsen. Een eerste vraag betreft de manier waarop de omgang met het hogere zich in Nederland ontwikkeld heeft. Het gaat dus om geschiedenis. We hanteren

een *historisch perspectief* omdat we het hogere niet als een tijdloos fenomeen willen behandelen. In feite maakt het in de loop van de twintigste eeuw een aantal interessante veranderingen door die maar zeer ten dele als een vorm van secularisatie te begrijpen zijn. Bovendien zou het naïef zijn om te denken dat er alleen maar iets verdwijnt. Terwijl nieuwe vormen zich ontwikkelen blijven heel wat oude vormen van het hogere gewoon bestaan. We stellen twee subvragen centraal. Ten eerste: hoe lieten Nederlanders in de loop van de twintigste eeuw op een publieke wijze zien dat ze hoge waarden of idealen aanhingen? Ten tweede: welke veranderingen deden zich vanaf de Tweede Wereldoorlog voor in de meer persoonlijke ervaring met het hogere? Op beide vlakken stellen wij een verschuiving vast waarbij de klassieke, door kerk en theologie bepaalde conceptie van het hogere langzaam maar zeker plaats maakt voor een andere. Er komt meer belangstelling voor waarden van sociale of zelfs van vitale aard terwijl het gewicht van de traditionele sacrale waarden minder wordt. Aan deze kwesties is hoofdstuk 5 gewijd. Daarnaast nemen we in hoofdstuk 6 een korte beschouwing over de ontwikkelingshulp op. De vraag is daar in hoeverre het denken over ontwikkelingssamenwerking een spiegel vormt van de manier waarop Nederlanders met het hogere omspringen en welke veranderingen daarin optreden.

Bij de tweede onderzoeksvraag hanteren we vooral een *sociologisch perspectief*. We willen onder meer weten welke invloed het proces van modernisering heeft. Houdt dit in dat mensen hoge idealen loslaten of brengt het belangstelling voor een ander soort idealen met zich mee? Met hoofdstuk 7 brengen we de Nederlandse situatie in kaart. We komen ook te spreken over de invloed die het veranderen van waarden heeft op bepaalde aspecten van het sociale leven, bijvoorbeeld op de manier waarop Nederlanders tegen hun werk aankijken of op de mate waarin ze bereid zijn om vrijwilligerswerk te doen. We staan stil bij het opmerkelijke feit dat de acceptatie van afwijkend gedrag in de private sfeer steeds ruimer wordt terwijl de acceptatie van afwijkende gedragingen in het openbare leven erodeert. Dat zijn verschijnselen die men op het eerste oog misschien niet in verband brengt met het hogere maar uit onze analyse blijkt dat er wel degelijk een samenhang bestaat. Het sociologisch perspectief komt eveneens aan bod in hoofdstuk 8, waar het om de burgers zelf gaat. We hebben hun gevraagd om enkele uitspraken over het hogere te doen en gaan na hoe die uitspraken zich laten ordenen. Een en ander leidt tot een nieuwe segmentatie van de Nederlandse bevolking, waarbij kenmerken op het gebied van levensstijl een grote rol spelen. Dat is van belang omdat de verklaringskracht van sociale klassen in traditionele zin (gebaseerd op economische kenmerken) geringer wordt. In feite worden andere scheidslijnen (gebaseerd op culturele kenmerken) belangrijker.³² Omdat in deze beide hoofdstukken met statistische analyses gewerkt wordt, kan de lezer die daar geen belangstelling voor heeft zich tot de conclusies beperken.

Een volgend blok is aan het *culturele perspectief* gewijd. Is het hogere ook aan de orde in culturele producten die door een breed publiek gewaardeerd worden? En ge-

steld dat dit zo is, hoe moeten wij de werking van het hogere dan voorstellen? In deze vragen schuilt een polemisch element. Menigeen is ervan overtuigd dat het hogere vooral in het Concertgebouw, het Stedelijk Museum en andere tempels van hoge kunst te vinden is. Wij zeggen niet dat het daar afwezig is. Maar het is uitdagender om te zoeken naar de werking van het hogere in vormen van cultuur waarop vaak neergekeken wordt. Met andere woorden: wij nemen afscheid van het traditionele onderscheid waarbij elitecultuur en massacultuur tegen elkaar uitgespeeld worden. Zelf denken wij dat het op beide niveaus vooral om kwaliteit zou moeten gaan. Het spreekt niet voor zich dat cultuurproducten voor de maatschappelijke bovenlaag altijd aan de hoogste kwaliteitsnormen voldoen.³³ Tegelijkertijd komt het regelmatig voor dat cultuurproducten voor een breed publiek uitstekend in elkaar zitten. Het is met name deze laatste categorie die onze interesse heeft. We beperken ons tot twee vormen van populaire cultuur. In hoofdstuk 9 gaan we na welke rol het hogere speelt in zogenaamde *fantasy* voor jongeren. Met hoofdstuk 10 doen we hetzelfde voor twee soorten tv-series die door vele volwassen Nederlanders gevolgd worden: ziekenhuisseries en politseries. Beide hoofdstukken gaan uitdrukkelijk in op het functioneren van de menselijke verbeelding. Ze laten zien dat de spanning tussen sociale, morele of professionele idealen enerzijds en het alledaagse leven anderzijds nog altijd bij ons is.

Het laatste blok houdt zich inderdaad met die alledaagse realiteit bezig. We stellen de vraag op welke manier het hogere vanuit het *professionele perspectief* ervaren wordt. In hoofdstuk 11 komen professionals uit de gezondheidszorg en politie aan het woord. Die keuze ligt voor de hand omdat zowel verpleegkundigen en artsen als politiefunctionarissen hun werk niet zouden kunnen doen als ze geen enkele belangstelling voor idealen en menselijke waarden aan de dag legden. We hebben de respondenten uit beide sectoren dan ook expliciet gevraagd hoe zij tegen het hogere aankijken. Overigens moet men in het oog houden dat veel van die waarden en idealen zijn geïnvesteerd in de routines van de beroepsuitoefening. Het hogere is vaak al aan de orde zodra de politiemans of verpleegkundige 'gewoon' zijn werk doet. Beginselen als rechtvaardigheid of menselijke waardigheid maken volop onderdeel uit van een moderne organisatie. Des te opvallender is het dat veel professionals bij de politie en de gezondheidszorg het gevoel hebben dat ze hun idealen onvoldoende kunnen waarmaken. Deze onvrede (die ook het onderwerp van eerdere publicaties is geweest) komt doorgaans niet uit een vorm van cynisme voort.³⁴ Het is niet de afwezigheid maar juist de aanwezigheid van hogere beginselen die voor moeilijkheden zorgt. In hoofdstuk 12 hanteren we dezelfde probleemstelling, maar nu toegespitst op twee 'hardere' beroepsoorten. We stellen werknemers bij de arbeidsdienst en in het bankwezen de vraag wat geestelijke beginselen voor hen betekenen. Opmerkelijk genoeg treffen we hier minder onvrede aan dan in de (semi-)publieke sector. Minstens zo opmerkelijk is de bevinding dat het hogere een serieus onderwerp is in sectoren

waarvan we al snel denken dat ze volledig door een economische rationaliteit bepaald worden.

In het derde deel van onze studie komen wij tot een aantal conclusies. Sommige daarvan zijn vooral in theoretisch opzicht van belang. Zo zullen we in hoofdstuk 13 stilstaan bij de vraag wat de betekenis van recente ontwikkelingen in wetenschap en maatschappij voor het *moderne mensbeeld* is. Wordt het traditionele beeld van de mens als een rationeel wezen niet bedreigd doordat het alledaagse leven steeds meer in het teken van vitale waarden en behoeften komt te staan? In hoeverre kan men vasthouden aan het belang van geestelijke beginselen nu wetenschappelijk onderzoek steeds meer biologische determinanten van ons gedrag ontdekt? Of moeten we het omgekeerde verdedigen en zeggen dat onze toegenomen belangstelling voor vitaliteit in het verlengde van de christelijke traditie ligt? Het kan geen kwaad om erop te wijzen dat we ons niet voor één van deze zienswijzen uitspreken. Het opwerpen van de juiste vragen is al waardevol genoeg. In hoofdstuk 14 brengen we de empirische resultaten van ons onderzoek bijeen. We beschrijven een viertal vindplaatsen, dat wil zeggen sectoren van de Nederlandse maatschappij waar het hogere zich duidelijk manifesteert. Aan het slot van dat hoofdstuk concluderen we dat de relevantie van de belangstelling voor het hogere in Nederland door de politiek wordt onderschat. Dat vormt tevens de springplank naar hoofdstuk 15, waar we een nieuwe *publieke agenda* met betrekking tot het hogere voorstellen. We achten het zowel mogelijk als wenselijk om in het publieke leven meer aandacht te schenken aan geestelijke beginselen. Verder spreken we ons uit voor een herschikking van de publieke orde, waarbij we pleiten voor een herwaardering van de *civil society*. Ten slotte blikken we in de Appendix op ons intellectuele avontuur terug. Dat stelt ons in staat tot een *verantwoording* van de gevolgde werkwijze, iets waar men in de wetenschappelijke wereld sterk aan hecht maar wat voor de gewone lezer minder boeiend is.

6 Relevantie van het project

Hoewel het ons in de eerste plaats om de presentatie van wetenschappelijke kennis gaat, streven we met dit boek ook iets anders na. We willen een bijdrage leveren aan de publieke meningsvorming in en over Nederland. We ontwikkelen geen Groot Verhaal maar we laten wel zien dat de bouwstenen voor een dergelijk verhaal reeds aanwezig zijn. Door te tonen dat Nederlanders het hogere op diverse wijzen invullen en dat dit in hoge mate bepaalt hoe ze tegen hun private leven, hun professionele leven en het publieke leven aankijken, willen we aan een andere visie op Nederland bijdragen. Een en ander maakt dat er zeker vier groepen lezers zijn die baat hebben bij onze inzichten.

De eerste groep wordt gevormd door wetenschappers die onderzoek doen naar de relatie tussen religie en modernisering. In de sociaal-wetenschappelijke literatuur staat Nederland te boek als een sterk gesecculariseerde maatschappij. Tegen die opvatting zullen wij de nodige argumenten inbrengen. We zullen zowel empirisch als theoretisch laten zien dat het hogere niet verdwijnt maar telkens nieuwe vormen aanneemt. Verder betogen we dat er meer continuïteit tussen oude en nieuwe vormen van religieus engagement bestaat dan veel onderzoekers waarnemen. Zelf zijn we van mening dat een moderne samenleving zich kenmerkt door het feit dat het hogere er *meerdere* betekenissen heeft en dus niet door het feit dat het zijn betekenis *verliest*. Onze bevindingen in dezen zijn met name relevant omdat ze berusten op de combinatie van een kwalitatieve werkwijze (interviews met relevante gesprekspartners) en kwantitatieve analyse (gegevens uit de European Values Study). Het zou wetenschappelijk een mooie uitdaging vormen om de door ons ontwikkelde denkbeelden op internationaal niveau van een nadere toetsing te voorzien. Bijvoorbeeld door uit te zoeken waar de spirituele dynamiek van het huidige Nederland voor staat. Komt zij uit een min of meer toevallige, lokale samenloop van omstandigheden voort of markeert ze het begin van een fase die zich in alle moderne samenlevingen zal aandienen?

Ten tweede denken we aan de vele burgers die zich afvragen hoe het staat met de Nederlandse normen en waarden. Voor hen bevat dit boek goed nieuws. Het bewijst namelijk dat er (nog steeds!) heel wat Nederlanders zijn die deugden als sociale betrokkenheid, gelijkwaardigheid of wederzijds respect van groot belang achten. Tegelijkertijd bestaat er een (toenemende?) groep van burgers die andere accenten legt. Ze stellen bijvoorbeeld hun eigen plezier voorop en willen zo min mogelijk last hebben van anderen. En dan zijn er ook nog burgers die (opnieuw?) klassiek-religieuze idealen omarmen omdat die een heilzaam tegenwicht bieden voor de verwarrende dynamiek van onze moderne tijd. Wat is nu de richting van het grotere geheel? Men kan – bijvoorbeeld op basis van een christelijke of socialistische moraal – wel negatief oordelen over het najagen van genietingen maar inmiddels krijgt het lichamelijke in de moderne samenleving steeds meer betekenis. Onze analyse van het hogere laat ook de omgekeerde gedachte toe. Men kan – uitgaande van een wel begrepen vitaliteit – evengoed de waarde van het traditionele geloof of van sociaal engagement verdedigen. Veel hangt af van de vraag wat men zelf onder het hogere verstaat en welke opvattingen van het hogere elkaar uitsluiten dan wel op elkaar aansluiten. Het is nog geen uitgemaakte zaak hoe het debat hierover zal aflopen. Maar in elk geval kunnen we met ons onderzoek wel een aantal steekhoudende argumenten voor de discussie aanbieden.

Ten derde zijn er degenen die zich afvragen wat de positie van Nederland in de Europese context is. Gedurende lange tijd hadden we de reputatie zeer tolerant te zijn. Sommigen geloofden zelfs dat de Lage Landen door hun diversiteit aan le-

vensstijlen een voorhoede op het continent vormden. Maar de afgelopen tien jaar is er wel het nodige gebeurd. Er vonden twee politieke moorden plaats, het sociale klimaat verhardde en er trad een forse verschuiving naar de rechterzijde van het politieke spectrum op. Buitenlandse waarnemers fronsten hun wenkbrauwen en Nederlandse diplomaten kregen het discrete maar dringende verzoek om op hun standplaatsen uit te leggen wat er in de delta aan de Noordzee gaande was. Die uitleg is niet gemakkelijk, al was het maar omdat de ontwikkelingen van het afgelopen decennium niet te begrijpen zijn vanuit simpele tegenstellingen als rechts versus links of vrijzinnigheid versus krachtig leiderschap. Wat zich aftekent is een nieuwe dynamiek, waarbij elk van de politieke hoofdstromen die van oudsher in Nederland voorkwamen – christendemocratie, sociaaldemocratie en liberalisme – terrein verliest aan een meer radicale variant. Zo werd het CDA door de ChristenUnie uitgedaagd, kreeg de PvdA een geduchte rivaal in de SP en moest de VVD een fors deel van haar electoraat aan de PVV afstaan. Wat is de betekenis van deze verschuivingen? Vormen ze de voorbode van een tijd waarin het gewicht van levensbeschouwelijke denkbeelden of ideologische beginselen voor het openbare leven weer zal toenemen? En welke lessen zou men elders kunnen trekken uit de manier waarop in Nederland over principiële zaken wordt gedebatteerd?

Last but not least zijn onze bevindingen relevant voor allen die zich een beeld van de publieke agenda in de nabije toekomst willen vormen. Wij stellen immers een paradoxale situatie vast. Enerzijds zien we dat hogere waarden, morele idealen en geestelijke beginselen op tal van plaatsen in de maatschappelijke realiteit aanwezig zijn. Anderzijds staan de publieke moraal en de openbare meningsvorming nog altijd in de sleutel van het lagere. In het publieke debat doet men vaak alsof het leven inderdaad slechts op geld, macht of seks berust. Dat lijkt ons een fundamentele misvatting. Hoewel niemand zal ontkennen dat het lagere een onderdeel van de politiek uitmaakt, kan de publieke zaak daartoe nooit gereduceerd worden. Politiek in de ware zins des woord leeft óók van idealen die op een overtuigende manier worden verwoord, van beelden en vergezichten die men van de toekomst heeft en van morele geloofwaardigheid. Diep in hun hart verlangen veel burgers naar politici die een positieve gedaante van het hogere belichamen. Dat de gewone politiek momenteel zoveel onbehagen bij de bevolking oproept, komt mede doordat ze onvoldoende afstand van het publieke nihilisme neemt. Overigens moeten we daarbij wel voor de valkuil van het voluntarisme oppassen. Een krachtige wil om het hogere te dienen is niet genoeg. Die moet berusten op en gevoed worden door een dynamiek die in het hart van de samenleving tot ontplooiing komt. Het is om die reden dat wij in politiek opzicht een herwaardering van de *civil society* voorstellen.

2

Het wetenschappelijk debat

In dit hoofdstuk zetten we uiteen hoe men in de sociale wetenschappen vandaag de dag aankijkt tegen de spanning tussen modernisering en geloofsleven. Daarbij ligt de nadruk op het geloofsleven. Er zijn twee redenen om hier nauwelijks op het begrip modernisering in te gaan. Ten eerste zou een adequate behandeling van dat onderwerp vele bladzijden vergen en de aandacht van de lezer te zeer afleiden van ons eigenlijke onderwerp. Ten tweede hebben we enkele jaren geleden al een aparte publicatie aan het vraagstuk van de moderniteit gewijd.¹ We beperken ons dan ook tot het volgende: modernisering verwijst naar het proces van geleidelijke verandering dat voortkomt uit een aantal breuken die zich in de geschiedenis van het Westen voordeden en dat tot op heden zijn gevolgen heeft. Voorbeelden van dergelijke breuken zijn de wetenschappelijke revolutie (zeventiende eeuw), de democratische revoluties (eind achttiende eeuw), de industriële revolutie (tweede helft negentiende eeuw) en de seksuele revolutie (laatste kwart twintigste eeuw). Het is evident dat dit proces ook gevolgen heeft voor de omgang met het hogere, vooral wanneer die omgang een religieuze vorm aanneemt. Tot in de tweede helft van de vorige eeuw leek zich binnen de sociale wetenschappen een zekere consensus af te tekenen, in die zin dat de meeste onderzoekers ervan uitgingen dat religie met de verdere ontwikkeling van een moderne samenleving wel zou afsterven. Maar vanaf de jaren zestig werd deze these onderwerp van een breed debat en ontstonden er uiteenlopende denkrichtingen. Daarbij kan onderscheid gemaakt worden tussen vier ‘scholen’, die elk een bepaalde theorie verdedigen. In dit hoofdstuk zullen we dan ook enkele vertegenwoordigers van de secularisatietheorie, de substitutietheorie, de privatiseringstheorie en de resistentietheorie aan het woord laten.

1 Intellectuele voorgeschiedenis

Alvorens in te gaan op het huidige sociaal-wetenschappelijke debat, moet er kort iets worden gezegd over de voorgeschiedenis ervan. Want de betrekkingen tussen godsdienst en sociale wetenschap zijn lange tijd ambivalent geweest. Aan de ene kant bogen vrijwel alle grote denkers zich over religieuze verschijnselen. Van Adam Smith

tot Karl Marx, van Auguste Comte tot Émile Durkheim en van Herbert Spencer tot Sigmund Freud liet elke theoreticus zich over de betekenis van godsdienst uit. Aan de andere kant namen deze sociale wetenschappers als kinderen van de Verlichting aan dat godsdienst een vorm van illusie was waarvan de wereld vroeg of laat verlost zou zijn.

Het epicentrum van deze laatste opvatting ligt vermoedelijk in Engeland. Reeds Thomas Hobbes beschouwde het geloof als een vorm van onwetendheid. Hij legt uit dat goden slechts bestaan in de geest van de gelovigen, die niet beseffen dat ze aan hun eigen verbeelding onderhevig zijn. In de loop van de zeventiende eeuw raakten veel Engelse intellectuelen ervan overtuigd dat het christelijk geloof onhoudbaar was. Sommigen voorspelden zelfs dat er ooit een maatschappij zonder geloof zou zijn. De Engelse vrijdenker Thomas Woolston was de eerste die op dit punt een specifieke termijn noemde. Schrijvend aan het begin van de achttiende eeuw voorspelde hij dat het christendom tegen het jaar 1900 niet langer zou bestaan.² En het waren niet alleen de intellectuelen die een zekere scepsis aan de dag legden. Ook onder de gewone bevolking kwam veel atheïsme voor. Volgens de historicus Keith Thomas was twijfel aan een hiernamaals in het vroegmoderne Engeland wijd verbreid. Dat men vasthield aan de hemel of de hel was vooral omdat die voorstellingen een maatschappelijk nut hadden.³ Geen wonder dat Montesquieu bij zijn bezoek aan Engeland in 1731 maar weinig tekenen van godsdienstig leven vond. In plaats daarvan diende zich een militant atheïsme aan, dat onder meer in het werk van David Hume tot uiting kwam.

Zo'n kritische opstelling tegenover godsdienst en geloof duikt in de negentiende eeuw bij intellectuelen uit diverse landen op. Zo schrijft de Duitse filosoof Ludwig Feuerbach in 1841 onder de titel *Das Wesen des Christentums* een boek waarin hij het idee van Hobbes op een eigen wijze formuleert. Naar zijn opvatting brengt de mensheid voortdurend waarden voort die ze vervolgens op God of op goden projecteert. Daarom moeten we religie als een vorm van vervreemding opvatten. Een mensheid die vergeet dat ze de religieuze symboliek zelf produceert, is de gevangene van haar geschiedenis. Ze bevrijdt zich door te beseffen dat religieuze idealen een uitdrukking van haar eigen wezen zijn. Volgens Feuerbach is de waarde van religieuze voorstellingen of idealen daarmee nog niet in het geding. Het gaat erom dat ze niet in een hiernamaals maar in de wereldgeschiedenis en dus hier op aarde gerealiseerd worden.⁴

De consequentie van die gedachte wordt even later door Karl Marx en Friedrich Engels getrokken. Met de publicatie van hun *Communistisch Manifest* in 1848 lanceren zij een programma van maatschappelijke hervorming dat in de daarop volgende eeuw miljoenen lezers zal mobiliseren en inspireren. Ze formuleren een seculiere heilsgeschiedenis waarin het schema van zondeval en verlossing behouden blijft maar waarin die verlossing in de eerste plaats het resultaat van maatschappelijke

processen is. Voor godsdienstige denkbeelden is slechts een bijrol weggelegd: hoewel die de machtelozen soms troost bieden, kunnen zij de maatschappelijke ontwikkeling niet wezenlijk bevorderen. In het werk van Auguste Comte treft men vergelijkbare gedachten aan. Hij schrijft dat de maatschappij haar theologisch stadium aan het verlaten is en voorziet een nieuwe dageraad, waarin niet de godsdienst maar de wetenschap het fundament van morele oordelen zal vormen.⁵ In de daarop volgende decennia zouden steeds meer intellectuelen zich bij deze visie aansluiten. Uiteindelijk blijken alle grote denkers uit de negentiende eeuw ervan overtuigd dat de betekenis van religie en geloof zal afnemen naarmate de industriële samenleving tot ontplooiing komt.

Dat is ook in de twintigste eeuw geruime tijd het dominante idee in de sociale wetenschappen geweest. Toch vindt er een belangrijke vernieuwing plaats: wetenschappers gaan voor het eerst aan theorievorming doen. Bekende voorbeelden daarvan zijn Max Weber en Émile Durkheim. De eerste zet uiteen hoe rationalisering een 'onttovering' van de wereld tot gevolg heeft. Omdat zowel kapitalistische ondernemingen als staatsbureaucratieën in toenemende mate overschakelen op strikt rationele werkwijzen, verliezen religieuze denkbeelden langzaam maar zeker hun betekenis. Volgens Weber heeft de protestantse ethiek met zijn nadruk op plichtsbesef en hard werken bij *het ontstaan* van deze rationele houding een grote rol gespeeld, maar heeft die houding zich later van godsdienstige motieven losgemaakt en werd zij tot een doel op zich. Bijgevolg doen zich in de moderne maatschappij voortdurend processen van rationalisering voor en wordt religie minder relevant.⁶ Ofschoon Émile Durkheim tot een vergelijkbare conclusie komt, is zijn argumentatie een andere. Hij benadrukt dat de moderne maatschappij tot differentiatie leidt. Er komen steeds meer verschillende functies tot ontwikkeling die een eigen specialisme voortbrengen. Handel, onderwijs, bestuur en kunst groeien uit tot specifieke domeinen die nog maar weinig met elkaar gemeen hebben. Bijgevolg zal een van de twee functies die het geloofsleven van oudsher had, namelijk een samenhangend beeld te geven van het geheel, op den duur verloren gaan. De andere functie, namelijk op een rituele wijze vorm geven aan menselijke verbondenheid, blijft volgens Durkheim bestaan.⁷

Beide theorieën bleven tot ver na de Tweede Wereldoorlog de dienst uitmaken. In de jaren zestig waren sociologen als Peter Berger, David Martin en Brian Wilson ervan overtuigd dat processen van rationalisering onontkoombaar in een geseculariseerde samenleving zouden uitmonden. De theorie dat een proces van functionele differentiatie de religieuze instellingen van hun centrale betekenis berooft, vindt men bij onderzoekers als Thomas Luckmann, Karel Dobbelaere en Steve Bruce terug.⁸ Zo leek er rond 1970 onder sociologen een consensus te bestaan die slechts door weinigen weersproken werd.

De zwakte van die consensus was echter dat ze vooral berustte op theoretische overwegingen. Hoewel de betekenis van denkers als Weber en Durkheim voor de sociologie nauwelijks te overschatten is, moet erkend worden dat ze voor hun gegevens afhankelijk waren van anderen. Ze verrichtten geen veldwerk en beschikten evenmin over het soort databestanden dat tegenwoordig gangbaar is. Daardoor bleef de empirische basis van hun theorieën zwak. Dat geldt a fortiori voor auteurs als Marx, Comte, Simmel en Freud, die ondanks het speculatieve karakter van hun denkbeelden een blijvend stempel op de sociale wetenschappen hebben gedrukt. Al deze theoretici gingen ervan uit dat een modernisering van de maatschappij onvermijdelijk de betekenis van het geloofsleven zou aantasten. In feite was de consensus over deze theorie zó groot dat men een kritisch onderzoek naar de houdbaarheid ervan niet nodig vond. Toch is daar alle reden toe, zoals blijkt uit de empirische studies die sinds de jaren zestig van de vorige eeuw het licht zagen. Van de ene kant werden er pogingen gedaan om de secularisatietheorie een meer empirische grondslag te geven; de resultaten waren echter niet bevredigend. De verzamelde gegevens lieten namelijk zien dat het geloof in God en religieuze gebruiken in de meest ontwikkelde maatschappijen bleven voorkomen. Van de andere kant stelde men alternatieve modellen op, zoals de theorie dat er een constante behoefte aan religieuze diensten is en dat variatie naar plaats of tijd door veranderingen in het aanbod te verklaren is.⁹ Sommige onderzoekers beweren zelfs dat de betekenis van het religieuze leven in bepaalde samenlevingen juist groeit wanneer die een proces van modernisering ondergaan.¹⁰ Al met al laat de wetenschappelijke literatuur van dit moment meerdere richtingen zien binnen de sociologie.

Daarbij kan – zoals gezegd – een onderscheid gemaakt worden tussen vier scholen die elk een specifieke these verdedigen. Hieronder komen enkele prominente vertegenwoordigers van die scholen aan bod. Het spreekt voor zich dat dit overzicht verre van volledig is en dat men de genoemde auteurs op een andere manier zou kunnen indelen. Wat we met dit overzicht vooral willen laten zien is dat er zowel overeenkomsten als verschillen tussen deze denkrichtingen bestaan. Daartoe gaan we van een tweetal dichotomieën uit. De eerste heeft betrekking op de vraag of men de mening deelt dat er een proces van secularisatie gaande is. Sommige onderzoekers proberen te bewijzen dat modernisering vroeg of laat het verval van religieuze tradities tot gevolg heeft, terwijl anderen aantonen dat moderniteit en geloofsleven heel goed samengaan. De tweede dichotomie heeft betrekking op de vraag of een auteur al dan niet de privatiseringsthese onderschrijft. Sommige wetenschappers stellen dat religie in de moderne samenleving slechts een private zaak kan zijn en geen rol in het publieke leven speelt. Anderen beweren juist het tegendeel door te stellen dat kerk of geloof in elk geval in een aantal moderne maatschappijen een publieke rol spelen. Combinatie van beide tweedelingen leidt tot het overzicht in schema 2.1. Men kan niet op voorhand uitmaken welk van deze vier concurrerende theorieën het meest

SCHEMA 2.1 Theoretische richtingen en hun samenhang

	Wel privatisering	Geen privatisering
Wel secularisatie	Secularisatietheorie	Substitutietheorie
Geen secularisatie	Privatiseringstheorie	Resistentietheorie

relevant of vruchtbaar is. In zekere zin zijn ze alle vier vruchtbaar omdat ze, eenmaal vertaald in empirisch onderzoek, een grote rijkdom aan specifieke inzichten voortbrengen. Ter illustratie daarvan bespreken we hieronder het werk van enkele interessante auteurs.

2 Secularisatietheorieën

Hoewel de secularisatietheorie vandaag de dag niet langer onomstreden is, zijn er nog steeds meerdere sociologen die haar verdedigen. Daarbij voeren ze, anders dan hun klassieke voorgangers, ook empirische gegevens aan. Tegelijkertijd doen zich binnen deze stroming accentverschillen voor, die niet alleen betrekking hebben op de empirie maar ook op de theorievorming.

Neem bijvoorbeeld de bundel die Steve Bruce en anderen aan het begin van de jaren negentig uitbrachten onder de titel *Religion and Modernization*. Zij beweren niet langer dat het geloof in een moderne samenleving verdwijnt maar wel dat de maatschappelijke betekenis ervan steeds kleiner wordt. Ze erkennen dat veel mensen nog altijd een geloof hebben of naar de kerk gaan maar vatten dat niet op als een weerlegging van de secularisatiethese. Die gaat immers over de maatschappelijke functie van het geloofsleven. In vroeger dagen speelde godsdienst binnen het sociale systeem een cruciale rol, omdat belangrijke functies zoals opvoeding, zingeving of armenzorg eraan gerelateerd waren. Tegenwoordig is het vervullen van die functies een zaak van gespecialiseerde instellingen. Wat dat betreft sluiten de auteurs van deze bundel dus bij de klassieke secularisatiethese aan. Maatschappelijke tendensen zoals sociale differentiatie en toenemende rationalisering zouden met zich mee brengen dat de rol van het geloof steeds marginaler wordt. Door moderne technologie kunnen wij tegenwoordig tal van problemen oplossen waarvoor men vroeger magische middelen inzette.¹¹ Overigens moet de bron van deze ontwikkeling in het Oude Testament worden gezocht. Beslissend was het moment dat de joden over-

gingen tot het geloven in één God, die ze als een radicaal transcendente grootheid opvatten. Vanaf die tijd was het in beginsel mogelijk om de wereld te beschouwen als een immanent domein dat op een rationele manier te onderzoeken is. In die zin gaf het monotheïsme de eerste aanzet tot een rationalisering van de ethiek: het streven om ethiek en theologie te herleiden tot een consistent geheel van denkbeelden, waaruit elke vorm van magisch handelen verdreven is.¹²

Ofschoon Bruce c.s. in grote lijnen aansluiten bij klassiekers als Max Weber, stellen ze een interessante nuancering van de secularisatiethese voor. Ze erkennen dat het proces van modernisering niet altijd op dezelfde manier verloopt. Zo kan met betrekking tot de Europese geschiedenis een onderscheid tussen vijf patronen worden gemaakt. Het eerste deed zich voor in Zuid-Europa, waar het katholieke geloof een hechte verbinding met de nationale elite aanging. Op basis daarvan kon het weerstand bieden aan nieuwe stromingen zoals het liberalisme en het socialisme. Dat leidde tot een maatschappelijke tweedeling, waarbij het klerikale en het antiklerikale kamp tegenover elkaar kwamen te staan. Een tweede patroon trad onder meer in Engeland en Noord-Europa op. Daar deed zich eveneens een botsing voor tussen het oude geloof en nieuwe ideologieën als liberalisme en socialisme, maar dat leidde minder vaak tot vijandschap. Dat kwam vooral omdat het protestantisme hier veelal tot staatskerk geworden was, met als gevolg dat discussies over kerk of geloofsleven niet in conflicten maar in onverschilligheid uitmondde. Een derde patroon vindt men in maatschappijen die door immigranten werden opgebouwd, zoals Canada, Australië, Nieuw-Zeeland en de vs. Deze laten een grote variatie aan kerken zien, die sterk verbonden zijn met het gewone leven van de burgers. Dat is mogelijk omdat ze (anders dan in het oude Europa) géén hechte banden met de staat of een maatschappelijke bovenlaag hebben. Het vierde patroon treft men aan in samenlevingen waar diverse geloofsrichtingen voorkomen zonder dat een daarvan de absolute meerderheid behaalt. Dat geldt onder meer voor Nederland en Zwitserland, waar het geloofsleven sterk verzuild raakte. Verzuiling is een proces waarbij meerdere kerken hun eigen achterban mobiliseren en een samenhangend geheel van instellingen ontwikkelen om de maatschappelijke noden van die achterban te lenigen. In een vijfde patroon ten slotte wordt de culturele identiteit van een samenleving bedreigd, bijvoorbeeld doordat een andere staat op imperialistische wijze vreemde waarden aan de bevolking wil opleggen. In dat geval wordt het geloof een middel om de eigen identiteit te behouden en kunnen er sterke banden tussen bevolking en kerk ontstaan. Dit proces deed zich in landen als Polen en Ierland voor.¹³ Een en ander illustreert dat secularisatie in de feitelijke geschiedenis bepaald geen automatisme is. Veel hangt af van sociaal-politieke variabelen, waarbij het onder meer gaat om de vraag of religie de belangen van een nationale bovenlaag of staat, dan wel die van een bevolking dient.

Dat laatste brengt ons bij de meest serieuze poging om de secularisatietheorie van een adequate vorm te voorzien. We doelen op het boek *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, dat in 2004 door Ronald Inglehart en Pippa Norris werd gepubliceerd. Het is een indrukwekkend bouwwerk, zowel door de theorie die erin ontwikkeld wordt als door de empirische basis die eraan ten grondslag ligt. De uitgangspunten zijn klassiek. De auteurs veronderstellen dat secularisatie op twee manieren tot uiting komt. Enerzijds in een vermindering van het kerkbezoek en andere collectieve gebruiken (zoals door protestanten of katholieken gepraktiseerd), anderzijds in een erosie van gebed, meditatie of andere individuele gebruiken (zoals door moslims of boeddhisten gepraktiseerd). Aldus brengt secularisatie zowel een afnemende betekenis van religie voor het individuele leven met zich mee, als een grotere onverschilligheid voor religieuze waarden in het publieke leven.¹⁴ De grote vraag is in welke varianten dat proces optreedt en hoe de variatie te verklaren is. Daartoe ontwerpen Inglehart en Norris een nieuwe theorie, waarvan de kern op vijf stellingen neerkomt. Het belang van hun werk is dat ze voor elk van die stellingen empirische data aanvoeren, voor het merendeel ontleend aan het *World Values Survey*, een enquête naar de beleving van waarden onder de wereldbevolking die sinds 1980 om de negen jaar gehouden wordt.

Een eerste stelling houdt in dat de betekenis van religieuze waarden in het individuele leven groter is als mensen met een groot aantal onzekerheden geconfronteerd worden. Het gaat daarbij met name om de vraag wat ze in hun eerste levensfase meemaken. Mensen die tijdens hun jeugd grote gevaren of risico's lopen, zullen in hun latere leven vaker religieuze waarden omarmen. Bijgevolg zal de behoefte aan religie afnemen als het aantal zekerheden in het kader van de modernisering groter wordt. Daarmee werpen de auteurs een nieuw licht op het opmerkelijke gegeven dat religie in de vs volop bloeit, terwijl de landen in West-Europa bij een gelijke mate van moderniteit sterk gesecculariseerd blijken. Het grote verschil tussen beide situaties is dat veel West-Europese landen een ontwikkelde verzorgingsstaat kennen. Het feit dat gewone Amerikanen in hun dagelijks leven doorgaans meer risico's lopen dan de bewoners van het Europese vasteland zou kunnen verklaren waarom ze aan een hoog niveau van religieuze participatie vasthouden.¹⁵

Een tweede stelling heeft betrekking op de verschillen die er tussen een agrarische, een industriële en een postindustriële maatschappij bestaan. De voorspelling is dat de betekenis van religie in het leven van individuele mensen geleidelijk afneemt wanneer hun samenleving van het agrarische type via het industriële type naar het postindustriële type evolueert. Daarbij laat zich vermoeden dat de eerste overgang (van een agrarisch naar een industrieel bestaan) een sterker effect heeft dan de tweede overgang (van een industriële naar een diensteneconomie), omdat industrialisatie een aantal fundamentele onzekerheden wegneemt. Het leven in een agrarische maatschappij kenmerkt zich vaak door grote kwetsbaarheid als gevolg

van honger, armoede of slechte medische voorzieningen. Deze onzekerheden geven het religieuze leven een zekere betekenis. Bij een grotere bestaanszekerheid neemt de functie van het geloofsleven af en stellen mensen zich meer relativistisch of zelfs onverschillig op.¹⁶

De derde stelling van Inglehart en Norris heeft betrekking op de samenleving in haar geheel. Ze luidt dat religieuze participatie sterk zal teruglopen wanneer die samenleving een hoog niveau van welvaart en zekerheid bereikt. De auteurs maken gebruik van bekende indicatoren op sociaal-economisch vlak, zoals de Human Development Index, Gini-coëfficiënt en urbanisatiegraad. Verder kijken ze naar de ontwikkeling op cultureel gebied, tot uiting komend in de mate van analfabetisme, het opleidingspeil van de bevolking en de toegang tot massamedia. Van belang zijn eveneens indicatoren op het vlak van de gezondheidszorg, zoals kindersterfte, vaccinatiegraad of dichtheid van het medisch personeel. Er bestaat een significante correlatie tussen religieus gedrag en deze variabelen, die qua grootte varieert tussen 0,40 en 0,74. Dit betekent dat men de aanwezigheid van sacrale dan wel seculiere oriëntaties in een samenleving met een hoge mate van precisie kan voorspellen, zelfs als men verder niets van het land in kwestie weet.¹⁷

De vierde stelling luidt dat de publieke rol van kerken en andere religieuze organisaties in ontwikkelde maatschappijen minder wordt. Deze stelling gaat met name op voor West-Europa en wordt vanuit een toegenomen welvaartspeil verklaard. Het staat vast dat de religieuze participatie in vrijwel alle landen sinds de jaren zestig van de vorige eeuw is gedaald. Daarbij valt op dat de recente afname vooral sterk is in katholieke landen zoals België, Frankrijk, Luxemburg, Spanje en Portugal. In het protestantse deel van Europa was de secularisatie al gestart voordat in 1980 met het verzamelen van gegevens voor de World Values Survey begonnen werd. Deze landen hadden al eerder een lager niveau van religieuze participatie bereikt, met als gevolg dat de teruglopende participatiegraad zich de afgelopen decennia vooral bij de katholieke landen manifesteerde.¹⁸

De vijfde en laatste stelling heeft betrekking op een paradox. Terwijl de rijke ontwikkelde landen steeds minder religieus worden, laat de wereld als geheel juist het omgekeerde zien. Dit verschijnsel vloeit voort uit demografische processen. Inglehart en Norris herinneren eraan dat religieuze tradities van oudsher grote waarde hechten aan gezinsvorming en voortplanting, terwijl ze zaken als abortus of echtscheiding tegengaan. Als gevolg daarvan bereiken de armere landen, waar godsdienstige tradities nog altijd krachtig zijn, een hoger reproductieniveau dan in het Westen gangbaar is. En omdat de meeste nieuwe kinderen ook weer in een religieuze traditie worden opgevoed, gaat het aantal gelovigen op wereldschaal omhoog. Een en ander zorgt ervoor dat de bevolking in arme, gelovige samenlevingen vooralsnog groeit, terwijl die in het rijke, seculiere Westen juist krimpt. De auteurs voorspellen dan ook dat de kloof tussen seculiere en religieuze maatschappijen de

komende decennia zal groeien en dat dit verstrekkende gevolgen zal hebben voor de internationale agenda.¹⁹

Zo slagen Inglehart en Norris erin om belangrijke patronen uit het empirisch materiaal op een elegante wijze te ordenen. Maar hun vijf stellingen bewijzen niet dat er in de moderne samenleving geen ruimte of interesse voor geestelijke cultuur bestaat. Juist doordat de welvaart inmiddels sterk is toegenomen, kunnen mensen hun aandacht op andere dan puur materiële zaken richten. Dat is de these die Ronald Inglehart reeds in eerdere werken verdedigde. Daarin poneerde hij het ontstaan van een postmaterialistische ethiek, waarin de nadruk niet langer op het klassieke arbeidsethos ligt (werken als plicht) en de materiële aspecten van werken (salaris, bestaanszekerheid of arbeidsvoorwaarden) niet zaligmakend zijn. In plaats daarvan hechten postmaterialisten grote betekenis aan immateriële aspecten van werken, zoals het ontwikkelen van initiatief, het ontplooien van je talent of het leveren van een bijdrage aan de maatschappij. Data van de World Values Survey laten zien dat men deze ethiek vooral in de hoog-moderne samenleving vindt, terwijl het oude weberiaanse arbeidsethos in islamitische landen domineert. Burgers van rijke samenlevingen zijn sterk aan hun zelfontplooiing en aan vrije tijd gehecht. Ze hoeven niet zo nodig alle dagen aan het werk te zijn, terwijl dat laatste in agrarische of industriële samenlevingen vaak bitter nodig is. Dit patroon geldt niet alleen op collectief niveau. Ook op het niveau van de individuele werknemer kan men vaststellen dat een hoger inkomen of welvaartspeil een andere hiërarchie van waarden tot gevolg heeft. In dat licht is het niet vreemd dat de burgers van rijke landen op een nieuwe manier over de betekenis van het leven denken. Dat doet zich evengoed voor in landen met een hoge mate van secularisatie.²⁰ Het illustreert dat een meer beperkte rol voor religieuze organisaties niet automatisch tot een platvloers materialisme leidt.

3 Substitutietheorieën

In het werk van de zojuist besproken auteurs worden twee aannamen gecombineerd. Enerzijds stellen ze dat religieuze opvattingen in de moderne samenleving langzaam maar zeker plaats maken voor meer rationele denkbeelden (secularisatie). Anderzijds beweren zij dat de nog bestaande vormen van godsdienst of geloofsleven op zijn hoogst een marginale of private betekenis hebben (privatisering). Men kan echter ook een van deze stellingen verdedigen zonder dat men de andere accepteert. Bijvoorbeeld door te stellen dat de geschiedenis van het Westen inderdaad een verandering van het geloofsleven in seculiere richting bracht, maar dat die verandering juist een grote impact op het publieke leven had. Hieronder bespreken we twee wetenschappers die een dergelijke theorie ontwikkelden. Daarbij zij aangetekend dat het strikt genomen niet om sociologen gaat. De eerste is Eric Voegelin, die zich als politiek filosoof in de relatie tussen totalitarisme en religie heeft verdiept. Zijn werk

is meer reflexief van aard maar raakt wel aan de kern van onze probleemstelling.²¹ De tweede is Benedict Anderson, die als cultureel antropoloog een nieuwe theorie van het nationalisme ontworpen heeft.

De door Voegelin uitgewerkte substitutiethese komt er in de kern op neer dat moderne totalitaire ideologieën, zoals het nationaalsocialisme of het communisme, de gesecculariseerde versie van een religieus wereldbeeld vertegenwoordigen. Terwijl de samenleving vroeger door het geloof in God of in meerdere goden bij elkaar gehouden werd, treedt tijdens de eerste helft van de twintigste eeuw een ander mechanisme in werking. Er komen ideologieën tot ontwikkeling die weliswaar verwijzen naar niet-religieuze actoren, zoals de staat, het volk, de leider, het ras of de partij, maar niettemin volledig als religieuze ideologieën blijven functioneren. De aanhangers van deze ideologieën gaan op religieuze wijze met de genoemde actoren om, in die zin dat ze werkelijk geloven in zaken als de superioriteit van het eigen ras, de overwinning van het proletariaat of de bovenmenselijke natuur van de grote voorganger. Er zijn – zoals Raymond Aron heeft opgemerkt – zeker vier punten waarop religie en totalitaire politiek met elkaar te vergelijken zijn. Ten eerste proberen beide een omvattende interpretatie van de wereld te ontwikkelen. Ten tweede proberen zij betekenis te geven aan de breuken of rampen waar de mensheid door getroffen wordt. Ten derde brengen zij voor hun aanhangers een vorm van gemeenschap of broederschap tot stand. Ten vierde beweren ze dat grote doelen nooit bereikt worden als er geen offer wordt gebracht. Hoewel dergelijke ideologieën zich graag tegen traditionele religies afzetten, zijn ze er in hoge mate schatplichtig aan. Daar ligt ook een belangrijk onderscheid met de gewone politieke dictatuur. Het gaat om veel méér dan onderdrukking met militaire of repressieve middelen. Een totalitaire ideologie eist niet alleen het lichaam maar ook het innerlijk van de onderdanen op.²² Ze stelt zich niet tevreden met passieve aanvaarding of gedwongen instemming maar wil dat aanhangers zich vrijwillig voor haar hoogste waarden inzetten. Veelzeggend is dat het totalitarisme ondanks de omarming van een maatschappelijke of seculiere realiteit in wezen grote minachting voor de wereld heeft. Het wil de aarde aan zijn eigen waarden onderwerpen en vraagt van zijn aanhangers de bereidheid om het meest dierbare op te offeren.²³

Met deze analyse neemt Voegelin bewust afstand van de manier waarop Max Weber de moderniteit zag. In diens visie werd de westerse samenleving door een steeds radicaler afscheid van de betoverde wereld gekenmerkt. Ofschoon Weber op bepaalde plaatsen naar een nieuwe 'godenstrijd' verwijst, doelt hij daarmee vooral op het ontstaan van meerdere domeinen die elk hun eigen waardsfeer ontwikkelen. Hij meent dat het politieke en het religieuze definitief uit elkaar wijken en beschouwt het politieke niet langer als de sfeer waarin diepe religieuze aspiraties tot uitdrukking gebracht worden. Een eventuele 'hertovering' van politieke processen sluit Weber dan ook uit. Voegelin is het met die analyse fundamenteel oneens. Als

men onder secularisatie het geleidelijk verdwijnen van de religieuze dimensie uit de werkelijkheid verstaat, dan vindt er in de moderne samenleving juist géén secularisatie plaats. In die zin is de substitutiethese uitdrukkelijk tegen Webers idee van onttovering gericht. Voegelin stelt dat het religieuze niet zozeer verdwijnt als wel een metamorfose ondergaat, en wel in die zin dat de religieuze impuls zich niet langer op een buitenwereldlijke of bovenwereldlijke instantie richt maar op entiteiten binnen de immanentie van de wereldgeschiedenis. Men kan die beweging op twee manieren aangeven: ofwel door te zeggen dat de immanentie een transcendente status krijgt, ofwel door te zeggen dat de transcendentie een immanente vorm aanneemt. In beide gevallen neemt de religieuze impuls een nieuwe gestalte aan, maar zonder dat ze tot rust komt of verdwijnt.²⁴

In feite herinnert Voegelin eraan dat de politieke sfeer een religieuze kant bezit. De totalitaire staat ging zichzelf als een 'sacrale gemeenschap' opvatten. De goddelijke opdracht werd vervangen door een 'historische opgave'. Het rijk Gods transformeerde in een 'duizendjarig rijk' en in de 'volksgemeenschap' herrees de gemeenschap der gelovigen. Tegelijkertijd bleven de oude verlokking van het kwaad hun werk doen. Zij namen evengoed een politieke en historische gedaante aan. Mede daarom schiet een louter morele verwerping van ideologieën als het nazisme of het communisme fundamenteel tekort. Dan wordt onvoldoende onderkend dat het kwaad als eigenstandige kracht in de geschiedenis aan het werk is. Wie nagaat waarom het totalitarisme zo veel aantrekkingskracht bezit, moet beseffen dat er een zekere bekoring van het kwaad uitgaat en dat het de burgers wel degelijk kan betoveren. Dat is precies wat zich in de eerste helft van de twintigste eeuw op grote schaal afspeelt. De tegenstelling tussen God en Duivel verlaat de transcendente sfeer en neemt een tastbare, wereldse gestalte aan.

Het is duidelijk dat Voegelin met deze zienswijze in de eerste plaats het drama van de jaren dertig onder woorden brengt, maar de strekking van zijn theorie stijgt ver boven dit tijdperk uit. In wezen komt de substitutiethese erop neer dat in de politieke geschiedenis een innerlijk gevecht plaats vindt. We weten dat zich in de menselijke ziel een permanent gevecht tussen goed en kwaad voltrekt. Kenmerkend voor de moderne tijd is dat deze innerlijke strijd op de buitenwereld wordt geprojecteerd en daar de vorm aanneemt van politieke strijd. Voegelin wijst erop dat de transcendente en de immanente sfeer nooit volledig in elkaar opgaan. Sterker nog: het komt regelmatig voor dat de immanente orde van de wereldgeschiedenis doorbroken wordt en zich een vorm van transcendentie openbaart. Op die momenten worden de pretenties van een gevestigde politieke orde onderuit gehaald. Elke betrokkene merkt dan dat er een spanning is tussen datgene wat men in het eigen innerlijk als waar ervaart, en datgene wat van buitenaf aan hem of haar als waarheid voorg gehouden wordt.²⁵ Daarmee is duidelijk dat de substitutiethese van Voegelin niet alleen een analytische maar ook een morele strekking heeft.

De idee van substitutie vinden we eveneens in het werk van Benedict Anderson, dat over nationalisme gaat. Hij herinnert aan het feit dat nationalisme ook in de tweede helft van de twintigste eeuw nog springlevend is. Het heeft echter behoorlijk lang geduurd voordat er plausibele theorieën over zaken als nationale identiteit of natievorming geformuleerd werden. In dat opzicht schieten zowel marxistische als liberale theoretici tekort. Ze gaan in hun denken sterk van (conflicterende) belangen uit en hebben weinig oog voor de existentiële dimensie van de natiestaat. Een adequate theorie zou bijvoorbeeld antwoord moeten geven op de vraag waarom zoveel onderdanen bereid waren hun leven op te offeren omwille van het vaderland. Mede daarom gaat Anderson bewust in op de samenhang tussen religieuze verbeelding en nationalisme. De kracht van religieuze tradities ligt immers in het feit dat ze het belang van continuïteit benadrukken en een verhaal hebben over de betekenis van leven en dood. Juist op die punten schiet het rationalisme van de Verlichting schromelijk tekort. Verlichte intellectuelen mochten het verhaal van paradijs, zondeval en verlossing dan als een absurditeit afdoen, maar ze slaagden er niet in om een alternatief idee van heil en samenhang te ontwikkelen. Daarom riep het proces van secularisatie als vanzelf een nieuwe behoefte op. Er moest een seculiere versie komen van datgene wat godsdiensten altijd gedaan hadden, namelijk het noodlot omzetten in een vorm van continuïteit en de geschiedenis van een zekere betekenis voorzien. De idee van de natie bleek als weinig andere in staat om aan die behoeften te voldoen.²⁶

In dat licht is het interessant te zien hoe het begrip natie door Anderson omschreven wordt. Hij definieert de natie als een ‘verbeelde politieke gemeenschap die zichzelf als een begrensde en soevereine entiteit beschouwt’.²⁷ Hoe beknopt deze omschrijving ook is, ze bevat alle componenten voor een nieuwe benadering. Laten we de voornaamste kort behandelen. Om te beginnen is van belang dat het bij nationaliteit om een *verbeelde* gemeenschap gaat. Het is geen sociale gemeenschap in de zin dat alle onderdanen persoonlijk met elkaar verbonden zijn. Het is zelfs zo dat ik als lid van een natie het overgrote deel van mijn medeleden nooit tegenkom en alleen in de verbeelding met hen verbonden ben. Een tweede kenmerk is dat de betreffende gemeenschap *grenzen* heeft. Dat moge triviaal lijken maar het heeft verstrekkende gevolgen. Het betekent niet alleen dat de ene gemeenschap van de andere te onderscheiden is, maar ook dat die grens bewaakt en onderhouden wordt. Het betekent verder dat men steeds opnieuw moet vaststellen wie wel en wie niet onderdeel van de gemeenschap is. Een derde kenmerk is dat de nationale gemeenschap zichzelf als *soverein* beschouwt. In de tijd vóór de Verlichting kon legitimiteit alleen aan een transcendente instantie ontleend worden. Zij was op een of andere manier altijd gerelateerd aan God. Maar tegen het einde van de achttiende eeuw komt de soevereiniteit van het Volk daarvoor in de plaats en vanaf dat moment moet legitimiteit linksom of rechtsom aan de wil van het Volk gerelateerd worden. Het

vierde kenmerk houdt in dat de verzamelde leden in de verbeelding daadwerkelijk een *gemeenschap* vormen. Hoe groot de maatschappelijke verschillen of spanningen ook zijn, de natie impliceert altijd een vorm van verbondenheid of broederschap. Zonder dat element zouden miljoenen mensen niet hun leven op het spel zetten, terwijl dat de afgelopen twee eeuwen toch regelmatig is gebeurd.²⁸ Met deze zienswijze komt Anderson vrij dicht in de buurt van de substitutietheorie die Voegelin opstelde. Beide denkers vragen aandacht voor de geestelijke dimensie van de staat en ze gaan er eveneens vanuit dat de klassieke religieuze gemeenschap door een nationale vorm is afgelost.

In de loop van de negentiende eeuw werd het nationale universum in allerlei richtingen verdiept en uitgebreid. Lexicografen, grammatici en filologen sloegen de handen ineen bij het beschrijven of ontwikkelen van de nationale taal. Er togen folkloristen aan het werk die de gebruiken en verhalen van het gewone volk vastlegden. Musici kregen opdrachten voor het componeren van een volkslied en historici schreven over de vaderlandse geschiedenis. Dat alles droeg ertoe bij dat het beginsel van 'nationale gemeenschap' in de negentiende eeuw grote populariteit verwierf en een beslissende invloed op het politieke denken kreeg. Bepaalde media speelden bij dit proces van nationale beeldvorming een speciale rol. Dat zijn in de eerste plaats de krant en de roman. De krant is een heterogene verzameling van berichten die slechts twee dingen met elkaar gemeen hebben: het feit dat ze op dezelfde bladzijde zijn afgedrukt en dat ze op eenzelfde datum gepubliceerd worden. Op het eerste oog is de daarmee tot stand gebrachte 'eenheid' louter ritueel van aard. Maar door de dagelijkse herhaling van dat ritueel en doordat miljoenen mensen eraan deelnemen, ontstaat er op den duur een publieke opinie, die de politiek in hoge mate kan beïnvloeden. Het bijzondere van de negentiende-eeuwse roman is dat hij direct tot de verbeelding sprak. Juist daardoor was hij zeer gewild bij allen die een sociaal of moreel landschap wilden schilderen. Verder maakte men in de negentiende eeuw op grote schaal gebruik van visuele media, zoals gravures, landkaarten en tentoonstellingen. Ten slotte mag de geschiedschrijving niet onvermeld blijven. De historici hadden met hun werk niet alleen wetenschappelijke oogmerken maar stelden zich tevens een moreel-politieke opgave. De historicus Michelet bijvoorbeeld wilde recht doen aan het offer dat eerdere generaties voor het vaderland gebracht hadden. Volgens hem moest een geschiedschrijver de ware betekenis van die levens vaststellen.²⁹

Zo werd het vaderland een quasireligieuze categorie. Het ging erom de continuïteit te laten zien op plaatsen waar het leven afgebroken was. Er moest betekenis worden verleend aan gebeurtenissen die onnoemelijk veel leed brachten. Men schiep een glorievol geheel waarop zelfs de armste sloeber trots kon zijn. Dat is wat de negentiende eeuw ons in de vorm van het nationalisme heeft gebracht: een politiek die op het eerste oog afscheid neemt van het geloof en in dienst van aardse belangen lijkt te staan. Maar tegelijkertijd een politiek die alleen geloofwaardig is wanneer ze

via de verbeelding een nieuwe gemeenschap in het leven roept die aardse belangen overstijgt.

4 Privatiseringstheorieën

De zojuist genoemde auteurs gaan ervan uit dat religieuze waarden in de loop van de geschiedenis weliswaar door sociale of politieke waarden zijn vervangen maar dat die nieuwe waarden het publieke leven niettemin sterk beïnvloeden. Men kan beide axioma's ook omkeren door te zeggen dat religieuze waarden weliswaar zijn blijven bestaan maar dat hun invloed op het publieke leven de afgelopen twee eeuwen verminderde. Met die aannames komen we bij privatiseringstheorieën uit. Kort en goed stelt deze richting dat religieuze denkbeelden, waarden of gedragingen in de moderne samenleving als een strikt private aangelegenheid worden beschouwd. We noemen drie auteurs die deze zienswijze verdedigen.

Voor een antwoord op de vraag of het geloofsleven in de moderne samenleving nog een functie heeft, bouwt Wolfgang Schluchter in *Religion und Lebensführung* voort op het werk van Max Weber. Het religieuze handelen vooronderstelt een fundamenteel verschil tussen de sacrale en de profane orde. Daarbij geldt de sacrale sfeer als een eigen realiteit, die achter of boven de profane staat maar er wel steeds mee verbonden blijft. Dat is de klassieke stand van zaken die gedurende vele eeuwen ook voor het Westen gold. In de vroegmoderne tijd begint dat echter te veranderen. De moderne mens neemt afscheid van het idee dat de wereld in sacrale termen te begrijpen is. Hij gaat van rationele kennis uit en kan slechts een seculiere wereldbeschouwing aanhangen. Hij erkent als humanist de plicht om op individueel en collectief niveau te werken aan verbetering maar beperkt zich daarbij tot de seculiere sfeer. Precies op dit punt blijft er een principiële spanning bestaan tussen het seculiere en het religieuze wereldbeeld. Volgens Schluchter kan de relatie tussen beide wereldbeelden zich nooit kenmerken door acceptatie, neutraliteit of onverschilligheid, omdat ze alle twee een totaalbeeld willen zijn. De theocentrische en de antropocentrische wereldbeschouwing sluiten elkaar ten principale uit. Beide bieden de mens een duiding van zijn bestaan maar in het eerste geval verwijst die duiding naar een heilsgeschiedenis, waarbij het om een dialectiek van zonde en verlossing gaat, en in het tweede geval verwijst ze naar een maatschappelijke ontwikkeling die op de dialectiek van onmondigheid en autonomie berust. De strijd tussen deze twee rivalen is al geruime tijd gaande, waarbij het seculiere wereldbeeld steeds dominantier werd. In elk geval is het religieuze wereldbeeld zijn oude dominantie kwijt. Als gevolg daarvan kan de moderne werkelijkheid niet langer in religieuze termen gedefinieerd worden. Voor het bepalen van de werkelijkheid maakt de moderne mens gebruik van objectieve wetenschappelijke werkwijzen, terwijl religie – voor zover haar bestaan nog wordt erkend – naar de binnenwereld van het gelovige subject verhuist.³⁰

Aan deze eerste vorm van privatisering voegt Schluchter een tweede toe. Behalve een gestage secularisering van het wereldbeeld (Weber) doet zich in de moderne samenleving ook een proces van functionele differentiatie voor (Durkheim). Tot ver in de Middeleeuwen had de kerk bij het ordenen van de samenleving een centrale rol. Ze bezat het monopolie op alle religieuze activiteit en streefde de onderschikking van het wereldlijke aan het geestelijke na. Haar houding tegenover de wereldlijke macht was een dubbelzinnige. Enerzijds steunde ze die macht of gebruikte haar om de boodschap van Christus in de wereld te verkondigen. Anderzijds probeerde ze alle profane instellingen aan het sacrale te onderwerpen. In die zin vertegenwoordigen de Middeleeuwen inderdaad een religieuze maatschappij, waarin geloofsvragen nooit een strikt individuele aangelegenheid waren. Een dergelijk monopolie is in de moderne maatschappij niet langer mogelijk. Deze kenmerkt zich door een hoge mate van differentiatie, die tot nieuwe vormen van coördinatie dwingt. Integratie en ordening komen niet langer op positieve wijze, dat wil zeggen via een relatief vaste waardenhiërarchie tot stand. Het gaat er vooral om dat de verschillende deelsystemen elkaar niet hinderen. De afstemming vindt plaats door de ontwikkeling van een stelsel van burgerrechten, wat in feite betekent dat niet de kerk maar de staat het kader stelt. Dat leidt uiteindelijk tot de bekende scheiding van kerk en staat. Deze ontwikkeling werd geradicaliseerd toen burgers, in het verlengde van de democratische revoluties in de achttiende eeuw, de vrijheid kregen om zelf uit te maken welk geloof zij wilden aanhangen. Ze kregen zelfs het recht om volledig van een geloof af te zien. Daarmee werd het geloofsleven ook op institutioneel niveau een private aangelegenheid. Uiteraard bleef de kerk proberen om de profane wereld aan sacrale waarden te onderwerpen, maar de zone waarin dat succesvol was, werd steeds beperkter. Zelfs christelijke partijen, die een brug tussen de religieuze en de politieke orde willen slaan, merken in de praktijk dat ze de imperatieven van het politieke kader moeten volgen.³¹

Een tweede variant op de privatiseringsthese vindt men geformuleerd in *Religie in de democratie* van de historicus Marcel Gauchet. Zich baserend op zijn onderzoek naar de wisselende betrekkingen tussen religie en politiek in de Franse geschiedenis, stelt hij dat zich in de laatste decennia van de twintigste eeuw een fundamentele verandering voltrekt. Die geschiedenis zelf gaat terug tot het begin van de zeventiende eeuw, toen grote delen van Europa met ernstige religieuze conflicten geconfronteerd werden. De maatschappelijke vrede kon alleen bewaard worden doordat de staat zich aan het religieuze conflict onttrok. Het betekende dat de staat zichzelf absoluut maakte terwijl de religie zich aan zijn gezag moest onderwerpen. Deze onderwerping maakt de kern uit van het moderne politieke denken zoals Grotius, Hobbes en Spinoza dat verwoord hebben. Het gevolg is dat er in de loop van de negentiende eeuw een vrijwel volledige scheiding van kerk en staat ontstond. Er ontwikkelde zich één publieke sfeer, waarin geen plaats meer is voor religieuze overwegingen. In deze

ruimte komen nieuwe denkwijzen tot ontwikkeling, die niet langer op de traditie maar op de toekomst zijn gericht: de zogenaamde 'ideologieën'. Deze brengen een nieuwe visie op de geschiedenis tot uitdrukking. In het religieuze denken blijft de geschiedenis afhankelijk van God, die van buitenaf op de loop der dingen kan ingrijpen. Het ideologisch denken ziet de geschiedenis als een uitkomst van menselijke gedragingen en formuleert doelen die op een afzienbare termijn realiseerbaar zijn. Tegen het einde van de negentiende eeuw daagt het besef dat politiek door de radicale scheiding van kerk en staat zelf een moreel karakter heeft gekregen. In Frankrijk maakt de Dreyfuss-affaire duidelijk dat juist de republikeinse staat bepaalde morele beginselen moet uitdragen. Alleen op die manier krijgt een staat de intellectuele, morele en geestelijke legitimiteit die nodig is om de steun van een groot aantal burgers te verwerven. Vanaf die tijd neemt de politiek het karakter aan van een seculiere religie: ze houdt vast aan het idee van een komend heil maar weet dat dit alleen op seculiere wijze te realiseren is.³²

Juist in dat opzicht traden er na de Tweede Wereldoorlog opvallende veranderingen aan het licht. Het 'transcendente' karakter van de politiek lijkt vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw meer en meer te worden aangetast. Het failliet van politieke ideologieën zoals het fascisme en het communisme ondermijnt elke poging tot sacralisatie van de geschiedenis. De politiek verliest langzaam maar zeker haar morele roeping en de staat mag niet langer van zijn burgers een offer voor de publieke zaak vragen. Al die klassieke bouwstenen van de republikeinse cultus raken onherroepelijk hun functie kwijt. Wat zich ontwikkelt is een wereldlijke politiek die op geen enkele wijze naar de hemel of het heil verwijst. De politiek is niet langer een zaak van onvoorwaardelijke toewijding. Haar pogingen om vorm te geven aan ons gemeenschappelijk bestaan missen geloofwaardigheid. Geen wonder dat de staat zo vaak de indruk wekt van een reusachtig stilgevallen apparaat, dat niet meer weet waartoe het dient of waar het naartoe moet gaan. Op de achtergrond speelt de expansie van markteconomie en neoliberalisme mee. In feite treedt er vanaf de jaren zeventig een zekere versnippering van identiteiten op. Het verticale denken van de industriële maatschappij maakt plaats voor horizontale netwerken, terwijl de burgerlijke maatschappij over de gehele breedte op zelfregulering en autonomie inzet. Gauchet spreekt in dat verband over een verinnerlijking van het marktmodel, waarvan de gevolgen nauwelijks te voorspellen zijn. In de meest uiteenlopende sectoren van het leven – variërend van politieke verkiezingen tot de wijze waarop men een seksuele partner kiest – begint het marktmechanisme zijn werk te doen. Zo zetten we de reuzenstap van een verplichte belangeloosheid in dienst van de publieke zaak naar het stilzwijgend gebod om toch vooral private belangen te behartigen.³³ Het gaat om niet minder dan het einde van de Politiek met een hoofdletter en de politisering van het persoonlijke die er de pendant van is.

Een derde variant van de privatiseringstheorie is te vinden in *Der eigene Gott* van Ulrich Beck. Hij stelt om te beginnen vast dat de moderne samenleving een hoge mate van individualisering kent. Men kan die tendens op diverse wijzen uitleggen. Sommigen stellen voorop dat de keuzevrijheid van het moderne individu veel groter is dan in het verleden. Anderen benadrukken dat het individu zich uit de sfeer van de familie, de kerk of een ander collectief verband heeft losgemaakt. Maar Beck ziet individualisering als de neerslag van een proces dat in het Westen al veel langer gaande is en dat in zekere zin op het sacraliseren van de menselijke persoon neerkomt. Reeds honderd jaar geleden signaleerde Durkheim de neiging om de kwaliteiten van het heilige toe te passen op de menselijke sfeer. Die tendens werd sterker toen men na de Tweede Wereldoorlog de betekenis van mensenrechten ging benadrukken. Als gevolg daarvan onderschrijft men nu in brede kring zaken als de vrijheid van geweten of de menselijke waardigheid. Men zou kunnen spreken van een modern geloof dat in organisaties als Amnesty International zijn kerk vindt.³⁴ In feite doet zich een dubbele beweging voor. Enerzijds vindt men het heilige in toenemende mate op het niveau van individuele mensen terug. Anderzijds zien we deze individuen op een nieuwe manier met het heilige omspringen. Zij zoeken in toenemende mate naar een eigen God, dat wil zeggen een godheid die bij hun individuele kwaliteiten of behoeften past en die zij als het ware in zichzelf meedragen.

Deze ontwikkeling heeft zowel op individueel niveau als op collectief niveau verstreckende gevolgen. Op het eerste niveau ontwaart Beck een nieuw soort religiositeit, die hij als het koesteren van *Der eigene Gott* omschrijft. Als typisch voorbeeld daarvan noemt hij het dagboek van Etty Hillesum, die voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog het gesprek aangaat met een God die ze diep in haar innerlijk verborgen houdt. Die omgang met het heilige kunnen we vandaag de dag bij veel religieuze stromingen en op vele plaatsen aantreffen. De aandacht gaat veel sterker dan voorheen uit naar de subjectieve ervaring. De gelovige laat zich niet weerhouden door de afstand die er altijd tussen hemel en aarde was. Hij of zij gaat zoeken naar een heil dat ergens in hem- of haarzelf verborgen ligt. Er wordt niet langer gesproken over het Rijk van God dat ons voor een verre toekomst is beloofd en evenmin over het heilzame effect van een maatschappelijke verandering. De moderne gelovige hangt soms hoge idealen aan maar ze moeten in het hier en nu gerealiseerd worden.³⁵ Zo ontluikt er een even subjectieve als fluïde spiritualiteit, die zich vrijwel volledig aan de traditionele kerk onttrekt. Ze hecht minder waarde aan het verstand dan aan het gevoel. Wat men zoekt is de persoonlijke ervaring van een goddelijke aanwezigheid en dat past goed bij het moderne streven naar zelfontplooiing of persoonlijke ontwikkeling.

Terwijl de gevolgen op individueel niveau nog relatief onschuldig zijn, is dat veel minder het geval voor de processen die zich op wereldschaal afspelen. Beck doelt op de 'botsing van beschavingen' waar Samuel Huntington voor waarschuwde. Deze

voorzag dat de grote wereldreligies als territoriale eenheden met elkaar de strijd aan zouden gaan. Volgens Beck doet zich in werkelijkheid iets heel anders voor. Juist het feit dat religies zich in toenemende mate losmaken uit nationale en territoriale eenheden zorgt voor nieuwe risico's. Eenmaal los van hun oorspronkelijke regio gaan religieuze tradities de onderlinge confrontatie aan, terwijl er onvoldoende middelen voorhanden zijn om hun conflict te temperen. Daarmee dreigt de wedergeboorte van een fenomeen waarvan we lange tijd dachten dat het overwonnen was, namelijk de godsdienstoorlogen. Beck vraagt nadrukkelijk aandacht voor het geweld dat wereldgodsdiensten kunnen losmaken wanneer hun meest fanatieke aanhangers zich niet langer gebonden weten aan het raamwerk van traditionele instellingen of nationale kerken. Hij gaat daarin zelfs zo ver dat hij op religieus gebied het zoeken naar de waarheid ter discussie stelt. Een globaliserende wereld versterkt het risico dat de eigen geloofswaarheden verabsoluteerd worden, juist omdat ze niet langer aan een traditionele of nationale context zijn gerelateerd. Daarom zou niet de waarheid maar de vrede onze grootste zorg moeten zijn.³⁶

5 Resistentietheorieën

Zo komen we bij een vierde denkrichting, die in elk opzicht het tegendeel van de secularisatiethese vormt. De auteurs die deze richting aanhangen verwerpen niet alleen de claim dat secularisatie een algemeen verschijnsel is, maar ook de claim dat het geloof in een moderne maatschappij onvermijdelijk tot de private sfeer behoort. Sommige nemen zelfs een revitalisering van de godsdienst waar, terwijl anderen de publieke betekenis van het geloof benadrukken. Overigens komt de term resistentietheorie geheel voor onze rekening. Ze wijst op de mogelijkheid dat religieuze tradities resistent blijken tegen de negatieve effecten die de modernisering volgens velen heeft. Maar de term zinspeelt ook op een andere betekenis, namelijk dat religieuze tradities onder bepaalde omstandigheden in staat zijn om het verzet tegen de modernisering aan te wakkeren.

Wat de onderzoekers van deze richting met elkaar verbindt, is dat ze de idee van secularisatie afwijzen. Ze ontkennen vanzelfsprekend niet dat het kerkbezoek in een aantal West-Europese landen de afgelopen decennia drastisch teruggelopen is. Maar wat betekent dat? In *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion* wijzen Rodney Stark en Roger Finke bijvoorbeeld op het feit dat een grote meerderheid van de bevolking zichzelf als religieus beschouwt – ook in landen waar de kerkelijke participatie bijzonder laag geworden is. Men kan een samenleving waar tweederde van de bevolking zichzelf gelovig noemt en waar de overtuigde atheïsten nog geen tien procent vormen, moeilijk gesecculariseerd noemen. Verder merken Stark en Finke op dat veel aanhangers van de secularisatiethorie een te rooskleurig beeld van het religieuze leven vóór de moderne tijd koesteren. Wie kennis neemt van het histo-

risch onderzoek op dit gebied, kan slechts de conclusie trekken dat de religieuze ijver in het verleden veel te wensen over liet. In elk geval moesten priesters zich enorm inspannen om ervoor te zorgen dat de veelal ongeletterde bevolking enkele elementaire geloofsbeginselen tussen de oren kreeg. Dat moet men zich wel realiseren voordat men over religieuze neergang in de moderne samenleving spreekt. Een ander interessant gegeven is dat geloof en wetenschap in het gewone leven heel goed saamengaan. Stark en Finke noemen een enquête die aan het begin van de vorige eeuw onder bekende wetenschappers werd gehouden. De onderzoekers wilden aantonen dat echte wetenschappers ongelovig zijn maar de cijfers pakten anders uit: men telde 42 procent gelovigen. In 1996 werd de enquête in exact dezelfde vorm herhaald, met als resultaat dat de gelovigen nu 39 procent uitmaakten. Dat is – gegeven de zo vaak gehoorde stelling dat geloof en wetenschap elkaar uitsluiten – geen indrukwekkende vermindering.³⁷ En ten slotte blijkt dat het geloofsleven na een lange periode van onderdrukking of censuur kan opbloeien. Dat wordt onder meer geïllustreerd door een aantal landen die na de val van de Berlijnse Muur het communisme van zich afschudden. In Hongarije ging het kerkbezoek tussen 1981 en 1991 fors omhoog; in Rusland nam het aandeel van de bevolking dat zichzelf niet religieus noemde, in de jaren negentig af. Met andere woorden: zo heel stevig is de secularisatiethese niet.

Met *Public Religions in the Modern World* van José Casanova wordt nog een ander bezwaar tegen de secularisatietheorie verwoord. Casanova erkent dat zich in West-Europa een proces van religieus verval voordoet. Dit betekent echter niet dat dit proces overal optreedt en evenmin dat het een onvermijdelijk gevolg van modernisering is. Op wereldschaal vormen de West-Europese landen een uitzondering die om verklaring vraagt. Men hoeft slechts te kijken naar de Verenigde Staten om te zien dat een moderne maatschappij en een vitaal geloofsleven heel goed samen kunnen gaan. In de rest van de wereld gebeurt hetzelfde. We vinden daar een overvloed aan religieuze bewegingen, die vaak een actieve rol in het publieke domein spelen. Terugblikkend op de jaren tachtig van de vorige eeuw wijst Casanova op het feit dat deze periode vrijwel geen serieuze politieke conflicten kende waarbij het geloof *geen* rol speelde. Opvallend in deze jaren was niet dat er nieuwe religieuze bewegingen opkwamen maar dat allerlei tradities die de secularisatietheorie als marginaal had weggezet, opnieuw een publieke rol voor zich opeisten. Deze observatie geldt niet alleen voor de jaren tachtig. Er zijn overzichten waaruit blijkt dat de meeste religieuze tradities na de Tweede Wereldoorlog zeer vitaal bleven of zelfs een groei kenden. Voor bijna alle werelddelen geldt dat processen als industrialisatie, alfabetisering of urbanisatie de kracht van het geloofsleven *niet* ondermijnd hebben. Er waren slechts twee uitzonderingen op dit patroon: in een aantal Westerse landen was inderdaad sprake van religieus verval, net als in Oost-Europese landen die een communistisch regime kregen. Dit laatste komt vooral door het antireligieuze karakter van dat regime, zoals bleek toen de Berlijnse Muur verdween en de religieuze belangstelling

in hoog tempo terugkeerde.³⁸ Dat leidt tot de conclusie dat de rol van religies in het publieke leven zeker niet is uitgespeeld en uiteenlopende vormen kan aannemen.

Daarbij is met name van belang hoe men de betrekkingen tussen geloof en wereld vorm geeft. In vrijwel alle tradities doet zich een spanning voor tussen religieuze waarden of idealen enerzijds en wereldlijke belangen anderzijds. Er zijn in theorie drie manieren om met deze spanning om te gaan. Een eerste manier komt erop neer dat men beide gebieden zoveel mogelijk gescheiden houdt. De gelovige ziet van alle wereldlijke belangen af en streeft een hoge mate van geestelijke onthechting na. De tweede manier is de invoering van een theocratie. Dan maakt het geloof zich meester van de macht om vervolgens de wereld op basis van (veelal ascetische) idealen te hervormen. De derde manier is het zogenaamde 'cesaro-papisme', waarbij men kiest voor een duurzame associatie van wereldlijke en geestelijke machthebbers. Vooral deze derde optie heeft in de Europese geschiedenis grote invloed gehad. Christelijke leiders associeerden zich veelvuldig met de politieke macht, waardoor ze in zekere zin gecorrumpeerd werden. Zelf stelt Casanova dat de opmerkelijke achteruitgang van het kerkelijk leven in verschillende West-Europese landen door deze associatie te verklaren is. Dat blijkt als men de lotgevallen van het geloof in Frankrijk of Spanje met die van de kerk in Ierland of Polen vergelijkt. In de eerste gevallen associeerde de kerk zich met de staat, wat uiteindelijk een hoge mate van secularisatie tot gevolg had. In de laatste gevallen kwam de kerk juist tegenover de politieke macht te staan, wat leidde tot een bloei van het geloofsleven. Een en ander verklaart mede het grote verschil tussen het Europese continent en de vs. Amerika maakte nooit een vorm van absolutisme mee. Bijgevolg werd het geloofsleven in mindere mate door de politieke macht gecorrumpeerd en bleef het een zaak van gewone burgers. Die situatie geldt eveneens voor vele landen in de Derde Wereld, waar priesters en gelovigen de afgelopen decennia in het publieke leven een constructieve rol speelden.

Ten slotte is er de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo, die in zijn boek *Ik geloof dat ik geloof* voor een nóg radicalere interpretatie kiest. Hij stelt onomwonden dat we in het huidige Europa een terugkeer van de religie meemaken. Hij noemt een aantal mogelijke verklaringen. Een ervan is dat we langzaam maar zeker aan het ontdekken zijn dat hooggestemde idealen zoals vrede of gerechtigheid in deze wereld nauwelijks te realiseren zijn. Het optimisme van de moderne tijd is uitgewerkt. We raken ervan doordrongen dat het project van de moderniteit zijn grenzen heeft, wanneer we al niet diep in ons hart de vrees koesteren dat het project als zodanig is mislukt. In het besef van deze mogelijke mislukking zoeken we de geborgenheid van God. Een andere reden is misschien dat er een einde is gekomen aan de oude strijd tussen Oost en West, die het denken meer dan een halve eeuw in zijn greep gehouden heeft. We gaan nieuwe vragen over onszelf stellen nu we het Kwaad niet langer buiten onszelf kunnen plaatsen. Maar de diepste reden voor de nieuwe religieuze belangstelling is volgens Vattimo een andere. Hij meent dat de westerse cultuur op het

meest fundamentele niveau door de christelijke boodschap en bijbelse openbaring is bepaald. Daarom kan men geen serieuze vragen opwerpen zonder dat men aan die diepste lagen raakt. Vattimo illustreert dit aan het denken van Nietzsche en Heidegger. Op het eerste oog is hun werk op de ontbinding van het metafysisch denken uit. Maar als ze vervolgens een post-metafysisch denken proberen te ontwikkelen, stuiten ze op de morele erfenis van het christendom. Voorbeelden daarvan zijn het gebod tot naastenliefde en de afwijzing van geweld.³⁹ Overigens komt dat niet alleen in de filosofie tot uitdrukking. Het is opmerkelijk dat waarden die aan het christendom gebonden zijn (zoals de afwijzing van racisme of compassie met de Derde Wereld), tegenwoordig op méér aanhangers kunnen rekenen dan ooit.

Een en ander dwingt tot de vraag of de tegenstelling tussen christelijk geloof en moderniteit wel zo fundamenteel is als veelal wordt aangenomen. Hoewel Vattimo het behoedzaam formuleert, neemt hij een radicale positie in. In zijn ogen komt het proces van secularisatie neer op een voltooiing van de christelijke boodschap. Alles wat de secularisatie kenmerkt – zoals het oplossen van de oude sacrale ordening, de positieve waardering van menselijke autonomie of een minder letterlijke duiding van morele voorschriften – mag niet als een afscheid van het christelijke denken worden opgevat. Het vormt er juist de realisatie van! In die zin behelst secularisatie het voortzetten van de *kenosis*, ofwel de menswording van het goddelijke. De kwestie is dat het sacrale en het profane in toenemende mate met elkaar verbonden zijn. Die verbinding kreeg voor het eerst gestalte toen het verbond tussen God en het volk Israël gesloten werd. Vervolgens nam deze verbinding in de figuur van Christus een zichtbare gedaante aan, later geformuleerd als het leerstuk van de menswording. Jezus zelf heeft in zijn boodschap steeds het gebod tot naastenliefde voorop gesteld en dat gebod zou uiteindelijk de grondslag van het geloof worden. Vattimo is van mening dat secularisatie in laatste instantie op het uitvoeren van dat gebod neerkomt. Mede daarom zal dit proces nooit echt voltooid raken. Wie de liefde voor zijn medemensen als het hoogste gebod hanteert, moet de noden van het menselijke bestaan telkens opnieuw vaststellen. In werkelijkheid komt de stelling dat secularisatie de waarheid van het christendom uitmaakt op een concrete opdracht neer. Want *caritas* kan alleen gerealiseerd worden wanneer ze in herkenbaar menselijk handelen wordt omgezet.⁴⁰

Daarmee is de cirkel rond. We begonnen met het bespreken van enkele auteurs die menen dat de moderne samenleving en het christelijk geloof elkaar volkomen uitsluiten. En we eindigen met een auteur die nadrukkelijk beweert dat een geseculariseerde maatschappij en de christelijke ethiek elkaar juist insluiten. Deze brede variatie aan duidingen geeft aan dat de verhouding van geloof en moderniteit een complex vraagstuk vormt, dat we niet gemakkelijk vanuit één denkrichting kunnen aanpakken.

6 Conclusies en bevindingen

Hoewel slechts enkele facetten van de relatie tussen modernisering en geloofsleven in het voorgaande behandeld zijn, kunnen we een eerste balans opmaken. Wat hebben de besproken auteurs en hun werken ons geleerd? Kunnen we vaststellen welke van de vier theorieën het meest overtuigend is?

Voordat we deze vraag beantwoorden is een waarschuwing op haar plaats. Men kan de juistheid van rivaliserende theorieën namelijk alleen vaststellen wanneer ze betrekking hebben op dezelfde verschijnselen. Om een voorbeeld te nemen uit de natuurkunde: de theorie van Maxwell is niet te verkiezen boven die van Rutherford omdat het bij Maxwell over elektromagnetisme gaat en bij Rutherford over radioactiviteit. Dat geldt ook voor het wetenschapsgebied dat ons nu bezighoudt. We hebben weliswaar een zekere samenhang tussen de besproken theorieën aangebracht (zie schema 2.1), maar het is duidelijk dat ze elk betrekking hebben op een specifiek facet van de gehele problematiek. Zo gaat de substitutietheze van Voegelin voorbij aan sociale contexten, terwijl die in de theorie van Inglehart en Norris een cruciale rol spelen. Auteurs zoals Bruce en Wilson benadrukken dat de maatschappelijke functie van religie goeddeels verdwenen is, terwijl Beck en anderen wijzen op de betekenis die religie voor het persoonlijk leven heeft. Met andere woorden: wetenschappelijke theorieën vormen altijd een specifiek antwoord op een specifieke vraag en daarom is een 'theorie van alles' per definitie onwetenschappelijk. Tegen deze achtergrond lijkt het ons verstandiger om te bezien wat de besproken publicaties aan kennis opleveren. Wat zijn de belangrijkste bevindingen van de verschillende auteurs? En welke meer algemene conclusies kan men eruit afleiden?

Laten we om te beginnen afscheid nemen van het idee dat er een vaste of eenduidige relatie zou bestaan tussen modernisering en geloofsleven. In de sociale wetenschappen hield men lange tijd aan een dergelijke relatie vast. Tot ver na de Tweede Wereldoorlog geloofden sociologen in de secularisatietheorie. Ze meenden dat de ontwikkeling van een moderne maatschappij vroeg of laat op het verdwijnen van de religie zou uitlopen. Of ze namen ten minste aan dat de maatschappelijke betekenis van religie als gevolg van de modernisering zou afnemen. Stark en Finke lieten echter zien dat dit idee niet houdbaar is. Intussen weten we dat de rol van religie in het openbare leven een grote variatie kent. Die variatie kan betrekking hebben op de tijd, en wel in die zin dat een periode van religieuze bloei soms door religieus verval gevolgd wordt. Dat deed zich in een aantal West-Europese landen voor. Maar het omgekeerde is ook mogelijk, zoals blijkt in Oost-Europa, waar de godsdienst na een periode van verval weer bloeit. De variatie kan eveneens geografisch zijn: de kerk is in bepaalde landen of regio's een prominente speler terwijl ze elders een marginale rol vervult. Verder hangt de variatie van sociale groepen of omstandigheden af. Zo kan geloof belangrijk zijn voor mensen die met een ingrijpende verandering gecon-

fronteerd worden, terwijl anderen er onverschillig tegenover staan. Onze eerste conclusie is derhalve dat we ook met betrekking tot modernisering en geloofsleven het verlangen naar een theorie van alles moeten prijsgeven. Er doet zich op dit punt een grote variatie voor en die moet op een overtuigende manier geduid worden.

Onze tweede conclusie luidt dat het met betrekking tot de secularisatie verstandig is om onderscheid te maken tussen twee aspecten van het geloofsleven. Aan de ene kant de *uitwendige* aspecten van religie, dat wil zeggen de institutionele vormgeving ervan, de kerkelijke organisatie, de rol van gelovigen in het publieke leven, et cetera. Aan de andere kant de *inwendige* aspecten van religie, dat wil zeggen de waarden, voorstellingen of gevoelens die gelovigen zelf koesteren. Daarvan uitgaande stellen we vast dat zich in Nederland en andere West-Europese landen onmiskenbaar een proces van ontkerkelijking heeft voorgedaan maar zonder dat het geloof daarmee verdwenen is. Aanhangers van de secularisatiethese hebben dus gelijk wanneer ze stellen dat de maatschappelijke rol van kerken hier marginaal is geworden. De periode dat de kerk op tal van gebieden voor maatschappelijke coördinatie zorgde, is al geruime tijd voorbij. Coördinatie komt binnen ons type maatschappij in de eerste plaats via rechtsstaat en democratie tot stand (Schluchter). Het functioneren van moderne organisaties vereist niet dat men in God gelooft en het voortbestaan van de samenleving hangt bepaald niet van religie af. Dit leidt tot een functieverlies van kerkelijke instellingen, wat op den duur ook in een geringere betrokkenheid van de gelovigen tot uiting komt. Gelovigen gaan steeds minder naar de kerk toe, voelen zich niet langer betrokken bij het instituut, ze laten zich weinig gelegen liggen aan kerkelijke gezagsdragers, enzovoort. Daaruit volgt niet dat de inwendige aspecten van het geloof verdwenen zijn – integendeel. Zelfs in landen waar de ontkerkelijking behoorlijk ver is voortgeschreden, houdt een meerderheid van de bevolking vast aan het geloof in God. Ook religieuze alternatieven zijn populair. Veel mensen zijn buiten de oude instituties op zoek naar een vorm van geloof die past bij hun identiteit. Zelfs wetenschappers hebben er niet altijd moeite mee om hun werk te doen en daarnaast een of andere religie te omarmen.

Hoe verklaren we het feit dat we deze situatie – weinig belangstelling voor kerken maar veel belangstelling voor geloofsleven – in veel moderne maatschappijen aantreffen? Uit de besproken onderzoeken kan men een derde conclusie afleiden. Ze is door Norris en Inglehart geformuleerd en staat in verband met de sociaal-economische omstandigheden van een samenleving. Zij hebben aannemelijk gemaakt dat een religieuze oriëntatie sterker is naarmate mensen met een grotere mate van onzekerheid worden geconfronteerd. In agrarische maatschappijen, vol risico's als armoede, kindersterfte en geweldpleging, speelt religie een voorname rol. Ze wordt minder belangrijk als de maatschappelijke ontwikkeling tot industrialisatie leidt en zeker als de postindustriële fase wordt bereikt. Er bestaat een duidelijke correlatie met het welvaartspeil. Hoe rijker een samenleving is, des te minder vaak neemt de

bevolking een traditioneel religieuze houding aan. Welnu, die ontwikkeling deed zich in Nederland en andere westerse landen al lang geleden voor. Dat verklaart waarom het proces van ontkerkelijking hier zo ver gevorderd is. Daarbij moet wel gezegd worden dat dit alleen de meer traditionele vorm van religie betreft. Een hoog welvaartsniveau sluit bepaald niet uit dat mensen over de zin van het leven nadenken en er hoge morele waarden op nahouden. We weten dat dit soort houdingen juist in Noordwest-Europa relatief vaak voorkomen. Ergo: een hoog niveau van ontwikkeling of zekerheid ondermijnt wel de maatschappelijke rol van kerken, maar ze tast niet de belangstelling van burgers voor religieuze zaken aan.

Vervolgens is – en dat moet onze vierde conclusie zijn – de ontkerkelijking ook aan de sociaal-politieke geschiedenis gerelateerd. Men zou het christendom kunnen beschouwen als een op verlossing gericht geloof dat de structuur heeft van een keizerrijk (Casanova). Aldus kan de kerk in beginsel twee richtingen uitgaan. Nu eens speelt geestelijke verlossing een centrale rol, dan weer staat de wereldlijke macht voorop. Ze moet steeds naar de juiste balans zoeken. Een kerk die zich volledig met de bestaande orde vereenzelvigd, verliest haar geloofwaardigheid. Dit strookt met de opmerkingen van Bruce over de verschillende patronen die men op dit punt in de Europese geschiedenis kan aanwijzen. In landen waar de kerk zich associeerde met de staat of een maatschappelijke bovenlaag, ontstond op termijn een zekere onverschilligheid bij het publiek. Die associatie kon zelfs antiklerikale gevoelens uitlokken. Een geheel andere situatie zien we in landen waar de kerk zich minder sterk met de macht verbonden heeft. In de Verenigde Staten is het kerkelijk leven een zaak van gewone burgers en vinden we geen tekenen van ontkerkelijking. Hetzelfde zien we in landen waar de kerk als een drager van nationaal verzet optrad, zoals in Polen of in Ierland. Met andere woorden: het maakt nogal verschil of de kerk zijn draagvlak aan de bovenkant dan wel aan de basis van de samenleving zoekt. In het eerste geval verliest ze op termijn haar maatschappelijke betekenis terwijl ze in het tweede geval een belangrijke publieke rol kan vervullen.

Zo lijkt voor het Westen te gelden dat de ‘uitwendige’ variatie in het geloofsleven (kerkelijke belangstelling, maatschappelijke functie van kerken, et cetera) vooral door uitwendige factoren wordt bepaald (niveau van bestaanszekerheid, het politieke spanningsveld, et cetera). Dit betekent niet dat de ‘inwendige’ aspecten steeds gelijk blijven. De vijfde conclusie is derhalve dat de geschiedenis van West-Europa ook op dit gebied een grote variatie kent. We hebben daarvan al voorbeelden gezien toen het verschijnsel van de substitutie aan de orde kwam. Ofschoon traditionele geloofswaarheden tot ver in de negentiende eeuw aanvaard werden, kwamen er toen denkbeelden tot ontwikkeling die een mogelijk alternatief boden. Dat geldt met name voor de aanbidding van nationaliteit en vaderland. De natie werd door Anderson omschreven als de verbeelding van een gemeenschap die in zichzelf soeverein zou zijn. Alleen de onderdanen die geloof hechten aan nationale waarden en verha-

len zijn eventueel bereid hun leven voor de nationale zaak te offeren. Na de Franse Revolutie kwam het steeds vaker voor dat men het vaderland verheerlijkte. Aan het begin van de twintigste eeuw komen daar de totalitaire ideologieën bij. Uit het werk van Voegelin begrijpen wij dat politieke stromingen als het nationaalsocialisme of het communisme zich inhoudelijk tegen het geloof afzetten maar tegelijkertijd op een religieuze wijze te werk gaan. Als gevolg daarvan moeten onderdanen zich volledig aan de Leider, de Partij of het Volk onderwerpen. De religieuze impuls wordt op de politieke sfeer geprojecteerd, terwijl de strijd tussen goed en kwaad de vorm aanneemt van politieke tegenstellingen. Zowel bij nationalisme als bij totalitarisme treedt dus een sacralisering van seculiere zaken op. Dit illustreert dat de inwendige aspecten van het geloof evenzeer veranderingen doormaken.

Een zesde conclusie luidt dat dergelijke veranderingen niet blijvend en ook niet onomkeerbaar zijn. Volgens Gauchet treedt er in de jaren zestig van de vorige eeuw een volgende metamorfose op, die de transcendente dimensie van Staat, Republiek en Politiek weer ondermijnt. Er wordt een radicale democratisering ingezet, waarbij individuele burgers zich tegen alle vormen van gezag keren en voor hun persoonlijke belangen opkomen. Ze streven naar de publieke erkenning van hun private voorkeuren. Dat leidt tot een aantasting van het klassieke onderscheid tussen de private en de publieke sfeer. Als er iets heilig wordt verklaard, dan is het wel de eigen identiteit. Dat sluit aan bij het streven naar persoonlijke ontplooiing en zelfexpressie waardoor moderne samenlevingen zich kenmerken. Mensen houden er hoge morele en geestelijke standaarden op na maar gaan voor belangrijke beslissingen op het individuele geweten af. Ze laten zich die waarden niet meer van buiten- of van bovenaf opleggen. Dat komt onder meer op religieus gebied tot uitdrukking. Er is in het Westen – zoals gezegd – nog steeds belangstelling voor geloofszaken maar die wordt op een hoogst persoonlijke en intieme wijze ingevuld. Ver van de traditionele instellingen gaan mensen op zoek naar een God die bij hun persoonlijke kwaliteiten en verlangens past. Daarbij is de ervaring van het goddelijke vooral een kwestie van gevoel. Bovendien valt op dat de zoekers zich niet tot één religieuze traditie beperken. Moderne gelovigen mengen elementen uit het christendom, uit Aziatische godsdiensten, uit de neurologie of alternatieve geneeswijzen blijmoedig door elkaar. Het is nog maar de vraag of er een gemeenschappelijke noemer voor al deze verschijnselen bestaat. Maar dat de symbolische orde in het Westen een opmerkelijke transformatie ondergaat, zal niemand willen betwijfelen.

Onze zevende en laatste conclusie is dat geloof door dit alles opnieuw een ‘spannend onderwerp’ wordt. En wel in de twee betekenissen van dat woord. Van de ene kant zien wij religie niet meer als iets wat uitsluitend bij het verleden hoort terwijl de toekomst in het teken van de vooruitgang staat. Er zijn diepe twijfels gerezen met betrekking tot de vraag hoe het met de samenleving verder moet. Sommigen ontwaren zelfs het einde van de menselijke soort. Vragen over goed en kwaad, over

menselijke beperkingen of onze relatie tot de natuur zijn niet volgens een schema van rechtlijnige modernisering te beantwoorden. Dat maakt de klassieke thema's van het geloof opnieuw aantrekkelijk. Van de andere kant zien we dat bestaande religieuze denkbeelden en gedragingen zich niet langer laten opsluiten in de omheining van het privéleven. Ze willen in het openbaar erkend worden, ze bemoeien zich met de publieke zaak, ze willen op straat of op tv gezien worden en eisen zonder gêne de aandacht voor zichzelf op. Het gevolg daarvan zou kunnen zijn dat het openbare leven de komende decennia steeds vaker botsingen op dit gebied laat zien. Eenzelfde tendens is waar te nemen op wereldschaal. Zo heeft Beck gewezen op het risico van religieuze tradities die zich uit hun sociale of nationale kader losmaken en vervolgens elk hun eigen waarheid najagen. Dat leidt gemakkelijk tot nieuwe religieuze spanningen die men, bij ontstentenis van een gedeeld politiek kader op wereldschaal, maar nauwelijks kan temperen.

3

Nederland in historisch perspectief

In de nu volgende pagina's nemen we de lezer mee op een eerste verkenningstocht naar het hogere. We vertrekken bij de werkdefinitie die in hoofdstuk 1 werd opgesteld. Deze omschreef het hogere als *de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet en waardoor ik me geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen*. In feite verwijst deze omschrijving naar drie vormen van transcendentie die bij het hogere voortdurend aan de orde zijn.

Het gaat in de eerste plaats om processen die zich op het niveau van de *verbeelding* afspelen. Ofschoon de menselijke verbeelding vele werkwijzen kent, hebben die vaak iets met elkaar gemeen: het zoeken naar vormen waarmee de verdeeldheid en onzekerheid in het werkelijke leven overwonnen worden. Men zou dat als 'formele transcendentie' kunnen aanduiden. De tweede component van onze werkdefinitie heeft betrekking op een *geheel* waarmee ik mij verbonden weet. Het gaat dus niet om een totaliteit waar ik buiten blijf of die ik van buitenaf bekijk zoals dat in de wetenschap gebeurt. Het betreft een geheel dat aan mijn eigen leven raakt en waarin ik mij opgenomen weet. Een kosmos in de oude betekenis van het woord: de wereld die mij te boven gaat maar waarvan ik onmiskenbaar deel uitmaak. Men kan dat als een vorm van 'verticale transcendentie' aanduiden. De derde component houdt in dat ik mij geroepen voel tot *onbaatzuchtig* handelen. Het verbeelden van (mijn verbondenheid met) een alles omvattend geheel is in de geschiedenis van het Westen nooit genoeg geweest. Er moest altijd een bepaald soort handelen uit voortvloeien en wel zodanig dat de horizon van mijn persoonlijke belangen overschreden wordt. Daarmee is niet gezegd dat men geen eigen belangen mag najagen. Per slot van rekening kan men het streven naar onthechting of heiligheid evengoed als een eigen belang opvatten. Maar we nemen dat streven in het Westen pas echt serieus als het in dit aardse leven aan een (of meer) van onze medemensen ten goede komt. Daarmee is een vorm van 'horizontale transcendentie' in het geding.

Zo komen er in onze opvatting van het hogere drie vormen van transcendentie bij elkaar. Het is in beginsel mogelijk de samenhang van deze drie systematisch te ontwikkelen, maar dan zouden we de lezer op het verkeerde been zetten. Het is ons in dit hoofdstuk immers niet zozeer om een speculatieve theorie van het hogere te doen, als wel om de historische verkenning van een terrein dat van oudsher vele speculatieve theorieën genereert. We willen duidelijk maken dat men de afgelopen eeuwen heel verschillend over de verhouding tussen mens en wereld heeft gedacht. Een dergelijke verkenningstocht kent uiteraard beperkingen. We concentreren ons bijvoorbeeld op de Nederlandse cultuurgeschiedenis. Die kan men niet als een geïsoleerd verschijnsel opvatten. De Lage Landen zijn sinds jaar en dag onderhevig aan invloeden van buiten en oefenen zelf ook de nodige invloed op hun omgeving uit. Maar de schets van een Europese cultuurgeschiedenis ligt buiten ons bereik en zou ook te veel tijd vergen. Bovendien heeft de ervaring ons geleerd dat iemand die zich grondig met de lotgevallen van een afgebakende gemeenschap bezig houdt, wel degelijk inzichten kan ontwikkelen die voor een meer omvattende geschiedenis relevant blijken.¹ Mede daarom is het niet bezwaarlijk dat dit project zich binnen de grenzen van de Nederlandse geschiedenis beweegt. Overigens keren we daarbij de volgorde van onze werkdefinitie om: we bespreken eerst de metamorfose van het onbaatzuchtig handelen en pas daarna de vraag welke veranderingen de verticale, respectievelijk formele transcendentie hebben doorgemaakt.

1 Een lange voorgeschiedenis

Om aan te geven hoe het onbaatzuchtig handelen zich de afgelopen eeuw in Nederland ontwikkeld heeft, gaan we in deze paragraaf vooral in op de geschiedenis van de armenzorg. We baseren ons daarbij op de interessante studie die Joop Roebroek en Mirjam Hertogh enkele jaren geleden schreven over het ontstaan van sociale politiek in Nederland. Zij brengen een correctie aan op de gangbare geschiedschrijving met haar nadruk op het functioneren van de staat. Momenteel is de verzorgingsstaat voor West-Europese landen inderdaad de voornaamste vorm waarin onderlinge zorg en steun georganiseerd worden – maar dat is niet altijd zo geweest. Gedurende vele eeuwen speelden overheden bij de armenzorg nauwelijks een rol en waar dat wel het geval was, kwam het niet op nationale maar op lokale overheden aan. Tijdens de Middeleeuwen was liefdadigheid een kerkelijke aangelegenheid. Zo waren er kloosters die zorgden voor zieken of gebrekkigen, tijdelijk onderdak boden aan zwervers en op kerkelijke feestdagen brood aan de armen uitdeelden. Wanneer in de twaalfde eeuw de bevolkingsdruk op het platteland toeneemt en vele armen naar de steden trekken, wordt een verruiming van de opvang onvermijdelijk. Als gevolg daarvan breidt het aantal charitatieve instellingen zich uit en komen er ook nieuwe soorten bij, bijvoorbeeld de zogenaamde Tafels van de Heilige Geest: paro-

chiale organisaties voor armenzorg die door leken beheerd worden. Deze configuratie, waarbij solidariteit primair een zaak van individuele gelovigen of burgers is, zal tot aan de zestiende eeuw voortduren. In de daarop volgende eeuwen tekent zich een dubbele beweging af, waarbij de overheid een actieve rol vervult. Enerzijds gaat men over tot het verbieden, wegjagen of opsluiten van ondeugdzaame armen, zoals bedelaars en landlopers. Anderzijds richt men voor elke stad, parochie of gemeente een organisatie op die zich over de deugdelijke armen moet ontfermen. Daarmee komt de zorg voor ondersteuning op de plaatselijke gemeenschap neer terwijl het verlenen van die steun aan regels onderworpen wordt.²

In een onderzoek naar de modernisering van het platteland leven hebben we zelf kunnen vaststellen dat deze dubbele politiek met betrekking tot armen inderdaad gevolgd werd. Zo zwierven er in de achttiende eeuw op het platteland van Staats-Brabant tal van bedelaars, boeven, afgedankte soldaten en andere ondeugdzaame lieden rond, die bewapend met geweren, messen of stokken de meer welgestelden onder druk zetten. De overheid antwoordde daarop met straffen als geseling of brandmerken en organiseerde regelmatig drijffachten. Een ander middel was het inzetten van de 'armenkar', waarbij ongewenste figuren met behulp van paard en kar in een aangrenzende gemeente gedumpt werden. Deze maatregelen richtten zich vooral op 'vreemdelingen' en de overlast die zij veroorzaakten. Veel milder was de houding die men aannam tegenover behoeftige bewoners van de eigen plaats. Vrijwel elke gemeente beschikte over een armenkas waaruit zij bedeed werden. De ondersteuning was beperkt van aard en gebonden aan diverse voorwaarden. Bovendien deden zich van plaats tot plaats aanzienlijke verschillen voor, terwijl ook de conjunctuur een rol speelde. Zaken als oorlogsvoering, misoogsten of landelijke belastingen hadden een directe weerslag op de plaatselijke economie, met als gevolg dat het aantal arme huishoudens zich fors uitbreidde. Dat kan bij de meer vermogende plaatsgenoten tot chagrijn of bitterheid geleid hebben maar het is opmerkelijk dat zulke gevoelens nooit geuit werden. In elk geval treft men in de bronnen geen klachten aan over het gedrag van arme plaatsgenoten. 'Vreemde' armen mochten dan verjaagd worden, tegenover de 'eigen' armen bleef men een elementaire vorm van betrokkenheid opbrengen.³

Dit beeld komt in grote lijnen overeen met de situatie die Van Deursen beschreven heeft voor het dorp Graft in de zeventiende eeuw. In zijn ogen maakt de zorg voor arme en zwakke medeburgers de meest zuivere toetssteen uit voor de saamhorigheid van een gemeenschap. Dat neemt niet weg dat de armenzorg een zware last vormde en dat men zuinig moest omspringen met altijd schaarse middelen. Men volgde daartoe drie beleidslijnen. Ten eerste was men nogal selectief: niet elke behoeftige mocht op hulp rekenen. Men ondersteunde geen vreemdelingen of personen die nog maar kort in Graft woonden. Ten tweede bestond de steun vooral uit goederen. Armen ontvingen brood, turf, gezouten vlees en soms wat kleding of

schoeisel, maar geld kregen ze niet in handen. Ten derde paste men de nodige controle toe. Daarin zat niets onredelijks, aldus Van Deursen, omdat de gemeenschap met de armenzorg een zware last te dragen had. Bijgevolg zocht men waarborgen om de kans op misbruik zo laag mogelijk te houden. Binnen deze beperkingen hield men niettemin een basale vorm van betrokkenheid in stand. Zij was gebonden aan de plaatselijke en niet aan de kerkelijke horizon. Hoewel de saamhorigheid tussen geloofsgenoten voor elke gezindte zeer belangrijk was, kwam het in dezen vooral op dorpsgenoten aan. Wie in nood was kon aanspraak maken op ieders hulp, niet alleen op die van een medegelovige. Dat gold niet alleen voor armen maar ook wanneer het bijvoorbeeld ging om zeelieden die in Noord-Afrika in de gevangenis terecht kwamen. Het waren dan niet de rijke kerkgenoten maar de rijke plaatsgenoten die zich voor hun vrijkoop borg stelden. Zo zien we dat ook in Graft de lokale verbondenheid belangrijker was dan de kerkelijke.⁴

De gedachte dat armenzorg een taak voor stedelijke overheden is, waarbij liefdadigheid of caritas een fundamentele rol speelt, blijft tot het einde van de achttiende eeuw bestaan. Pas tijdens de Bataafse Republiek wordt er voor een meer actieve rol van de nationale overheid gepleit. Die zou door middel van werkverschaffing het aantal armen kunnen terugbrengen. De pleidooien voor het vormen van werkinrichtingen, het stichten van werkkolonies of het bevorderen van publieke werken zoals ontginningen en de aanleg van waterwegen of spoorwegen, worden de hele negentiende eeuw gehoord; ze worden echter nauwelijks in praktijk gebracht. In feite nemen particuliere of kerkelijke liefdadigheid het overgrote deel van de armenzorg voor hun rekening. Men heeft geen behoefte aan verregaande staatsbemoeienis. Tot ver in de negentiende eeuw verzetten particuliere, kerkelijke en in sommige gevallen ook burgerlijke instanties zich tegen elke poging om de invloed van de centrale overheid op dit punt te versterken. Als gevolg daarvan slagen diverse ministers van Binnenlandse Zaken er niet in om meer greep te krijgen op de bestaande instellingen. Dit komt onder meer tot uiting in de nieuwe Armenwet van 1854, die het beginsel formuleert van de 'volstreckte onvermijdelijkheid'. Het betekent dat de centrale overheid pas in het uiterste geval, dat wil zeggen wanneer geen enkele andere instantie nog uitkomst biedt, mag optreden. Eenzelfde terughoudendheid doet zich voor bij vraagstukken als de fabrieksarbeid door kinderen. Ondanks toenemende maatschappelijke druk om iets aan industriële misstanden te doen, duurt het geruime tijd voordat de overheid in actie komt. Pas rond 1870 wordt de publieke druk zo groot dat een kanteling optreedt. Er ontstaat een coalitie van progressief-liberale politici, georganiseerde werknemers en sociaal bewogen werkgevers die menen dat staatsbemoeienis in het geval van sociale wantoestanden geboden is. In het verlengde daarvan voert men rond het einde van de negentiende eeuw tal van wetten in die het risico op armoede of andere vormen van gebrek terugdringen. Langzaam maar zeker gaat men over van het denken in termen van 'steun' naar het denken in ter-

men van 'verzekering', zij het dat de precieze aard van die verzekering (vrijwillig of verplicht) nog geruime tijd voor meningsverschillen blijft zorgen.⁵

Uit deze initiatieven zou men kunnen afleiden dat de zorg voor armen en gebrekkigen aan het begin van de twintigste eeuw een nationale reikwijdte had gekregen. Maar dat blijkt slechts zeer ten dele het geval. In feite werd er heel verschillend over de invulling van die nationale taak gedacht; drie politieke lijnen stonden daarbij tegenover elkaar. Een eerste lijn werd aangehangen door behoudend liberale en conservatieve politici, die volledig aan het beginsel van de staatsonthouding vast hielden. De tweede lijn werd uitgedragen door katholieke en protestantse politici, die vonden dat de staat pas moest ingrijpen wanneer maatschappelijke actoren zoals werkgevers en werknemers tekort schoten. De protestanten beriepen zich op het beginsel van 'soevereiniteit in eigen kring', terwijl de katholieken over 'subsidiariteit' spraken; in beide gevallen ging men uit van een balans tussen particuliere en publieke initiatieven. De derde lijn werd verdedigd door progressieve liberalen en sociaaldemocraten: zij stonden een krachtig staatsingrijpen voor. Tijdens de eerste decennia van de twintigste eeuw gaf de Nederlandse politiek een soort van patstelling te zien. Die moet volgens Roebroek en Hertogh vooral verklaard worden uit het feit dat sociaaldemocraten en progressieve liberalen een redelijk sterk machtsblok vormden, terwijl de maatschappelijke organisaties aan confessionele zijde nog niet zo sterk waren. Die blokkade werd pas tegen het einde van de Eerste Wereldoorlog doorbroken, toen de hegemonie van de subsidiaire denkrichting gevestigd werd. Dat had tot gevolg dat de centrale processen van maatschappelijke ordening vanaf de jaren twintig in hoge mate door het confessionele denken bepaald werden.⁶

In de periode tot 1945 doet zich op het gebied van de sociale politiek opnieuw een dubbele beweging voor. Enerzijds legde de nationale overheid steeds meer initiatieven aan de dag en gingen de uitgaven voor sociale zorg fors omhoog. Het aantal verzekerden nam onmiskenbaar toe: terwijl in 1920 nog maar 30 procent van de beroepsbevolking verzekerd was, kwam dat aandeel in 1945 op 65 procent uit. Het aandeel van de uitgaven voor sociale politiek als percentage van de rijksbegroting steeg navenant. Anderzijds speelde die politiek zich in de dagelijkse praktijk nog heel lang op het lokale niveau af. Voortbouwend op tradities die in de premoderne tijd waren ontstaan, krijgt de ondersteuning van zieken en werklozen tijdens het interbellum concreet gestalte via gemeenten en ondernemingen. Naast de zich ontwikkelende sociale verzekering blijven klassieke vormen van armenzorg gewoon hun werk doen. Terwijl in 1935 plaatselijke overheden en particuliere instellingen in totaal 260 miljoen gulden aan armenzorg uitgeven, gaat er in de sociale verzekering niet meer dan 120 miljoen gulden om. Het illustreert dat de balans tussen staat en maatschappij nog lang niet in het voordeel van de staat verschoven is. Weliswaar winnen de pleidooien voor meer overheidsbemoeienis aan kracht, zoals blijkt uit het Plan van de Arbeid waarmee sociaaldemocraten de crisis van de jaren dertig willen aanpakken,

maar ze lopen vooral uit op een nadere ordening van de maatschappelijke dynamiek en niet op een stelsel waarin de staat een centrale rol vervult.⁷

2 Medeleven op wereldschaal

Na de Tweede Wereldoorlog doet zich een wezenlijke verandering voor in de zojuist beschreven constellatie, en wel in drie opzichten. Om te beginnen wordt de rechtsgrond voor het stelsel van sociale verzekeringen uitgebreid. Zonder dat er fundamentele debatten over gevoerd worden, schakelt men van een verzekering voor bepaalde categorieën werknemers over op een echte volksverzekering. Men wil alle burgers een elementaire vorm van sociale zekerheid bieden. Met name in de jaren zestig ontstaat een fors aantal voorzieningen, zoals de Algemene Wet Bijzondere Ziektekosten, de Kinderbijslagwet, de Algemene Arbeidsongeschiktheidswet, de Wet Werkeloosheidsvoorziening en de Algemene Bijstandswet. Daarmee verdwijnt het oude onderscheid tussen sociale verzekering en traditionele armenzorg en neemt de verlening van onderlinge hulp of steun een waarlijk nationale vorm aan. Voorts gaan de publieke uitgaven voor sociale zekerheid tot aan het einde van de jaren zeventig omhoog. Niet alleen in absolute maar ook in relatieve zin: terwijl deze uitgaven in 1950 nog maar 10 procent van het bruto binnenlands product beslaan, komt dat aandeel rond 1980 op 30 procent uit. Het aantal burgers met recht op een uitkering stijgt navenant: terwijl er rond 1950 ongeveer 500.000 uitkeringontvangers in Nederland waren, zijn dat er vijftientig jaar later meer dan 2,6 miljoen. Ten slotte breidt de invloed van de nationale overheid zich in de loop van de jaren zestig en zeventig steeds verder uit. Daarmee tekent zich een andere maatschappelijke configuratie af, waarbij onderlinge hulp en steun op een nieuwe wijze vorm krijgen. Op het eerste oog lijkt deze te beantwoorden aan het model van centrale planning dat de sociaaldemocraten voorstonden. Bij nadere analyse blijkt evenwel dat het beginsel van de subsidiariteit nog altijd doorslaggevend is. In uitzonderlijke situaties is de overheid bereid tot ingrijpen en doen private actoren een stap opzij. Maar vanaf het moment dat marktwerking en maatschappelijke krachten weer voldoende potentieel hebben, beperkt de overheid zich tot een voorwaardenscheppende rol. In dat licht wordt de sociale politiek zoals die in de periode na de Tweede Wereldoorlog vorm kreeg, door Roebroek en Hertogh vooral als een confessioneel succes beschouwd.⁸

Zoals bekend kwamen de grenzen van dit succes tegen het einde van de jaren zeventig in zicht. In verschillende Europese landen groeide het besef dat de verzorgingsstaat in deze vorm niet langer te betalen was. Bijgevolg werden er vanaf begin jaren tachtig talloze pogingen gedaan om de uitgaven te beperken. Begin jaren negentig tekent zich een zekere heroriëntatie af, waarbij men weliswaar vasthoudt aan de centrale functie van de verzorgingsstaat (als herverdelingsmechanisme van

inkomens) maar sterker inzet op het activeren van de burgers: ze moeten zich méér dan voorheen inspannen voor het verwerven van een uitkering.⁹

Dat betekent echter niet dat we terugkeren naar lokale vormen van hulpvaardigheid. De kring waarbinnen het onbaatzuchtig handelen vorm krijgt, krimpt niet in maar ze breidt zich verder uit. Juist toen de nationale verzorgingsstaat werd uitgebouwd, kwamen er overal in Europa nieuwe vormen van solidariteit tot stand, die internationaal en zelfs mondiaal van aard waren. We doelen niet alleen op protesten tegen de oorlog in Vietnam, waarvan de beelden via televisie tot het Westen doordrongen, maar ook op de vele bewegingen die steun gaven aan onderdrukte volkeren en die zich inzetten voor de slachtoffers van natuurrampen of hongersnood. Het gaat evenzeer om organisaties die opkwamen voor de vrijheid van meningsuiting in dictaturen of voor het respecteren van de mensenrechten. We denken aan bewegingen die wijzen op de gevaren van milieuvervuiling of kernenergie, aan stichtingen die voor de slachtoffers van burgeroorlog geld inzamelen of die met de inzet van hulpgoederen en medisch personeel elders ter wereld de ergste nood proberen te lenigen. In al hun verscheidenheid vormen deze initiatieven een indrukwekkend palet van hulpvaardigheid, dat de grenzen van een nationale gemeenschap ver te buiten gaat. Ze tonen aan dat vormen van onbaatzuchtig handelen zich vandaag de dag inderdaad tot de gehele wereld uitstrekken.

Deze ontwikkeling komt uiteraard niet uit de lucht vallen. Ze houdt verband met de spectaculaire veranderingen die het maatschappelijk verkeer heeft ondergaan en die een interessante parallel met het verleden laten zien. In de negentiende eeuw vloeide het ontstaan van nationale saamhorigheid mede voort uit de ontwikkeling van spoorwegen, kranten, scholen en andere voorzieningen waardoor voor het eerst een werkelijke band tussen burgers in diverse delen van het land ontstond.¹⁰ Dat proces heeft zich de afgelopen halve eeuw op wereldschaal herhaald, met als gevolg dat er bovennationale vormen van saamhorigheid zijn ontstaan. We zien internationale handelsstromen in omvang en intensiteit toenemen. We zien hoe nieuwe communicatiemiddelen de wereld veroveren en groepen in contact brengen die altijd langs elkaar heen hadden geleefd. We stellen vast dat het reisverkeer een sterke groei vertoont, waarbij het niet alleen gaat om professionele maar ook om toeristische reizen. Met andere woorden: er is opnieuw sprake van een meer intensief maatschappelijk verkeer, alleen brengt het deze keer verbindingen op globale en niet op nationale schaal tot stand.

Hoewel deze ontwikkeling al langer gaande is, werd ze pas enkele decennia terug tot onderwerp van debat. Met de ineensstorting van het communisme in 1989 en de snelle verbreiding van informatietechnologie in de jaren negentig ontstond even het idee dat we in hoog tempo naar één gedeelde economische wereldorde toegroeiden. Inmiddels lopen de meningen uiteen, niet alleen over de vraag hoe men deze ontwikkeling moet analyseren, maar ook over de vraag hoe men haar moet waarde-

ren en de ermee samenhangende problemen kan oplossen. Daarbij dringen zich onder meer de volgende vragen op. Zijn wij inderdaad op weg naar één wereld, waarvan alle delen via grootschalige netwerken met elkaar verbonden zijn, of leidt dit proces naar de vorming van een aantal machtsblokken? Wordt de nationale staat in zijn legitimiteit en effectiviteit bedreigd of kunnen nationale staten hun machtspositie juist versterken? Zal er uiteindelijk één populaire cultuur op wereldschaal ontstaan of zullen ethische, religieuze of regionale identiteiten juist heropleven? Over al die vragen wordt momenteel gedebatteerd. Desondanks zijn er een paar zaken duidelijk. Er is weinig discussie over het gegeven dat de schaal, de omvang en de snelheid van internationale uitwisseling de afgelopen decennia sterk toenamen, terwijl de effecten van die uitwisseling steeds scherper aan het licht treden.¹¹ Het is tegen deze achtergrond niet vreemd dat er een nieuw moreel besef ontstaat en dat vele partijen (van regeringsleiders tot journalisten, van consumenten tot klimaatactivisten) proberen de globale meningsvorming te beïnvloeden. Er ontstaat een grotere gevoeligheid, die maakt dat we al langer bestaande processen op een nieuwe wijze waarnemen. Dat vraagt om andere denkwijzen, waarbij men de nationale horizon verlaat.

Een en ander samenvattend kunnen we zeggen dat de kring van menselijke hulpvaardigheid zich geleidelijk uitbreidde. Ze bleef lange tijd beperkt tot *lokale* gemeenschappen, waarbij christelijke naastenliefde de voornaamste motivatie was. Ze werd in de loop van de negentiende en vooral de twintigste eeuw een *nationale* zaak, waarbij niet alleen morele maar ook politieke overwegingen een rol speelden. En ze strekt zich inmiddels uit tot de gehele wereld omdat grote morele, politieke en ecologische problemen vandaag de dag een *globale* vorm aannemen.¹² Deze schets doet uiteraard geen recht aan het ingewikkelde verloop van de werkelijke geschiedenis, maar ze laat wel de conclusie toe dat ‘horizontale transcendentie’ geen onveranderlijk verschijnsel is. Het is een verschijnsel dat naar plaats, tijd en sociale situatie varieert en waarvan men de specifieke betekenis telkens opnieuw moet vaststellen.

3 Geestelijk leven in de republiek

Nu gaat dat laatste evengoed op voor het verschijnsel van de verticale transcendentie. Om dat te illustreren zullen we in deze paragraaf aangeven hoe onze verbondenheid met een groter geheel in de loop van de geschiedenis veranderde. Gedurende lange tijd was dat geheel een sacrale aangelegenheid. De gelovige nam aan dat er een fundamenteel verschil bestaat tussen de orde van het goddelijke en de orde van het alledaagse handelen. De relevantie van dat verschil verdween naarmate de moderne samenleving zich ontwikkelde. Dat is in elk geval de theorie die – zoals we in hoofdstuk 2 zagen – door vele sociale wetenschappers werd omarmd. Hieronder zullen wij ons verdiepen in de vraag hoe de geleidelijke transformatie van het hogere in de Nederlanden verlopen is en welke gevolgen dat heeft voor onze vraagstelling. Daar-

bij moeten we helaas voorbij gaan aan intrigerende vragen die met de eigen aard en de ontwikkelingsgang van het christendom verband houden. Dat geldt bijvoorbeeld voor de vraag welke betekenis we aan het optreden van Jezus binnen de joodse traditie kunnen toekennen. Of de vraag wat de gevolgen zijn geweest van het leerstuk over de menswording van God in de vierde eeuw van onze jaartelling.¹³ Evenals de vraag hoe wij de wisselende relatie tussen kerk en staat in de geschiedenis van het Westen moeten opvatten.

Dat alles zullen wij overslaan om te beginnen bij een episode die grote betekenis had voor het geestelijk leven in de Lage Landen. Het gaat om de Moderne Devotie, een streven naar religieuze hervorming dat zich in de veertiende eeuw aandeed. In de Zuidelijke Nederlanden was het Jan van Ruusbroec en in de Noordelijke Nederlanden was het Geert Grote die een nieuwe levensstijl voorstonden. Ondanks hun verwantschap vertonen ze ook een interessant accentverschil. Terwijl de vroomheid bij Jan van Ruusbroec nog in het teken van een contemplatieve houding staat, is de beweging van Geert Grote meer praktisch en werelds gericht. Anders dan Ruusbroec prefereert Grote een leven als rondtrekkend predikant boven een teruggetrokken bestaan. Zo brengt hij tegen het einde van de veertiende eeuw een beweging op gang die zich keert tegen zaken als het concubinaat van geestelijken en het privébezit van kloosterlingen. De navolging van Christus komt centraal te staan. Voor Grote is Christus bij uitstek de figuur in wie God zich aan de mensheid openbaart. Diens leven zou exemplarisch voor de menselijke samenleving moeten zijn. De volgelingen van Grote brachten dat in praktijk door als leken en priesters samen te wonen in één huis. Deze ‘broeders van het gemene leven’ stelden zich niet als kloosterlingen op. Zij verkeerden veelal in een stedelijk milieu en wilden aan de ontwikkeling van een christelijke gemeenschap bijdragen. Hun voornaamste bezigheid was het afschrijven en verluchten van boekwerken. Behalve een praktische had het boek bij de Moderne Devotie ook een geestelijke betekenis. Devoten hielden bijvoorbeeld een persoonlijk dagboek bij, waarin ze aantekeningen over het gelezene maakten. Hun nieuwe levensstijl kwam ook tot uitdrukking in de zogenaamde *collatio*, waarbij ze op basis van schriftlezing een broederlijk of zusterlijk gesprek voerden over de manier waarop ze hun leven konden verbeteren.¹⁴ Zo streefden zij een levenswijze na waarin het sacrale en het profane elkaar niet langer uitsloten maar op elkaar aansloten.

Een aantal elementen uit de Moderne Devotie zou in het protestantisme terugkeren. Dat geldt met name voor het nastreven van een verinnerlijkt geloofsleven, zoals dat in de zeventiende eeuw naar voren komt. Toch zien we dat het onderscheid tussen de sacrale en de profane sfeer in die periode weer benadrukt wordt. Deze aanscherping kan moeilijk uit politieke of maatschappelijke omstandigheden worden verklaard. De Republiek kende tegen het midden van de zeventiende eeuw een grote diversiteit aan kerkelijke richtingen. Hoewel het publieke leven door de ge-

reformeerde religie werd gedomineerd, was er ruimte voor vele andere religieuze stromingen. Sommige (zoals de katholieken of gereformeerden zelf) konden op een behoorlijke aanhang onder de bevolking rekenen, terwijl andere (zoals doopsgezinden of remonstranten) een bescheiden minderheid vormden. Bepaalde stromingen waren zeer orthodox, andere toonden meer vrijzinnigheid. In feite bestond er een kerkelijke diversiteit die uniek was in het toenmalige Europa.¹⁵

Maar veel van die richtingen hadden ook iets met elkaar gemeen. Met name in de tweede helft van de zeventiende eeuw wordt de invloed van kerkelijke denkbeelden en voorschriften op het dagelijks leven steeds sterker. Er tekent zich in de Republiek een zeker puritanisme af. Dat kwam onder protestanten vooral in de 'Nadere Reformatie' tot uitdrukking. Een van haar pleitbezorgers was de Utrechtse hoogleraar Gisbertus Voetius. Deze verzette zich tegen tal van 'ijdelheden', benadrukte het belang van gebed en geestelijk oefening en streefde een sobere levensvoering na. Belangrijke aspecten van deze geloofsbeleving waren het zondebesef, de gerichtheid op berouw, de emotionele ervaring van Gods genade, de precieze navolging van Gods geboden in het dagelijks leven en de daarmee verbonden tuchtuitoefening. De uitstraling van deze Nadere Reformatie reikte veel verder dan de universiteit waar Voetius werkte. Er verschenen vele publicaties die aangaven hoe de gelovigen zich met God konden verenigen. Daarbij was een bijzondere rol weggelegd voor het lijden en sterven van Jezus Christus. De meeste van die werken betroffen de aangeboren zondigheid van de mens, de noodzaak van berouw en absolute gehoorzaamheid aan Gods woord.¹⁶ Daarmee nam de oriëntatie op het hogere een bevindelijke vorm aan: de mens is volstrekt afhankelijk van God en er gaat veel aandacht uit naar het aspect van bekering of verzoening. Deze vorm van vroomheid impliceert een voortdurende onzekerheid, waarbij de gelovige nooit weet wat na de dood zijn lot zal zijn.

Hoewel er qua maatschappelijke positie in de zeventiende eeuw grote verschillen tussen protestanten en katholieken zijn, vertonen ze op dit punt een opvallende gelijkenis. Ook in de katholieke wereld manifesteert zich de tendens om het geloofsleven sterker in het alledaagse bestaan te laten doorklinken. Kerkelijke voorschriften met betrekking tot een deugdzaam leven worden in toenemende mate als voorwaarde voor het verwerven van de hemelse zaligheid gezien. Men zette sterker in op het aanhouden van een dagelijkse routine, zoals elke ochtend of elke avond een gebed zeggen, vaker naar de mis toegaan, vaker en vooral beter aan de biecht deelnemen, et cetera. De gelovige werd op vele manieren herinnerd aan de eigen zondigheid, aan de betekenis van een innerlijk en oprecht berouw, aan de noodzaak aardse verleidingen te mijden en aan het gevaar van eeuwige verdoemenis.¹⁷ En ook in deze wereld speelde identificatie met het leven en lijden van Christus een voorname rol. Wat zich lijkt te ontwikkelen is een emotionele preoccupatie met zondigheid, berouw en dood, zij het dat er qua stijl een verschil met Nadere Reformatie is. Terwijl de aandacht van een theoloog als Voetius vooral naar leerstellingheid uitgaat,

hechten katholieke auteurs meer waarde aan het mystiek-psychologische proces dat, beginnend met een zuivering van zonden, via zelfverzaking uiteindelijk in de eenwording met Gods liefde moet uitmonden. We treffen deze gerichtheid zelfs aan bij stromingen die in de Republiek een uitsproken minderheid vormden. Er werd telkens ingezet op een driedelige beweging van boetedoening via levensheiliging tot een mystieke eenwording met God. Mede daarom trekt Willem Frijhoff de conclusie dat er binnen de verschillende denominaties vergelijkbare vormen van piëtisme voorkwamen. De gelovigen probeerden hartstochtelijk hun alledaagse leven te richten naar het hogere maar intussen bleek er een forse afstand tussen de sacrale en profane orde te bestaan.¹⁸ Met als gevolg dat hun geestelijk leven een overwegend bevindelijk karakter kreeg.

In de loop van de achttiende eeuw zwakte deze bevindelijke vroomheid af. Er ontstaat buiten én binnen het geloofsleven een meer verlichte mentaliteit, die ook gevolgen heeft voor de omgang met het hogere. Verbondenheid wordt niet zozeer in de sacrale als wel in de morele sfeer gezocht en daarbij gaat het minder om vrome leerstelling dan om het maatschappelijk handelen. Dat blijkt onder meer als zich rond 1800 nieuwe opvattingen aandienen. Men beseft dat een stedelijke samenleving uitsluitend kan bestaan wanneer alle mensen (en niet alleen de elite) een zekere mate van moreel burgerschap ontwikkelen. Daartoe is kennis niet genoeg – er zijn ook deugdzame gedragingen en een verfijnd gemoed nodig. Deze zienswijze was uiteraard geen specifiek Nederlandse aangelegenheid, ze werd evengoed in het buitenland verwoord, bijvoorbeeld door Adam Smith, die in zijn *Theory of Moral Sentiments* (1759) op het belang van gevoelens als sympathie of medelijden wees.

Nu kan men uit deze toegenomen aandacht voor moraliteit niet afleiden dat geloof in Nederland onbelangrijk aan het worden was. Religie vormde hier nog altijd een onmisbaar fundament en niemand kon zich een beschaafd samenleven zonder godsdienst voorstellen. Maar het hield wel in dat maatschappelijke waarden meer gewicht kregen en dat er van religieuze bedienaren vooral een bijdrage aan het realiseren van die waarden werd verwacht. Het gevolg was dat deugden als verdraagzaamheid en matigheid zich geleidelijk van hun christelijke ondergrond losmaakten en een waarde op zichzelf werden. Een ander gevolg was dat men rede en geloof niet meer tegenover elkaar stelde maar vond dat ze elkaar aanvulden. Daarbij trad vanzelfsprekend wel de nodige variatie op. Er bleven de gehele achttiende eeuw orthodoxe stromingen bestaan die hun hoop niet op het menselijk verstand maar op de goddelijke voorzienigheid stelden. Zoals er ook stemmen waren die een verzoening van natuurwetenschap en theologie voorstonden.¹⁹ Maar de algemene indruk is dat het streven naar verbondenheid tegen het einde van de achttiende eeuw in Nederland vooral een redelijke en morele toon aannam.

Deze verandering was niet alleen in het politieke maar ook in het kerkelijke leven merkbaar. Dat is op te maken uit de analyse die Jelle Bosma van een groot aantal

achttiende-eeuwse preken heeft gemaakt. Tot het midden van de eeuw deden zich in de hervormde kerk vele conflicten voor, waarbij elke afwijking van de rechte leer een fel dispuut veroorzaakte. Aanvankelijk was de orthodoxe stroming dominant, later nam de ruimte voor meer tolerante visies toe. Men legde steeds minder nadruk op de verkondiging van eeuwige waarheden, de menselijke verdorvenheid, de noodzaak om zich te bekeren tot God en andere thema's die het geestelijk leven van de zeventiende eeuw hadden beheerst. Met name in de tweede helft van de achttiende eeuw toonde het protestantisme meer openheid voor andersdenkenden en wetenschappelijke inzichten. Dat was geen specifiek Nederlandse tendens: vergelijkbare ontwikkelingen deden zich in Engeland en Duitsland voor. Verder kwam de al genoemde complementariteit van goddelijke openbaring enerzijds en menselijke rede anderzijds in de preek tot uitdrukking. Het voornaamste was evenwel dat preken steeds meer aandacht vroegen voor moreel en deugdzaam handelen. Men maakte veel minder werk van allerlei dogmatische vraagstukken: men stelde steeds vaker de praktische implicaties van het geloof voorop. Hoewel men de kernbegrippen van het geloof, zoals God, mens, leven, dood, hemel, hel, deugd en ondeugd, niet opofferde, ging de aandacht in toenemende mate uit naar een zo goed mogelijk handelen in dit leven. Een goede preek leidde vooral tot deugdzame gedragingen. Aldus werd – het zij nogmaals gezegd – het onderscheid tussen een sacrale en een profane sfeer niet afgeschaft. Er was eerder sprake van een zekere parallellie, waarbij de zedelijke orde hier op aarde naar een hogere, allesomvattende orde van God verwees. Tegelijkertijd werd aan het geloof een nieuwe functie toegekend, doordat centrale waarden van de burgerlijke maatschappij nu op religieuze wijze gesanctioneerd werden.²⁰

4 Afscheid van het geloofsleven?

De implicaties van deze ontwikkeling zouden pas veel later aan het licht treden. De omgang met het hogere ondergaat met name in het laatste kwart van de negentiende eeuw een ingrijpende verandering.²¹ Dat blijkt onder meer wanneer Hendrik Gerhard in 1871 zijn *Schets van een communistische maatschappij* uitbrengt. Daarin wordt een overzichtelijk en aantrekkelijk beeld van de toekomstige samenleving geschetst. Geld en privé-eigendom bestaan niet meer en er is een overheid die burgers van de wieg tot het graf verzorging biedt. Het afschaffen van privébezit maakt dat er nog maar zelden misdaden gepleegd worden. Gerhards schets lijkt op het zestiende-eeuwse *Utopia* van Thomas More, maar er is een voornaam verschil. More beschrijft een wereld buiten de geschiedenis, een normatief model waaraan men de verdiensten en tekortkomingen van de bestaande maatschappij kan afmeten. Gerhard daarentegen beschrijft een wereld waarvan hij denkt dat ze in de nabije toekomst werkelijkheid zal worden. Met andere woorden: Gerhard baseert zich op een nieuwe denkwijze, die in het midden van de negentiende eeuw het meest pregnant door

Marx en Engels was geformuleerd. Volgens hen moest de ideale wereld niet langer in de sacrale maar in de sociale orde gezocht worden en was de realisatie ervan geen kwestie van eeuwigheid maar van geschiedenis.²²

Nu was Gerhard niet de enige Nederlander die zijn visie op schrift stelde. Er werden in de tijd van de sociale kwestie talloze utopische geschriften gepubliceerd. Ze vormden een onmisbare impuls voor het sociaal-politieke handelen. Hoewel de tegenstelling tussen het profane en het sacrale daarin werd losgelaten, was de spanning tussen het ideële en het reële volop werkzaam. In elk geval bleef de samenhang tussen utopisme en socialisme tot aan het einde van de negentiende eeuw intact. In de daarop volgende decennia viel die uiteen en ontstonden er twee stromingen, waarvan de eerste zich primair een politieke taak stelde en de tweede een alternatief voor de bestaande samenleving ontwikkelde. De eerste groep was gelieerd aan de SDAP en stelde zich de vraag hoe de arbeidersbeweging zoveel macht kon verwerven dat de strijd tegen het kapitaal in haar voordeel beslecht kon worden. De tweede groep omvatte een rijke schakering aan dichters en dromers, die zich in geestelijke zin uit de bestaande realiteit terug trokken. Dat laatste ging onder meer op voor Herman Gorter, die een geheel eigen combinatie van maatschappelijk engagement, naturalisme en poëtische verheffing zou ontwikkelen.²³

Het is niet gemakkelijk om een antwoord te geven op de vraag tot wanneer deze episode duurde maar er zijn tekenen dat haar neergang enkele decennia geleden werd ingezet. Reeds in de jaren zeventig van de vorige eeuw nam het verlangen naar verbondenheid een andere gestalte aan. Daarbij kreeg de menselijke vitaliteit steeds meer betekenis. Diverse ontwikkelingen droegen daartoe bij. Bijvoorbeeld het gegeven dat de rechten en vrijheidsgraden van individuele burgers zich sinds de Tweede Wereldoorlog sterk uitbreidden. Of het feit dat opleidingspeil en inkomen van de Nederlandse bevolking enorm toenamen. Toch vloeien de meest specifieke veranderingen voort uit de seksuele revolutie. Die bracht immers met zich mee dat lichamelijk genot en alles wat daarmee te maken heeft op een positieve wijze gewaardeerd werden. Het betekende ook dat vrouwen – voor het eerst in de geschiedenis – zelf konden beslissen over de manier waarop zij hun leven wilden inrichten. Het betekende eveneens dat er in het publieke leven meer ruimte voor afwijkende vormen van seksualiteit ontstond. Zo kon het domein van de lichamelijke ervaringen, waar gedurende vele eeuwen de schaduw van het zondebesef overheen gevallen was, in het volle licht treden. Op basis daarvan kwam een nieuwe belevingswereld tot ontwikkeling, waarin het genieten van eten en drinken, het zich overgeven aan dansen en muziek en het cultiveren van een krachtig lichaam of gezonde levensstijl als positieve waarden omarmd werden. Deze verandering is niet zonder zorgwekkende (bij) verschijnselen. De nieuwe vitaliteit manifesteert zich immers ook in een massaal gebruik van roesmiddelen en drugs, in het opzoeken van heftige ervaringen, in het minachten of doelbewust overschrijden van grenzen in het maatschappelijk verkeer.

De centrale vraag is evenwel of zich onder onze ogen een nieuw waardenpatroon ontplooit dat op den duur het klassieke patroon vervangt of op zijn minst verdringt. In dat geval zouden we opnieuw een fundamentele wijziging in de omgang met het hogere meemaken, waarbij de verbondenheid niet langer in het sacrale of sociale maar in het vitale register wordt gezocht.

Er zijn redenen om aan te nemen dat dit inderdaad gebeurt. Denk bijvoorbeeld aan het feit dat wij tegenwoordig op een nieuwe manier tegen onze verhouding met de natuur en andere levende wezens aankijken. Gedurende vele eeuwen hing men een mensbeeld aan dat zich door twee kloven kenmerkte. Enerzijds was er een kloof tussen mens en dier, waarbij de mens zichzelf beschouwde als een wezen dat ver boven het dierenrijk verheven was. Anderzijds was er een kloof tussen lichaam en geest, die men als twee onherleidbare kanten van het menselijk bestaan opvatte. Het lijkt erop dat beide kloven langzaam maar zeker overbrugd worden. Daarbij speelt ook een rol dat er vanaf 1970 steeds meer berichten over een dreigende aantasting van ons natuurlijk milieu opdoemen. In reactie daarop is het niet vreemd dat mensen bezorgd raken en naar meer duurzame technologie streven. Hierbij spelen zowel rationele als gevoelsmatige motieven mee. De kracht van dit laatste blijkt onder meer uit de sterke groei die de aanhang van het Wereld Natuur Fonds en andere milieuorganisaties heeft doorgemaakt.²⁴ Opmerkelijk is de groeiende belangstelling voor clubs die zich het welzijn van allerlei dieren aantrekken. Het illustreert dat de klassieke afstand tussen mens en dier aan het verdwijnen is. Overigens is het niet juist te denken dat het slechts om gevoelsmatige veranderingen gaat. Het hedendaagse mensbeeld verandert eveneens doordat er nieuwe wetenschappelijke inzichten ontstaan. We komen daar later nog op terug en verwijzen hier slechts naar het onderzoek van primatologen als Frans de Waal, die aantonen dat menselijke kwaliteiten zoals sociaal gedrag of empathie bij diverse diersoorten voorkomen. Dit betekent een nieuwe stap op de weg die met de evolutietheorie van Darwin was ingezet en die niet de afstand maar juist de verwantschap tussen mens en dier aantoont. Op een vergelijkbare wijze laten hedendaagse neurologen zien dat geest en lichaam sterk op elkaar inwerken. Uit dit alles blijkt dat de vitale sfeer veel méér omvat dan het verheerlijken van *sex, drugs & rock-'n-roll*. We zien een fundamentele verandering in de manier waarop we onze verbondenheid met een groter geheel voorstellen en vormgeven.²⁵

Een en ander samenvattend kan men zeggen dat de afstand tussen het sacrale en het profane in de loop van onze geschiedenis verminderd is.²⁶ Dit proces begon reeds bij de Moderne Devotie en ging in de daarop volgende eeuwen door. Zowel Reformatie als Contrareformatie zetten aan tot het realiseren van religieuze waarden in het alledaagse leven. Dat streven maakte in de loop van de achttiende eeuw plaats voor een vorm van moreel handelen waarbij niet zozeer het eeuwige leven als wel een beschaafd samenleven hier op aarde voorop stond. Die lijn zet zich in de

tweede helft van de negentiende eeuw door, in die zin dat men het heil niet langer in de *sacrale* maar in de *sociale* orde zoekt. Heilsgeschiedenis maakt plaats voor maatschappelijke verbetering, een streven dat veel Nederlanders tot ver in de twintigste eeuw bleef aanspreken. Inmiddels dient zich een nieuwe verschuiving aan waarbij mensen vooral op *vitale* waarden inzetten. Ze willen hun idealen in het hier en nu waarmaken en leggen meer belangstelling voor het aardse leven aan de dag. Toch betekent dit niet dat de verticale transcendentie daadwerkelijk verdwijnt. Het betekent slechts dat wij vergeleken met voorgaande eeuwen anders tegen onze kosmos aankijken en nieuwe vormen van engagement ontwikkelen.

5 Objecten van toewijding

De verleiding om nu ook met zevenmijslaarzen door de geschiedenis van de verbeelding heen te wandelen moeten we weerstaan. Niet alleen omdat ons daartoe onvoldoende ruimte ter beschikking staat, maar ook omdat het arsenaal aan verbeeldingsmiddelen in de loop der eeuwen steeds gevarieerder werd. We zouden moeten stilstaan bij de manier waarop in de zeventiende-eeuwse kerken gepredikt werd en bij de veranderingen die die zich nadien aftekenden. We zouden aandacht moeten schenken aan de spectatoriale geschriften die aan het einde van de achttiende eeuw het morele denken van de burgerij vormgaven. Van belang zijn eveneens de sentimentele romans die in de negentiende eeuw wisten door te dringen tot een breed publiek en sterk bijdroegen tot de ontwikkeling van een gevoeligheid voor sociale vraagstukken. In de twintigste eeuw breidde het arsenaal zich verder uit. Door middel van fotografie en film werden brede lagen van de bevolking bereikt en kreeg de maatschappelijke verbeelding een ongekennde effectiviteit. Vanaf de Tweede Wereldoorlog zouden televisie en aanverwante massamedia dat nog eens versterken. En dan hebben we de spectaculaire vernieuwingen als gevolg van de digitale revolutie niet eens genoemd. Reeds dit korte lijstje illustreert dat de mogelijkheden om beelden op te roepen van 'een geheel waarmee ik mij verbonden voel' zich enorm uitbreidden. Dat alles kunnen we – zoals gezegd – hier niet behandelen. Laten we in plaats daarvan de balans van onze verkenningstocht opmaken.

We doen dat door een schematische weergave van de twee verschuivingen die in het voorgaande besproken zijn (schema 3.1). Daarin staan de kolommen voor de manier waarop onze horizontale transcendentie in de loop van de geschiedenis veranderd is.²⁷ De eerste kolom verwijst naar lokale vormen van hulpvaardigheid zoals die in de zeventiende en achttiende eeuw gestalte kreeg, de tweede kolom naar vormen van betrokkenheid op nationaal niveau en de derde kolom naar onbaatzuchtige gedragingen die zich tot de gehele wereld uitstrekken. De bovenste regel weerspiegelt dus het feit dat de horizon van onbaatzuchtig handelen steeds ruimer werd. Overigens doen zich ook wijzigingen voor in de tijdshorizon die ons ter beschikking

SCHEMA 3.1 Negen gestalten van het hogere

	Lokaal Eeuwigheid	Nationaal Geschiedenis	Globaal levensloop
		→	→
Sacraal theologie	Priester God	Held Vaderland	Vakman Werk
Sociaal sociologie	Broeder Naaste	Burger Samenleving	Donateur Mensheid
Vitaal biologie	Minnaar Liefde	Atleet Lichaam	Activist Natuur

staat. Het heeft er veel van weg dat de termijn waarbinnen we onze idealen willen waarmaken, steeds korter wordt. De gelovigen worden als het ware ongeduldiger. Terwijl ze aanvankelijk de blik op oneindig zetten en pas in het hiernamaals op een beloning rekenden, gingen ze in de loop van de achttiende eeuw op een historische termijn denken. Ze spanden zich in voor een goede reputatie bij het nageslacht of wilden iets aan de geschiedenis van de mensheid bijdragen.²⁸ De latere socialisten hanteerden eveneens een historische termijn. Ze begrepen dat het een paar generaties kon duren voordat hun ideale maatschappij gevormd was. Inmiddels hebben wij onze temporele horizon nog verder ingekort. Binnen de vitale orde is het nageslacht niet van belang en het denken in termen van generaties valt ons zwaar. Wij willen onze idealen vóór het einde van het leven gerealiseerd hebben en zelfs die termijn is velen nog te lang. Authentiek leven betekent dat men zijn hoogste waarden in het hier en nu realiseert. Men zou kunnen zeggen dat de transcendentie zowel intenser als kortstondiger geworden is.

Op analoge wijze staan de rijen in schema 3.1 voor de metamorfosen van de transcendentie in verticale zin. Terwijl het hogere in de vroegmoderne tijd nog volop aan de sacrale orde was gerelateerd, wordt het heil in de loop van de negentiende eeuw steeds meer in de sociale sfeer gezocht, terwijl het vandaag de dag meer om de vitale orde gaat. Met andere woorden: de rijen van het schema staan voor de manier waarop we het grotere geheel invullen. Ze maken tevens melding van iets wat nog niet eerder ter sprake kwam, maar wat ten nauwste met die invulling verbonden is. Het gaat dan om de verschillende *vormen van weten* waarin over het hogere wordt nagedacht. Dat was vroeger een taak van theologen, die op systematische en

gedisciplineerde wijze over de sacrale orde nadachten. Dat verandert wanneer het intellectuele leven in de negentiende eeuw afscheid van de sacrale orde neemt en vragen rond het hogere vanuit een maatschappelijk perspectief gaat zien. Het zijn dan de grote sociologen die op een nieuwe manier over het hogere nadenken en zo een ander theoretisch universum openen. In het laatste kwart van de twintigste eeuw kondigt zich opnieuw een intellectuele wending aan, waardoor andermaal een nieuw perspectief op het hogere geboden wordt. We komen later nog op deze veranderingen van het intellectuele leven terug en beperken ons tot introduceren van de verschillende gestalten die het hogere kan aannemen.

Om deze gestalten van het hogere aanschouwelijk te maken, zijn in de cellen van schema 3.1 een aantal figuren toegevoegd. Zij personifiëren als het ware een specifieke combinatie van onbaatzuchtig handelen op basis van hun verbondenheid met een groter geheel en spreken als zodanig tot de verbeelding van het publiek. Daarbij is de heilige, de monnik of de Priester ongetwijfeld de meest klassieke figuur. Hij verhoudt zich door middel van bidden, mediteren of andere gewijde handelingen tot de sacrale sfeer en staat eigenlijk buiten de tijd. Zijn onbaatzuchtig handelen is lokaal van aard en strekt zich tot zijn directe omgeving uit. Dit laatste geldt eveneens voor het volgende personage, dat we in schema 3.1 als de Broeder aanduiden. Dat is degene die op persoonlijk vlak hulp of steun verleent aan anderen, zij het dat die steun vanuit een sociale in plaats van een sacrale orde wordt gemotiveerd. Rechts van de priester vinden wij de Held: degene die zich inzet voor de goede zaak en desnoods zijn leven waagt. Hoewel hij daarin iets gemeen heeft met de priester, is de horizon waarin hij zich beweegt een ruimere: zijn handelen heeft betrekking op het vaderland of de samenleving als geheel en krijgt historische betekenis. In het gebied waar de nationale geschiedenis en het sociale register elkaar raken vinden wij de Burger. Hij weet zich verbonden met de samenleving in haar geheel en zet zich in voor het welbevinden van zijn medeburgers. Overigens kan burgerschap zowel een horizontaal als een verticaal accent krijgen. Een voorbeeld van het eerste zijn mensen die als vrijwilliger actief worden, een voorbeeld van het tweede zijn burgers die een politiek engagement ontwikkelen.

In de andere velden vinden we figuren die later naar voren kwamen of waarvan het handelen tegenwoordig sterk op de voorgrond treedt. Een van deze figuren duiden we als de Minnaar aan. Het spreekt voor zich dat er altijd minnaars zijn geweest en dat het genot van alle tijden is. Maar de publieke betekenis ervan onderging de afgelopen halve eeuw een zichtbare verandering. In de overgave aan lichamelijke genietingen, niet alleen op seksueel gebied maar ook door middel van dans, muziek of roesmiddelen, zoeken wij vandaag de dag wel degelijk het hogere. In de laatste kolom treffen we de Vakman aan. Deze term verwijst naar de professionals die in het kader van een moderne organisatie proberen om hun werk zo goed mogelijk te doen. Ze beschouwen hun beroep niet in de eerste plaats als een bron van inkom-

sten en willen vooral hun professionele idealen waar maken. Mede daarom kan hun handelen als een manifestatie van het hogere worden beschouwd. Ten slotte zijn er drie figuren wier profiel niet erg scherp is en waarvan de activiteiten enigszins door elkaar lopen. Daartoe rekenen we bijvoorbeeld de Atleet, wiens optreden enerzijds aan de samenleving als geheel en anderzijds aan de vitale sfeer gebonden is. Verder wordt verwezen naar de Donateur: een wereldburger die zijn medemensen door middel van een gift of anderszins terzijde staat. Hij is bijvoorbeeld lid van Amnesty International of een andere organisatie die opkomt voor de menselijke waardigheid. Als laatste figuur noemen we de Activist, die zich op globaal niveau voor ons milieu inzet. Deze lijkt in elk opzicht het tegendeel van de klassieke heilige te zijn, omdat hij/zij niet vanuit een sacrale maar vanuit de vitale orde opereert en hij/zij de blik niet op oneindig heeft maar succes wil boeken in het hier en nu. Toch kan men beide typen opvatten als een personificatie van het hogere, zoals dat ook voor de andere hier genoemde figuren geldt.

Hoewel de hier opgevoerde figuren in menig opzicht verschillen, hebben ze iets met elkaar gemeen. Ze zijn namelijk met hart en ziel aan een bepaald object toegewijd. Het handelen van de priester is gericht op God, zoals de held zich voor volk en vaderland inzet. Bij de vakman draait het om een toegewijde beroepsuitoefening en bij de broeder om bemoeienis met zijn naaste. Burgers bekommeren zich om de samenleving en donateurs willen zich over bepaalde delen van de mensheid ontfemen. Een minnaar is aan de liefde toegewijd, de atleet spant zich in voor zijn lichaam en de activist stelt zich in dienst van de natuur. Daarom zullen wij God, Vaderland, Werk, Naaste, Samenleving, Mensheid, Liefde, Lichaam en Natuur als een 'object van toewijding' betitelen. We schrijven deze woorden dan ook met een hoofdletter. Het spreekt voor zich dat die objecten niet samenvallen met tastbare zaken, zoals de werkzaamheden die iemand in een bepaald jaar verricht, een buurman die wordt geholpen of een specifieke diersoort die dreigt uit te sterven. Het zijn voorwerpen die vooral op het niveau van de maatschappelijke verbeelding vorm krijgen. Ze lijken op het 'transitionele object' dat we uit de psychologie kennen of op de fictieve grootheden waarmee het mythologisch denken werkt.²⁹ Een en ander strookt met onze werkdefinitie van het hogere als de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet. Dat betekent niet dat het om illusies gaat. Zowel onze toewijding aan deze objecten als de vormen van onbaatzuchtig handelen die ermee verband houden, laten zich in de Nederlandse realiteit op tal van plaatsen aanwijzen.

6 Proliferatie van het hogere

Hoewel we later nog uitvoerig stil zullen staan bij de vraag *waar* de verschillende gestalten van het hogere te vinden zijn, kan het geen kwaad nu al te benadrukken dat oude en nieuwe vormen in het huidige Nederland naast elkaar voorkomen. Dat

blijkt onder meer uit de vraag welke soort waarden Nederlanders het belangrijkste vinden. Sommigen willen inderdaad iets voor de Samenleving betekenen maar er zijn ook mensen die zich voor de Natuur inzetten, terwijl voor anderen het geloof in God weer heel belangrijk is. Om dit te illustreren presenteren we enkele cijfers over de bronnen van zingeving die in 2006 door onderzoeksbureau Motivaction gepubliceerd werden.³⁰ Daarbij maakte men onderscheid tussen vier soorten van zingeving. Ten eerste onderscheidt men zingeving van *sociaal-morele* aard, waarbij de respondenten naar betekenissen op het sociale vlak zoeken. Zij geven bijvoorbeeld aan dat de leden van hun gezin, familie of vrienden belangrijk zijn in hun leven, dat ze graag respect en aandacht voor andere mensen opbrengen en dat ze aan een fatsoenlijke samenleving willen bijdragen. Bijna de helft van alle Nederlanders (42 procent) kan zich vinden in deze vorm van zingeving. Ten tweede is er een groep van burgers die hun *geloof in God* of Allah vooropstellen. Zij hebben een spirituele belangstelling of vermoeden dat er méér tussen hemel en aarde is dan je met gewone zintuigen kunt waarnemen. Deze groep van respondenten, die qua zingeving aan het bestaan van een sacrale orde vasthouden, maakt een derde van alle Nederlanders uit (33 procent). Ten derde zijn er mensen die vooral een *hedonistische* levenshouding aannemen. Zij streven een bewuste omgang met hun gezondheid na, zijn vooral uit op geluk, gezelligheid of plezier maken en ze leven graag van dag tot dag. Deze groep gaat ervan uit dat je maar één leven hebt en dat je moet genieten van alles wat het leven biedt. Deze 'vitalisten' maken nog niet een zevende van de steekproef uit (15 procent). Ten slotte zijn er Nederlanders die het etiket van *nihilisten* meekrijgen. Zij geloven nergens in, zijn niet op zoek naar een diepere zin van het bestaan en maken een tiende van alle respondenten uit (10 procent).³¹

Zo blijkt dat de verschillende vormen van toewijding, die we eerder aan een historisch tijdvak koppelden, nog altijd bij ons zijn. Men kan niet volhouden dat de 'sacrale' vorm van het hogere uitsluitend in de zeventiende of achttiende eeuw voorkwam, want meer dan een derde van de hedendaagse Nederlanders houdt eraan vast. Men kan evenmin zeggen dat de 'sociale' definitie van het hogere volledig door het opkomende vitalisme verdrongen wordt: de vitalisten vormen vooralsnog een minderheid, terwijl de helft van alle Nederlanders grote betekenis hecht aan sociale waarden. De conclusie is dan ook dat we de historische ontwikkeling in dezen niet als een proces van innovatie maar als een proces van *sedimentatie* moeten opvatten. Er komen in de loop van de tijd wel nieuwe lagen bij, maar dat betekent niet dat oude lagen daadwerkelijk verdwijnen of onzichtbaar worden. Het gaat niet om processen waarbij een gestalte uit het verleden compleet door een nieuwe vervangen wordt: het nieuwe wordt aan het oude toegevoegd en gaat daarmee een specifieke verbinding aan, zodat er een bijzondere compositie ontstaat. Mede daarom mogen we de zojuist geschetste metamorfosen van het hogere niet als een lineaire ontwikkeling opvatten. Het gaat veeleer om een proces van stapeling, waarbij bepaalde gestalten wel

dominant blijken (in Nederland vooral de morele en sociale vormen van zingeving) maar zonder dat oudere vormen (zingeving van sacrale aard) werkelijk verdwijnen en zonder dat de nieuwste vormen (zingeving van vitale aard) meteen door iedereen omarmd worden.

Deze zienswijze gaat eveneens op voor de horizontale transcendentie. Hoewel de kring van onbaatzuchtig handelen beslist breder is dan in het verleden, kan men daaruit niet afleiden dat de oudere horizon niet meer bestaat. Dat wordt onder meer geïllustreerd door een onderzoek dat Pipa Norris verrichtte over het al dan niet toenemen van kosmopolitisme. Daarbij werd over de gehele wereld aan burgers gevraagd met welk geografisch kader zij de sterkste band voelen. Het onderscheid betrof de volgende mogelijkheden: stad of plaats waar men zelf woont, eigen staat of regio, eigen vaderland, eigen continent en de wereld als geheel. Op grond daarvan typeert Norris drie houdingen. Ten eerste de *kosmopolitische* houding, waarbij een burger zich met het eigen continent of de wereld als geheel verbonden weet. Ten tweede een *nationale* houding, waarbij iemands vaderland het voornaamste kader is. Ten derde een *lokale* houding, waarbij men zich vooral richt op de eigen plaats of regio. Uit de cijfers blijkt dat er inderdaad een historische verschuiving gaande is. Bij mensen die in de eerste helft van de twintigste eeuw werden geboren, overweegt de lokale of regionale habitus, terwijl we een internationale gerichtheid vaker aantreffen bij jongeren. Men kan zeggen dat, vergeleken met enkele decennia terug, een globale horizon méér en een lokale horizon minder gewicht kregen. Maar het betekent niet dat de lokale of nationale gerichtheid vanzelf door een globale oriëntatie vervangen wordt. Bovendien zien we dat deze laatste houding slechts door een bescheiden minderheid omarmd wordt. Niet meer dan 15 procent van de ondervraagden stelt zich kosmopolitisch op, terwijl het aandeel van nationaal en lokaal gerichte respondenten zo'n 38 respectievelijk 47 procent bedraagt.³² Het illustreert eens te meer dat er wel steeds nieuwe elementen bijkomen maar dat de oude daarmee nog niet verdwenen zijn. In de werkelijkheid lopen oud en nieuw meestal door elkaar.

Het bovenstaande maakt duidelijk waarom we spreken over een proliferatie van het hogere.³³ De basisgedachte van dit boek is dat hoge waarden, morele idealen en geestelijke beginselen niet verdwijnen maar zich vermenigvuldigen. Het hogere neemt in de loop van de geschiedenis sterk uiteenlopende vormen aan. Overigens is dat niet alleen een positieve ontwikkeling. Een van de nadelige gevolgen zou kunnen zijn dat de publieke dimensie van geestelijke waarden niet langer wordt herkend. Juist het feit dat hoge waarden op vele terreinen aan de orde zijn en op zo diverse manieren worden nagestreefd, verhindert dat het hogere in de openbare sfeer op een voor alle groepen herkenbare manier ter sprake komt. Maar dat neemt niet weg dat het hogere wel degelijk bestaat en in het leven van vele Nederlanders een voorname rol vervult. Dit aan te tonen en te laten zien waaruit die rol bestaat, zal de voornaamste taak van het nu volgende onderzoek vormen.

4

Nederland in vergelijkend perspectief

Nadat we in het vorige hoofdstuk hebben uiteengezet hoe de omgang met het hogere in de loop van de tijd veranderde, willen we de zaak in dit hoofdstuk ruimtelijk behandelen. Het gaat met name om de vraag hoe we de Nederlandse omgang met het hogere binnen de Europese context moeten beoordelen. Is de zojuist beschreven proliferatie typisch Nederlands of treffen we haar ook in andere landen aan? Kunnen we binnen Europa onderscheid maken tussen bepaalde regio's met elk een eigen profiel? En bij welke regio zouden we Nederland dan moeten indelen? We kiezen daarmee voor een comparatieve benadering, teneinde onze empirische bevindingen van een Europees kader te voorzien.

Nu vooronderstelt een dergelijke benadering dat er over de verschillende Europese landen genoeg gegevens zijn. Sterker: die gegevens moeten voldoen aan een serie van technische en formele criteria, omdat we anders niet loskomen van de stereotypen die we binnen Europa nog altijd koesteren. 'Iedereen weet' dat wettelijke voorschriften in Italië weinig voorstellen zoals 'iedereen weet' dat Hollanders erg zuinig zijn. Dat soort kennis is niet per se onjuist maar kan natuurlijk nooit de basis vormen van een wetenschappelijke studie naar het hogere. Daarom prijzen we ons gelukkig met het bestaan van een grootschalig onderzoek, waarbij elke negen jaar talloze gegevens over (hogere) waarden bijeengebracht worden. We doelen op de *European Values Study* (verder: EVS), die in 1981 startte en waarvan de meest recente versie uit 2008 dateert.

Het is helaas niet mogelijk om zonder nadere bewerking vanuit deze bron een aantal uitspraken over het hogere te doen. Een begrip als het hogere komt in de vragenlijsten niet eens voor. De meeste items zijn meer specifiek van aard en betreffen zaken zoals het aantal keren dat men naar de kerk gaat, de mate waarin men activiteiten voor de buurt ontplooit, hoe men over homoseksuelen denkt of welke waarden men belangrijk vindt bij het opvoeden van kinderen. Met andere woorden: er wordt gevraagd naar zaken die voor de respondenten belangrijk (kunnen) zijn en

die men hoogstens kan opvatten als een *indicator* voor het hogere. Een cruciaal punt is uiteraard welke variabelen daarbij geselecteerd worden. Bij sommige items – bijvoorbeeld of men gelooft in God, in een hemel, in een leven na de dood, et cetera – ligt de relatie met het hogere voor de hand. Maar in hoeverre mogen we het lidmaatschap van een milieuvereniging of belangstelling voor politiek als een indicator van het hogere opvatten?

Voor een oplossing van dit probleem grijpen we terug op de these die aan het slot van het vorige hoofdstuk werd geformuleerd. Daar stelden we dat het hogere zich in de loop van de Nederlandse geschiedenis in meerdere richtingen ontwikkeld heeft, waardoor het vandaag de dag in uiteenlopende gedragingen tot uiting komt. Het kan zich manifesteren in een vorm van sociaal engagement maar ook in zorg voor de natuur, het kan de klassieke gestalte aannemen van een sacrale handeling maar ook van toegewijde beroepsuitoefening. Al met al maakten we onderscheid tussen negen ‘objecten van toewijding’, die we hebben aangeduid als God, Vaderland, Werk, Naaste, Samenleving, Mensheid, Liefde, Lichaam en Natuur. In schema 4.1 zetten we ze nog eens bij elkaar, waarbij we tevens de twee hoofdlijnen van het proliferatieproces weergeven. Vervolgens selecteren we binnen de EVS een aantal variabelen die aangeven welke houding respondenten in diverse Europese landen tegenover deze objecten aannemen. Overigens moet daarbij erkend worden dat niet alle cellen even goed te vullen zijn. Als het bijvoorbeeld om de houding van respondenten tegenover God of Werk gaat, bevat de EVS meer dan genoeg variabelen. Maar voor de tweede en zeker voor de laatste rij is dat problematischer. Desondanks zijn we in staat om per veld na te gaan wat de score van de verschillende Europese landen is en dus een antwoord te geven op de vraag welke positie Nederland op het betreffende veld inneemt.

SCHEMA 4.1 Proliferatie van het hogere: negen objecten van toewijding

	Lokaal	Nationaal	Globaal
Sacraal	God	Vaderland	Werk
Sociaal	Naaste	Samenleving	Mensheid
Vitaal	Liefde	Lichaam	Natuur

Alvorens over te gaan tot het bespreken van de uitkomsten, nog één opmerking over het doel dat ons daarbij voor ogen staat. In feite willen we met de navolgende analyse vier zaken ophelderen. Ten eerste willen we het *niveau van de waardering* voor een bepaald onderwerp vaststellen. Omdat de uitkomsten van de EVS doorgaans worden uitgedrukt in een schaal, is het van belang te weten wat de gemiddelde waardering is. Het maakt bijvoorbeeld nogal wat uit of de respondenten bij hun veroordeling van belastingfraude op een schaal van 1 (= volstrekt verwerpelijk) tot 10 (= zeer toelaatbaar) gemiddeld op een score van 1,7 dan wel een score van 8,2 uitkomen. In het ene geval hebben we te maken met een laag niveau van tolerantie (Europeanen wijzen belastingfraude af) en in het andere geval met een hoog niveau (Europeanen hebben er weinig moeite mee). Ten tweede moeten we vaststellen hoe groot de *variatie tussen Europese landen* is. Op bepaalde punten verschillen de antwoorden nauwelijks (bijvoorbeeld de betekenis die respondenten toekennen aan hun gezinsleven) maar bij andere onderwerpen treden er vrij sterke contrasten op (bijvoorbeeld de uitspraak dat euthanasie nooit acceptabel is). Onze belangstelling gaat met name uit naar onderwerpen die een duidelijke variatie laten zien. Ten derde bepalen we binnen deze variatie steeds welke *positie Nederland* inneemt. We doen dat in de regel door gebruik te maken van een rangorde. We willen met name weten of respondenten uit ons land aan de bovenkant van een bepaalde schaal zitten, dan wel aan de onderkant of dat ze ergens in het midden uitkomen. Ten vierde gaan we na in hoeverre landen met een vergelijkbare rangorde *zich laten clusteren*. Kunnen we in Europa bepaalde regio's of zones aanwijzen waarvan de landen eenzelfde profiel hebben? En zo ja, tot welke zone of regio moeten we Nederland rekenen?

Zo kunnen we de wijze waarop het hogere in Nederland vorm krijgt van een Europese achtergrond voorzien. Daarbij volgen we in grote lijnen de 'objecten van toewijding' die in schema 4.1 worden vermeld. We beginnen met de manier waarop Nederlanders tegen God en een aantal religieuze waarden aankijken (paragraaf 1). Vervolgens bespreken we de vraag in welke zin Politiek en Werk een object van toewijding vormen (paragraaf 2 en 3). Daarna behandelen we de manier waarop respondenten zich voor hun medemensen inzetten, waarbij het niet alleen om personen in hun directe omgeving gaat (de Naaste) maar ook om minder bekende personen met wie ze een Samenleving vormen of die (op nog grotere afstand) deel uitmaken van de Mensheid in haar geheel (paragraaf 4). Na de manifestatie van het hogere in de sacrale en de sociale sfeer bespreken we gestalten die met de vitale sfeer verband houden. We zullen gegevens op het gebied van de Liefde laten zien alsmede het Lichaam en de Natuur in haar geheel (paragraaf 5). Op deze manier brengen we een aantal belangrijke velden van toewijding in kaart en kunnen we de score voor Nederland vaststellen. De conclusie is dat ons land op de meeste van deze velden een uitgesproken voorhoederol vervult. Nederland loopt regelmatig voorop in een ontwikkeling die men als een proces van culturele of spirituele modernisering zou

kunnen aanduiden. Een interessante vraag is uiteraard in hoeverre dit met de modernisering van maatschappelijke structuren samenhangt (paragraaf 6). Ten slotte zullen we voor enkele landen een specifiek profiel schetsen. Daaruit blijkt dat deze profielen vaak aan een bepaalde geografische regio gebonden zijn (paragraaf 7).

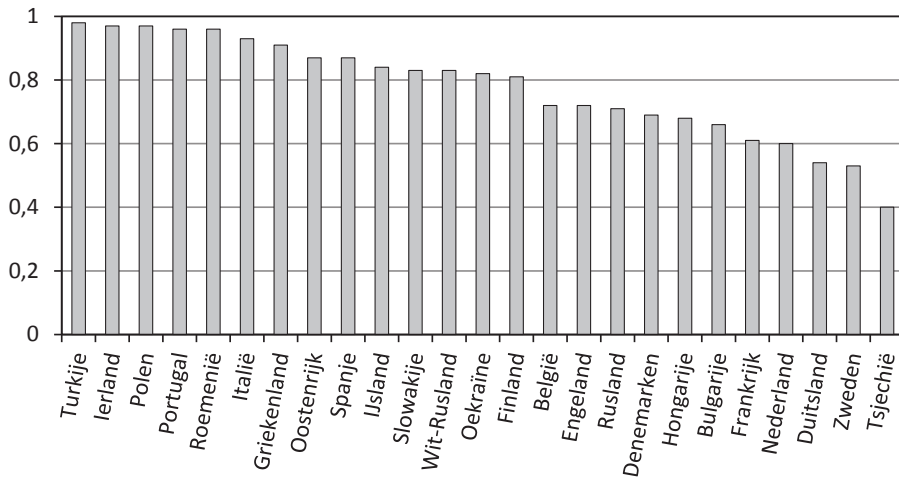
1 God als object van toewijding

Welke positie neemt Nederland binnen de Europese context in wanneer het gaat om de klassieke uitingen van het hogere? In hoeverre wijden Nederlanders zich aan God en welke betekenis kennen zij in hun leven aan religie toe?

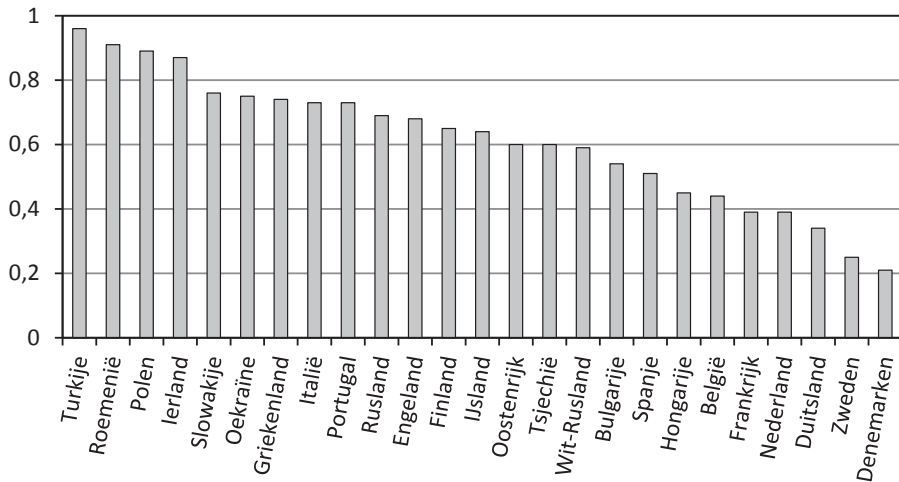
In het algemeen bevestigen de uitkomsten van de EVS het idee dat Nederland een gesecculariseerde samenleving is. Neem bijvoorbeeld het geloof in God (zie grafiek 4.1). Hoewel Europa met een gemiddelde van 0,78 op dit punt een behoorlijk hoge score haalt, doen zich tussen de verschillende landen aanzienlijke verschillen voor. Bij landen als Turkije, Polen, Roemenië, Portugal, Italië en Griekenland komt de score op geloof in God boven 0,9 uit. Aan de andere kant van het spectrum vinden wij Zweden, Duitsland en Nederland, met een score van 0,6 of minder. We zien eenzelfde patroon als respondenten wordt gevraagd in hoeverre God belangrijk in hun leven is. In het zuiden en het oosten van Europa nemen we de hoogste scores waar (hoger dan 0,7) terwijl Nederland, Engeland, Duitsland, Frankrijk, Zweden en Denemarken onder een score van 0,5 blijven. Verder kan men de vraag stellen in hoeverre mensen kracht en troost uit hun geloof putten. Hoewel achter het Europese gemiddelde van 0,59 behoorlijk wat verschillen schuil gaan, vinden we grosso modo eenzelfde geografische verdeling als bij de eerdere vragen. Aan de ene kant van het spectrum staan vooral zuidoostelijke landen als Turkije, Roemenië, Polen en Griekenland, waar de score hoger is dan 0,7; aan de andere kant een groep van noordwestelijke landen als Duitsland, Engeland, Frankrijk, Zweden en Denemarken, waar het geloof minder vaak vertroosting biedt. Nederland behoort tot deze laatste groep en scoort met 0,42 ruim onder het Europese gemiddelde. Met andere woorden: Nederland staat aan de minder religieuze zijde van het Europese spectrum, al kan men niet beweren dat het geloof in God verdwenen is.

Toch is de relatie tussen modernisering en geloofsleven minder eenduidig dan men vaak beweert. Het valt bijvoorbeeld op dat veel Europeanen hun geloof in een leven na de dood niet willen prijsgeven. Hoewel er ontegenzeggelijk verschillen zijn, is niet duidelijk of die met modernisering samenhangen. Een feit is dat de veelal modern denkende IJslanders, blijkens hun score van 0,78 sterk geloven in een leven na de dood, terwijl de bewoners van enkele voormalig communistische staten zoals de Russen, Tsjechen, Hongaren en Bulgaren dat veel minder doen. Nederland staat met een score van 0,51 in het midden van de schaal. Wat stellen mensen zich zoal voor bij een leven na de dood? Hoewel veel Europeanen aan de hemel vasthouden

GRAFIEK 4.1 Geloof in God



GRAFIEK 4.2 Geloof in zonde



(gemiddelde score 0,49) lopen hun opvattingen nogal uiteen. Er zijn landen waar het geloof in de hemel absoluut niet ter discussie staat, terwijl andere landen er weinig enthousiasme voor kunnen opbrengen. Nederland hoort bij de laatste groep en blijft met een score van 0,37 onder het Europese gemiddelde. Een belangrijk effect van modernisering lijkt te zijn dat men minder betekenis toekent aan de ‘negatieve’ kanten van het geloof. We denken onder meer aan het zondebesef, dat vanouds een cen-

trale rol speelde (zie grafiek 4.2). In het zuiden en oosten van Europa hecht men nog volop aan de idee van menselijke zondigheid, terwijl dat geloof in de noordwestelijke regio aanmerkelijk gesleten is. Nederland hoort ondubbelzinnig tot deze laatste groep en zit met een score op zondebesef van 0,39 ver onder het Europese gemiddelde (score 0,64).¹ We constateren een vergelijkbare verdeling bij de vraag of men in de hel gelooft. In het zuidoosten van Europa blijkt de hel vrij populair maar in de noordwestelijke regio is daar geen sprake van.² Uit de lage score van 0,14 voor de Nederlanders blijkt dat zij nog maar weinig met een geloof in de hel ophebben.

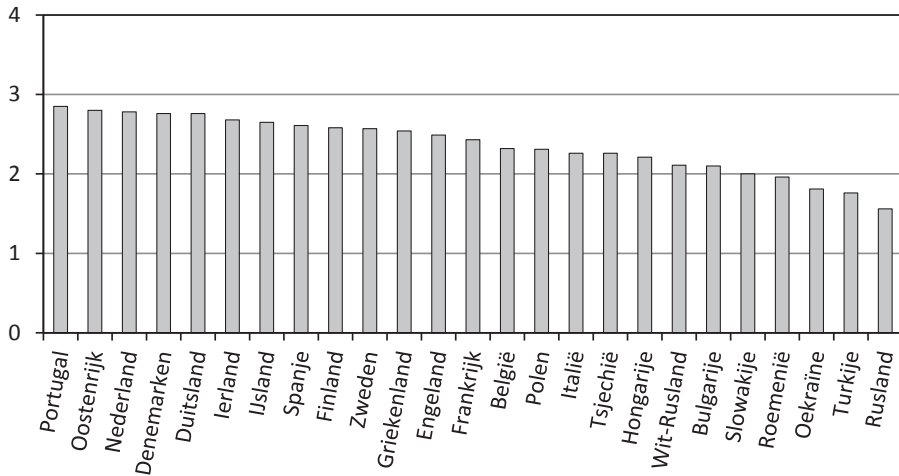
2 Waardering voor democratie en politiek

In het voorgaande is uiteengezet dat de toewijding aan het hogere behalve een religieuze ook een politieke vorm kan aannemen. Dat deed zich onder meer bij totalitaire ideologieën zoals het fascisme of het communisme voor. Maar het kan zich evengoed in een democratie voordoen, bijvoorbeeld doordat men een heilig ontzag voor de rechtsstaat heeft of voor de beginselen van parlementaire besluitvorming. Hoe ziet de Europese kaart er in dit opzicht uit? En wat is de plaats van Nederland in dat verband?

Nu moeten we voorop stellen dat Europeanen over het algemeen weinig belangstelling voor politiek hebben. Vergeleken met andere levensdomeinen, zoals werk of gezinsleven, scoort het politieke bedrijf behoorlijk laag. Op een schaal van 1 (= heel onbelangrijk) tot 4 (= heel belangrijk) ligt het Europese gemiddelde op 2,17. Los van politieke onderwerpen in meer algemene zin, kan men de vraag stellen hoe Europese landen over democratie denken. Dat is extra interessant omdat sommige landen op een eerbiedwaardige democratische traditie terugkijken terwijl andere enkele decennia geleden nog een dictatuur kenden. Men denke aan landen die na de Val van de Muur in 1989 van het communisme zijn verlost, maar ook aan Spanje, Portugal en Griekenland, landen die tot het midden van de jaren zeventig onder een militaire dictatuur zuchtten. We zien dat de gemiddelde waardering voor democratie met een score van 3,34 op een 4-puntsschaal in Europa vrij sterk is. Tegelijkertijd doet zich weinig variatie voor: eigenlijk blijft alleen Rusland met een score van 2,61 ver onder het gemiddelde, maar voor het overige tekent zich geen duidelijke verdeling af. Hoewel in de noordwestelijke regio een aantal hoge scores opvallen (IJsland, Zweden, Denemarken), zien we die eveneens bij Griekenland. En terwijl lagere scores vooral in de zuidoostelijke regio voorkomen, gelden ze ook voor Finland of Engeland. Nederland zit met een score van 3,45 net boven het gemiddelde maar in feite dienen zich geen indrukwekkende verschillen aan.

Voor een nader inzicht kijken we naar de vraag in hoeverre de democratie naar het oordeel van de respondenten een bevredigende ontwikkeling vertoont. Op dit punt tekent zich meer variatie af, al moeten we er meteen bij zeggen dat het

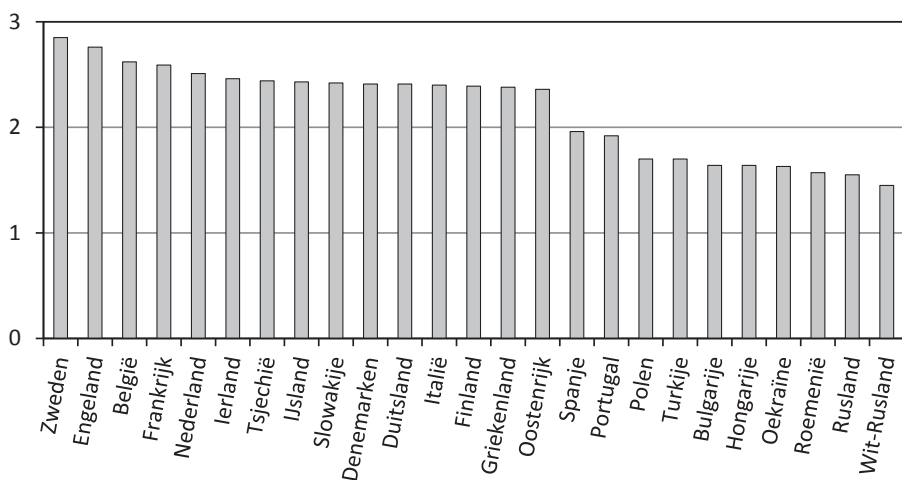
GRAFIEK 4.3 Tevreden met ontwikkeling van de democratie



gemiddelde niveau met een score van 2,36 lager ligt dan bij de vorige vraag. De variatie vertoont echter een duidelijke tendens. Ongenoegen over democratische ontwikkeling tekent zich het sterkst af bij landen uit het voormalige Oostblok. Dit geldt met name voor Wit-Rusland, Bulgarije, Slowakije, Roemenië, Oekraïne en Rusland, waar de score minder dan 2,20 bedraagt. Ook Turkije behoort met een score van 1,76 tot deze groep. Grotere tevredenheid met de democratische ontwikkeling vinden we in de noordwestelijke regio, waar de score boven 2,63 ligt (zie grafiek 4.3). Ons land behoort eveneens tot deze groep en lijkt met een score van 2,78 heel tevreden met het functioneren van zijn democratie te zijn.³ Andere indicatoren, zoals het overlaten van politieke beslissingen aan experts of het afwijzen van een militaire dictatuur, sluiten hierop aan: landen als Nederland, IJsland en Denemarken stellen zich sterk democratisch op, terwijl Turkije, Polen, Roemenië en Wit-Rusland eerder neigen naar ondemocratische oplossingen.

Een democratische voorkeur of tevredenheid over democratische ontwikkeling wil echter niet zeggen dat de burgers massaal aan het politieke bedrijf deelnemen. Integendeel: de actieve participatie is in heel Europa nogal laag. Dat blijkt alleen al uit het feit dat slechts een bescheiden deel van de respondenten bij een politieke partij aangesloten is. Het Europese gemiddelde komt niet verder dan 0,05 op een score tussen 0 en 1. De verdeling blijkt nogal scheef: verreweg de meeste landen scoren lager dan het gemiddelde, terwijl slechts een kleine groep van landen een score van meer dan 0,08 behaalt. Deze groep bestaat uit IJsland, Zweden, Oostenrijk en Nederland. Kijken we naar de mate waarin burgers zich als vrijwilliger voor een politieke partij inzetten, dan komen we nog lager uit: het Europese gemiddelde bedraagt

GRAFIEK 4.4 Zou een petitie tekenen



niet meer dan 0,02. Zo stuiten we op de paradoxale situatie dat Europeanen in de regel wel waardering voor democratie en democratische politiek hebben, maar zelf nauwelijks activiteiten binnen bestaande instellingen ontwikkelen.⁴ Men zou verwachten dat een ruimere definitie van ‘politieke participatie’ een gunstiger beeld oplevert. Maar de hier verzamelde gegevens weerspreken dat. Kijken we bijvoorbeeld naar de vraag in hoeverre men lid is van een lokale politieke groep (in plaats van een gevestigde partij) dan komen de scores niet veel hoger uit.

Een meer plausibele interpretatie is dat burgers hun democratische ambities op andere manieren vormgeven. Ze hebben wel belangstelling voor de publieke zaak, maar veel minder voor de gevestigde instellingen. Wie kiest voor een professionele loopbaan in bestuur of politiek, zal graag lid van een politieke partij worden maar voor gewone burgers is dat minder aantrekkelijk. Zij kiezen eerder voor alternatieve vormen die de afgelopen decennia ontwikkeld zijn, zoals het houden van demonstraties, het organiseren van een boycot, het ondertekenen van een petitie of hardere acties (wilde stakingen, bedrijfsbezettingen). Dit soort activiteiten blijkt in Europa behoorlijk populair. Wanneer men de burgers bijvoorbeeld vraagt of ze bereid zijn een petitie te ondertekenen, dan komt het gemiddelde op een schaal tussen 1 (= zou ik nooit doen) en 3 (= heb ik gedaan) op 2,15 uit. Bij de scores treedt een interessante ruimtelijke verdeling op in die zin dat er een contrast tussen de landen uit het voormalige Oostblok en de noordwestelijke regio bestaat (zie grafiek 4.4). De hoogste scores worden in Zweden, Engeland, België, Frankrijk en Nederland behaald. Andere vormen van buitenparlementaire actie zijn minder gewild maar laten eenzelfde verdeling zien. Deelname aan (wettige) demonstraties geniet in Noordwest-Europa een

grotere populariteit dan in de zuidoostelijke regio.⁵ Het houden van boycotacties lijkt helemaal een Noordwest-Europese specialiteit te zijn: de hoogste scores vinden we in Zweden, IJsland, Denemarken, Finland, Nederland en Engeland, terwijl Roemenië, Rusland, Hongarije, Wit-Rusland, Polen, Griekenland, Oekraïne en Bulgarije achteraan komen.

Alles bijeen is het beeld vrij overzichtelijk. Ervan uitgaande dat toewijding aan de publieke zaak inderdaad tot uiting komt in méér waardering voor democratische politiek, grotere deelname aan politieke organisaties en sterkere participatie van burgers aan buitenparlementaire activiteiten, kunnen we vaststellen dat die toewijding in Ierland, IJsland, Griekenland, Zweden, Nederland en Denemarken het verst ontwikkeld is. Zij behoren met uitzondering van Griekenland tot de noordwestelijke regio en kijken in de meeste gevallen op een lange democratische traditie terug. Het omgekeerde doet zich voor in de zuidoostelijke regio. In landen als Turkije, Oekraïne, Polen, Rusland, Hongarije, Roemenië en Wit-Rusland hebben de bewoners minder waardering voor democratische ontwikkeling. Ze hebben ook minder belangstelling voor politiek, zijn minder vaak lid van een politieke organisatie en ondernemen minder vaak buitenparlementaire activiteiten. Nederland bekleedt op deze rangorde een prominente plaats en wordt alleen overtroffen door Denemarken. Het is dan ook niet vreemd dat Nederland op vrijwel alle items die hier besproken zijn, een hoge tot zeer hoge score haalt. Daarop is slechts één uitzondering: het verlangen naar sterk leiderschap. Over het algemeen neemt dat verlangen af naarmate landen een sterker ontwikkelde democratie hebben. Nederland speelt wat dat betreft een opmerkelijke rol. Hoewel het land onmiskenbaar tot de democratische voorhoede behoort, bevindt het zich met betrekking tot de roep om krachtig leiderschap in de middenmoot.

3 Met en voor mensen werken

Om de betekenis van werken in het moderne leven te begrijpen, moeten we beseffen dat de tijdshorizon waarbinnen wij onze idealen willen waarmaken steeds 'korter' wordt. Daarover is in hoofdstuk 3 al een opmerking gemaakt. In de zeventiende en achttiende eeuw wist men dat de inspanningen van het aardse leven pas na de dood gehonoreerd werden. Vandaag de dag zetten wij ons nog altijd voor bepaalde idealen in, maar we hebben er moeite mee als ze niet tijdens ons leven gerealiseerd worden. We hopen de belangrijkste waarden vóór ons overlijden te kunnen waarmaken en daar is het moderne leven ook op ingericht. Dat is niet alleen een zaak van individuele voorkeuren, aangezien alle grote arrangementen van staat en maatschappij hierop zijn aangelegd. We gaan tijdens onze jeugd naar school en verwachten van de daar gedane investeringen dat ze ons in het volwassen leven iets opleveren. Loopbanen zijn doorgaans zo ingericht dat er voortgang wordt geboekt, zowel op materieel

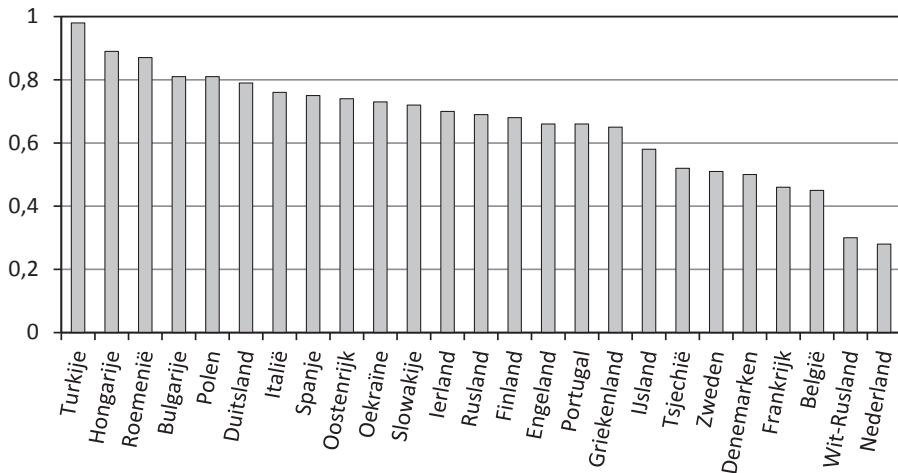
als immaterieel gebied. En ten slotte hopen we na de pensionering met enige tevredenheid op ons leven te mogen terugkijken.

Dit alles maakt dat ons werkzame leven op vele wijzen met het hogere verbonden is. Het gaat bij werken niet alleen om het verdienen van een inkomen. In feite nam de betekenis van werken als een manier om zich te ontwikkelen, om bepaalde idealen te bewerkstelligen, om andere mensen te helpen of iets aan de samenleving te verbeteren, de afgelopen decennia voortdurend toe. Volgens Ronald Inglehart trad er een verschuiving op van extrinsieke naar intrinsieke motivaties.⁶ In deze paragraaf stellen we de vraag of dat in Europa inderdaad gaande is en waar Nederland in dezen staat.

Het is evident dat de bewoners van Europa over het algemeen genomen een grote betekenis aan werk toekennen. Het enige levensdomein dat nog hoger scoort is het gezinsleven. Niettemin mogen we een gemiddelde score van 3,45 voor werk op een 4-puntsschaal behoorlijk hoog noemen. Bovendien blijkt dat er maar weinig variatie is en dat de score voor geen enkel land onder 3,0 uitkomt. Desondanks wordt 'hard werken' in Nederland niet erg gewaardeerd. Ons land behoort samen met Zweden, Engeland, Finland en Denemarken tot de groep van landen die relatief veel waarde aan vrije tijd toekennen. We nemen op dit punt zelfs de op één na hoogste positie binnen Europa in. Het duidt erop dat Nederlanders (vergeleken met de bewoners van andere landen uiteraard) aan werken geen absolute prioriteit toekennen. Blijkbaar is het peil van welvaart en zekerheid in Nederland zó hoog dat waarden als plichtsbetrachting of hard werken enigszins gerelativeerd worden. Er zijn meer aanwijzingen die steun bieden voor deze aanname. Neem bijvoorbeeld de stelling dat werken op een maatschappelijke plicht neerkomt. We zien dat Nederland en Engeland de minste affiniteit met deze stelling hebben, terwijl er ook landen zijn waar die stelling sterk onderschreven wordt. Het klassieke arbeidsethos treft men vooral aan in minder welvarende landen als Roemenië, Portugal of Turkije.

Over het algemeen geldt dat extrinsieke motivaties relatief hoog scoren in traditionele samenlevingen, terwijl moderne landen vaker een hoge score op intrinsieke motivaties laten zien. Neem bijvoorbeeld de vraag welke betekenis het salaris voor de respondenten heeft. In landen waar de agrarische en de industriële sector veel werkgelegenheid bieden, vinden respondenten het van groot belang dat men een goed salaris heeft. Dat geldt bijvoorbeeld voor landen in de zuidoostelijke regio, zoals Turkije, Bulgarije, Polen, Hongarije en Roemenië, waar de score 0,9 of meer op een schaal van 0 tot 1 bedraagt. Dat ligt anders in Noordwest-Europese landen zoals Zweden of Denemarken, waar de score niet verder komt dan 0,6. Nederland zit met een score van 0,72 onder het gemiddelde. Blijkbaar heeft een goed salaris voor Nederlandse respondenten geen al te hoge prioriteit. Dat geldt eveneens voor andere kenmerken die verband houden met arbeid-oude-stijl, zoals baanzekerheid. In relatief arme landen achten mensen het van groot belang dat een baan voldoende

GRAFIEK 4.5 Belangrijk aan een baan: zekerheid



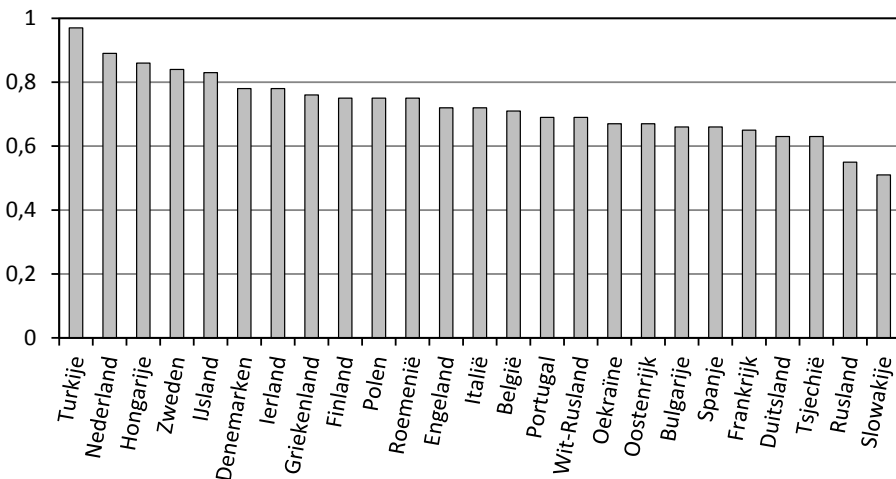
zekerheid verschaft (zie grafiek 4.5). Ze kennen daar een score van 0,81 of meer aan toe, terwijl het Europese gemiddeld op 0,66 ligt. Nederland staat aan het andere einde van de schaal en zit met een score van 0,28 ver onder dat gemiddelde. We blijken evenmin aan goede werktijden gehecht. Nederland scoort op dit punt 0,38, terwijl het gemiddelde op 0,52 ligt en Hongarije of Turkije maar liefst een score van 0,80 en 0,93 halen.⁷ Ten slotte hebben we nogal wat moeite met een hoge werkdruk. Wie zoekt naar harde werkers, is bij de Turken en de Polen aan het juiste adres want hun score ligt op 0,64 respectievelijk 0,91. Nederlanders zitten met een score van 0,33 net onder het Europese gemiddelde. Het is een schrale troost dat bepaalde landen nóg minder waardering voor een forse werkdruk kunnen opbrengen, zoals Denemarken of Frankrijk.

Met andere woorden: als het bij een baan om ambitie, prestaties of werkkracht gaat, pakken de uitkomsten voor Nederland niet erg overtuigend uit. We behoren op zijn best tot de Europese middenmoot maar in feite duiken we regelmatig onder het gemiddelde. Het lijkt wat overdreven om het werken in Nederland als een object van toewijding te betitelen. Maar het zou evengoed kunnen dat het hogere aan een andere dimensie is gerelateerd. Het manifesteert zich misschien niet in een wil om hard te werken, promotie te maken of maatschappelijke status te verwerven. En evenmin in de klassieke werknemer, die vooral uit is op een mooi salaris en vaste werktijden. Vermoedelijk ligt de relatie met het hogere veel sterker in de subjectieve sfeer, dat wil zeggen bij de persoonlijke of intermenselijke aspecten van werken.⁸ Dit vermoeden vindt steun in een paar uitkomsten van de EVS, zij het dat de lezer pas

in het tweede gedeelte van ons boek een echte onderbouwing van dit vermoeden vindt.⁹

Waarom moeten we denken als het om die persoonlijke aspecten gaat? Om te beginnen stellen Nederlanders het op prijs dat ze bij het werk hun eigen vaardigheden kunnen inzetten. Nederland zit met een score van 0,68 boven het Europese gemiddelde. Verder waarderen Nederlanders het als ze in hun baan het nodige initiatief kunnen ontwikkelen. Ook in dit opzicht scoren we met 0,62 boven het gemiddelde. Veelzeggend is dat we het relationele aspect van groot belang achten. Dat kan men afleiden uit de vraag in hoeverre het belangrijk is dat je door het werk andere mensen tegen komt. Terwijl de gemiddelde score voor Europa precies 0,50 bedraagt, komt Nederland er met een score van 0,61 bovenuit en nemen we op dit punt de vierde positie in binnen de totale rangorde. En de meest duidelijke aanwijzing is te vinden in de vraag hoe respondenten tegen hun collega's op het werk aankijken (zie grafiek 4.6). Vooropgesteld dat plezierige collega's in alle landen van Europa tamelijk belangrijk worden gevonden – de gemiddelde score ligt niet voor niets op 0,72 – komt de Nederlandse score van 0,89 daar nog een flink stuk bovenuit. Het is zelfs zo dat we voor dit aspect de tweede positie innemen. Onze voorlopige conclusie is dan ook dat Nederland vergeleken met andere landen relatief veel waarde hecht aan de (inter)persoonlijke facetten van werk. In elk geval vinden we dat belangrijker dan de materiële aspecten van een baan.

GRAFIEK 4.6 Belangrijk aan een baan: plezierige collega's



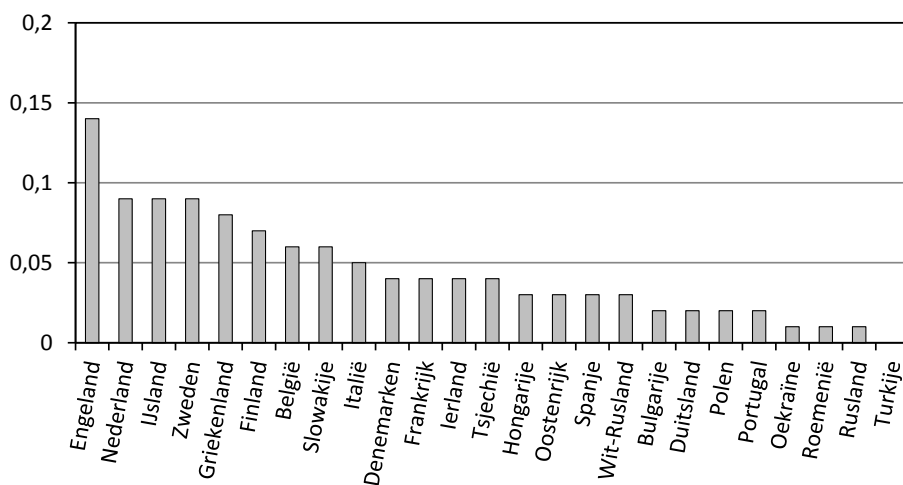
4 Vormen van sociaal engagement

Een van de gestalten die het hogere kan aannemen is broederschap. Daarbij denken we vooral aan het ondersteunen van of zorgen voor mensen die we persoonlijk kennen. Natuurlijk bestaan er ook vormen van solidariteit die zich tot vreemden uitstrekken, maar die zouden we liever associëren met twee gestalten die zo dadelijk aan bod komen. We hebben in het voorgaande gezien dat die meer persoonlijke vorm van ondersteuning in West-Europa al een zeer oude traditie is. Zij reikt minstens terug tot in de Middeleeuwen en is tot op heden blijven bestaan. Men kan haar als een praktische vorm van naastenliefde betitelen, zij het dat ze evengoed door niet-christenen wordt gepraktiseerd. Per slot van rekening verwijst broederschap ook naar de vormen van onderlinge steun die zich in de begintijd van het socialisme ontwikkelden. En dat geldt eveneens voor de verschillende vormen van vrijwilligerswerk die wij vandaag de dag kennen. Beslissend is dat men zich inzet voor een groep van medemensen die specifieke hulp nodig heeft (of dat men lid is van een vereniging die in dat soort hulp voorziet).

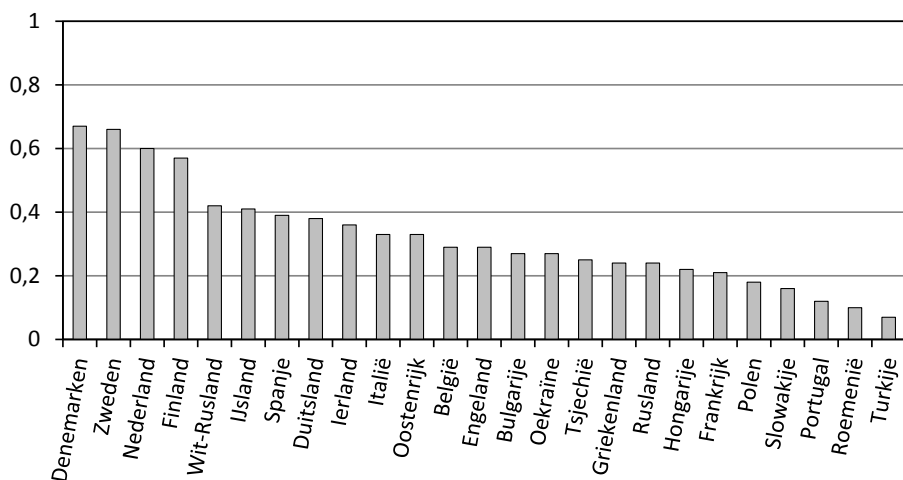
Kijken we vanuit deze optiek naar de uitkomsten van de EVS, dan valt op dat Nederland een heel eigen profiel bezit. Daarbij gaat het niet om algemeenheden, zoals de vraag of mensen bereid zijn om hun buurtgenoten bij te staan. De verschillen worden pas echt duidelijk wanneer we de blik richten op meer specifieke gedragingen. Bijvoorbeeld de vraag of men lid is van een organisatie die het welzijn van ouderen ter harte neemt. Op dat gebied staat Nederland vooraan. Veelzeggend is dat landen waar deze organisaties breed gesteund worden, zoals Zweden, IJsland, Finland en België, alle deel uitmaken van de noordwestelijke regio. Deze onderscheidt zich eveneens als het gaat om vrijwilligerswerk voor oudere, gehandicapte of kansarme personen (zie grafiek 4.7). Overigens behoeft de hulp zich niet te beperken tot mensen met een probleem. Onderlinge steun en samenwerking kan ook heel goed vorm krijgen bij activiteiten op kunstzinnig of cultureel gebied. Dat soort wederkerigheid is zelfs populairder dan de zo juist genoemde soort, zoals moge blijken uit het feit dat Europa hier een gemiddelde score van 0,10 behaalt. Scores van 0,15 of hoger vinden we in Finland, IJsland, Denemarken, België, Griekenland, Zweden en Nederland, waarbij ons land met een bewonderenswaardige score van 0,45 de absolute top uitmaakt. Het betekent kort en goed dat Nederland enorm veel mensen telt die in verenigingsverband activiteiten op kunstzinnig, muzikaal, opvoedkundig of cultureel gebied ontwikkelen.¹⁰ Dat wijst op een sterke mate van onderlinge betrokkenheid, zij het dat die gekoppeld is aan specifieke doeleinden en dus ook aan een kring van mensen met een specifieke belangstelling.¹¹

Het ligt voor de hand om hier een relatie te leggen met de theorie die Robert Putnam over sociaal kapitaal en sociale cohesie heeft geformuleerd. Hij constateerde bij een onderzoek naar de participatie van burgers grote verschillen tussen het

GRAFIEK 4.7 Doet vrijwilligerswerk voor ouderen, gehandicapten et cetera



GRAFIEK 4.8 Meeste mensen zijn te vertrouwen



noorden en het zuiden van Italië. Het noorden onderscheidt zich doordat burgers veelvuldig lid zijn van een vereniging, doordat ze er een hecht netwerk van informele contacten op na houden en relatief veel vertrouwen in elkaar hebben. In het zuiden was het verenigingsleven veel minder sterk ontwikkeld en stond de omgang van burgers sterker in het teken van wantrouwen.¹² Elders hebben we betoogd dat

men dit contrast niet alleen in Italië maar in heel Europa vindt.¹³ Dat wordt onderstreept door de hier gepresenteerde uitkomsten van de EVS. In elk geval kan voor landen rond de Noordzee worden gezegd dat de bonte verzameling van verenigingen, genootschappen en vrijwillige organisaties die we doorgaans met de term 'civil society' aanduiden, er goed ontwikkeld is. Dat kan alleen wanneer er voldoende vertrouwen tussen burgers bestaat. Volgens Putnam gaat ook het omgekeerde op, namelijk dat het onderlinge vertrouwen tussen burgers door hun deelname aan dit soort verenigingen en organisaties juist sterker wordt. Wat de precieze causaliteit ook moge zijn, de cijfers wijzen uit dat er een duidelijke samenhang bestaat. Het is dan ook niet vreemd dat Noordwest-Europa hoge scores haalt bij het antwoord op de vraag of de meeste mensen te vertrouwen zijn (zie grafiek 4.8). Gegeven een gemiddelde Europese score van 0,30 vormen landen met een score van 0,41 of hoger (IJsland, Finland, Nederland, Zweden en Denemarken) een typisch voorbeeld van de *high trust society*. Ons land staat in deze lijst met een score van 0,60 op de derde plaats en wordt slechts door Zweden en Denemarken voorbijgestreefd.

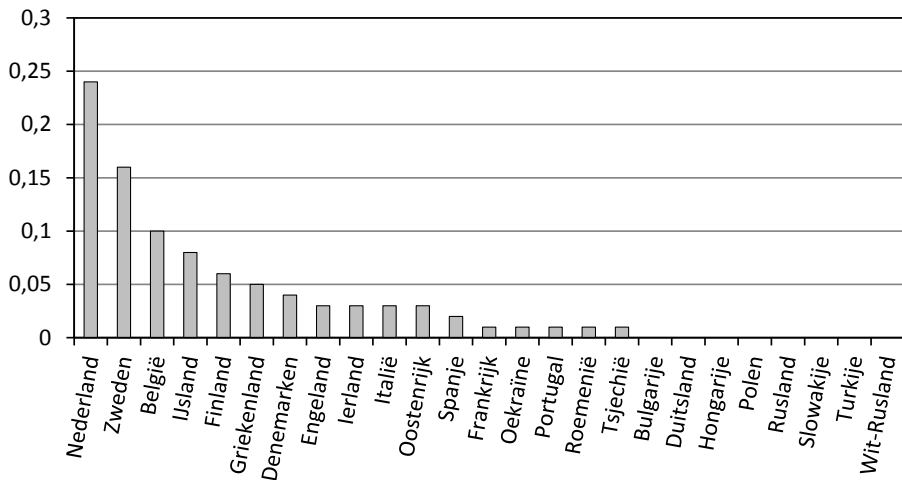
Hoe staat het nu met burgerschap? De zojuist genoemde vormen van samenwerking, onderlinge steun of wederkerigheid spelen zich in een specifieke omgeving af: de kring van mensen die men persoonlijk kent of met wie men een zekere affiniteit heeft. Burgerschap heeft daarentegen betrekking op een bredere horizon. Het gaat dan om de vraag hoe ik mij verhoud tot mensen die ik niet persoonlijk ken en wier belangstelling of levenswijze ik niet deel. Het enige wat we gemeen hebben is dat we onderdaan zijn van dezelfde staat en dat we elkaar in het publieke leven als gelijkwaardige deelnemers moeten bejegenen. Hoewel het hier wel degelijk een vorm van wederkerigheid betreft, neemt deze een abstracte en weinig persoonlijke vorm aan. Kenmerkend voor burgerschap is dat we enerzijds een grote mate van diversiteit kennen op het gebied van religieuze denkbeelden, politieke standpunten, morele waarden of culturele voorkeuren, maar dat we anderzijds moeten vermijden dat een ander door mijn gedragingen of voorkeuren benadeeld wordt. Mede daarom vereist burgerschap meer dan het najagen van private belangen of het uitdrukken van private meningen. Burgerschap is op de publieke zaak gericht en veronderstelt dat men zich bij onderlinge meningsverschillen in elkaars standpunt verplaatst.¹⁴ Daarbij is van belang dat burgerschap zowel een 'verticale' als een 'horizontale' dimensie kent. De verticale raakt aan de wijze waarop men zich als burger verhoudt tot de staat, de overheid en politieke besluitvorming. De horizontale dimensie raakt aan de wijze waarop men in het maatschappelijk verkeer met zijn medeburgers omgaat. Hoewel beide dimensies in elke samenleving aan de orde zijn, weten we dat Nederlanders bij hun opvatting van 'burgerschap' een voorkeur voor het horizontale facet hebben.¹⁵

Dit gezegd hebbende noemen we enkele variabelen uit de EVS waarmee burgerschap te operationaliseren is. Onze voorkeur gaat – net als in het voorgaande – naar meer specifieke items uit. Hoe kijken mensen bijvoorbeeld aan tegen roken in de

openbare ruimte? Die vraag is zowel specifiek als relevant. Van de ene kant gaat het bij roken om private voorkeuren (de een rookt, de ander niet) maar vanaf het moment dat rokers en niet-rokers zich in dezelfde ruimte bevinden, ontstaat er een interessant probleem. Wie moet nu rekening met wie houden? Burgerschap impliceert dat de rokers zich inhouden, omdat een niet-roker door het gedrag van de roker benadeeld wordt, terwijl het omgekeerde niet opgaat. Uit de cijfers blijkt dat Europa op dit punt heel wat kan verbeteren. Op de vraag of roken in de openbare ruimte acceptabel is, komt de gemiddelde score namelijk op 3,46 uit. Kennelijk legt het publiek hier geen al te strenge normen aan. Dat geldt ook voor Nederland, dat zich met een score van 3,77 aan de tolerante kant bevindt. Al iets strenger is het oordeel bij de vraag of belastingfraude acceptabel is. Nog strenger zijn we bij het overschrijden van de snelheidslimiet in het verkeer. Op de schaal van 1 tot 10 scoort de gemiddelde Europeaan met 2,30 reeds aan de lage kant maar Nederland duikt er met 1,81 onderdoor en neemt het op één na strengste standpunt in. Dan de vraag in hoeverre het aanvaardbaar is dat iemand steekpenningen aanneemt. Uit de gemiddelde score van 1,79 op een 10-puntsschaal kan men afleiden dat verreweg de meeste landen dergelijk gedrag afwijzen. Er doet zich op dit punt ook maar weinig variatie voor, al blijkt dat bepaalde landen, zoals Oekraïne, Frankrijk, Tsjechië, Hongarije, Slowakije en Wit-Rusland, zich in dezen soepeler opstellen. Nederland zit met een score van 1,56 onder het gemiddelde. Ten slotte de vraag in hoeverre de Europese respondent het rijden onder invloed acceptabel acht. Ook dit is weer een interessante indicator voor burgerschap, omdat de automobilist die na een paar glazen de weg op gaat, geen rekening houdt met de belangen van zijn medeburgers. Hierover oordeelt de gemiddelde Europeaan vrij streng, zoals blijkt uit een gemiddelde score van 1,52. Nederland stelt zich met een score van 1,43 nog wat strenger op.

Uit deze gegevens kunnen we twee zaken afleiden. Ten eerste blijkt dat het benadelen van de publieke zaak (belastingfraude, steekpenningen) of van medeburgers (hard rijden, rijden onder invloed) niet op veel begrip mag rekenen. De scores liggen over het algemeen aan de strenge kant. Ten tweede blijkt dat Nederland in drie van de vijf besproken variabelen nog onder het Europese gemiddeld uitkomt. Een echte topositie nemen we op dit gebied niet in, behalve wanneer het om te hard rijden gaat. Een en ander neemt niet weg dat we op ideologisch niveau een hoge pet ophebben van burgerschap. Los van onze gedragingen zijn we een groot voorstander van de waarden en vaardigheden die in het algemeen met burgerschap verbonden zijn. Dat blijkt onder meer uit twee vragen die in de EVS gesteld worden over het opvoeden van kinderen. De eerste luidt: hoe belangrijk vindt u het dat we aan kinderen tolerantie en respect voor andere mensen bijbrengen? Op dit punt behoort ons land samen met Zweden tot de Europese top. De tweede vraag luidt: hoe belangrijk vindt u het dat kinderen een besef van eigen verantwoordelijkheid ontwikkelen? Terwijl de gemiddelde Europeaan uitkomt op een score van 0,75 bij een schaal van 0 (= heel

GRAFIEK 4.9 Aangesloten bij mensenrechtenorganisatie



onbelangrijk tot 1 (= heel belangrijk), vinden we de hoogste scores (namelijk 0,87) in Oostenrijk, Zweden en Nederland.

Daarmee komen we bij een derde vorm van onbaatzuchtig handelen. Die betreft niet de lokale schaal (broederschap) en evenmin de nationale schaal (burger-schap), maar het ruimere domein dat in beginsel met de hele wereld samenvalt. We doelen op de inzet van personen voor een organisatie of vereniging die menselijke nood probeert te lenigen, opkomt voor de mensenrechten of de wereldvrede wil bevorderen. We hebben dat in eerdere hoofdstukken met donateurschap in verband gebracht maar het is duidelijk dat deze categorie eigenlijk veel breder is. Het gaat niet alleen om degenen die in financiële zin aan dergelijke initiatieven bijdragen, maar ook om personen die zich als vrijwilliger voor deze organisaties inzetten. Gelukkig nam de evs een aantal vragen op waarmee we het niveau van die steun in een aantal Europese landen kunnen vaststellen. Ten eerste de mate waarin men de vredesbeweging ondersteunt. Ofschoon de hoogtijdagen van deze beweging al enige tijd achter ons liggen, blijken er in verschillende landen nog heel wat burgers te zijn die zich voor de vrede inzetten. In de meeste landen waarover gegevens beschikbaar zijn, ligt de participatie op het gemiddelde niveau, maar er zijn twee landen die er duidelijk bovenuit steken: Nederland en Griekenland. Ook wanneer we kijken naar het aandeel van de bevolking dat als vrijwilliger voor de vrede werkzaam is, neemt Griekenland een toppositie in. Bovendien valt Griekenland op bij het verdedigen van de mensenrechten. Toch presteert Nederland op dit gebied niet slecht. Veelzeggend is ten slotte een vraag met betrekking tot lidmaatschap van organisaties voor de mensenrechten (zie grafiek 4.9). Denemarken, Finland, Griekenland, IJsland, België,

Zweden en Nederland komen uit boven het Europees gemiddelde van 0,03. Mensenrechtenorganisaties worden het sterkst ondersteund in Nederland, dat met een score van 0,24 met afstand bovenaan staat.

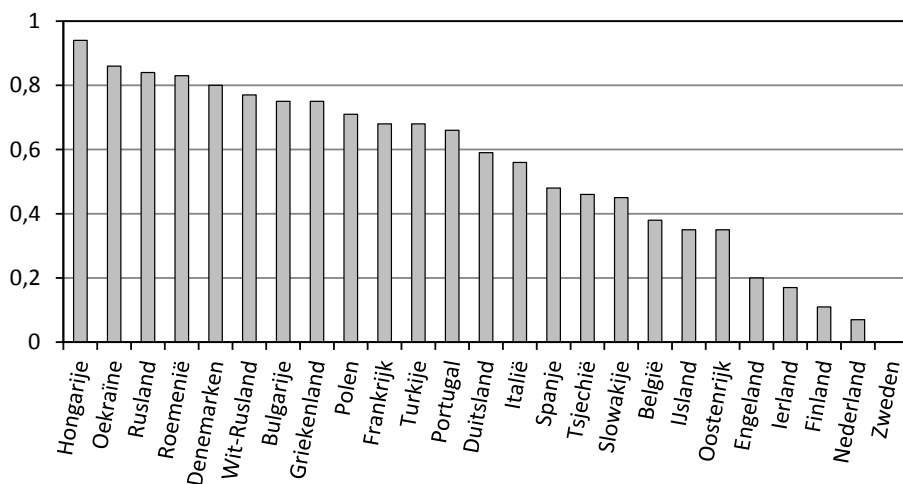
5 Natuur als nieuwe religie?

Een van de centrale hypothesen van ons onderzoek is dat we in het Westen vanaf de jaren zestig een toenadering tussen het hogere en het vitale meemaken. We schrijven de Liefde, het Lichaam en de Natuur bij voorkeur met een hoofdletter en zien dat steeds meer burgers zich voor deze waarden inzetten. De consequenties van deze tendens zullen we in andere hoofdstukken nog behandelen. In dit hoofdstuk beperken we ons tot de vraag hoe we de inzet voor die waarden in Europa terugvinden en welke positie Nederland in dezen heeft. We baseren ons opnieuw op de EVS, al moet erkend worden dat de uitkomsten ervan op dit gebied wat minder hard zijn dan bijvoorbeeld op het gebied van werk of burgerschap. Er zijn namelijk maar weinig variabelen die een goede indicator vormen voor vitaliteit en de meest interessante vragen worden domweg niet gesteld. We moeten ons dus behelpen met de items die wél gevraagd worden en de scores die we daaruit kunnen afleiden. Op de vraag hoe deze items met elkaar verband houden, komen we in hoofdstuk 13 nog uitgebreid terug.

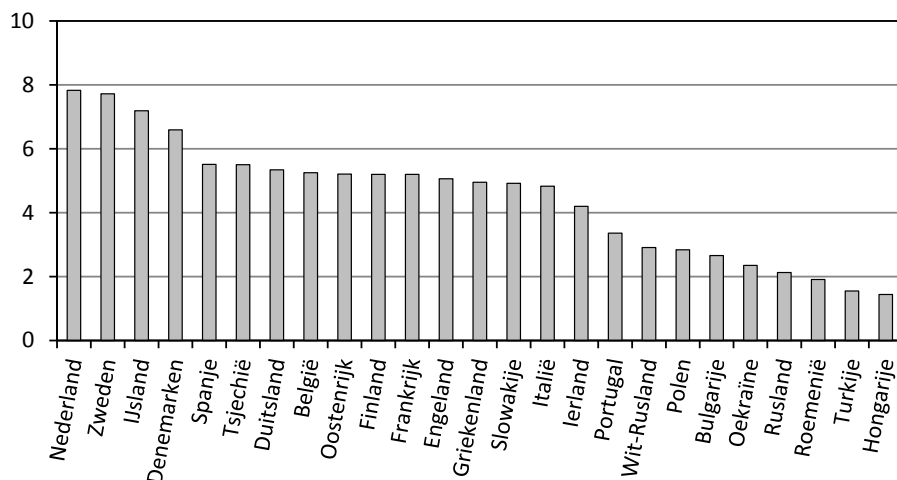
Laten we bij het begin beginnen, dat wil zeggen bij het moederschap. Zijn Europeanen van mening dat een vrouwenleven pas vervuld is wanneer ze kinderen gekregen heeft? We weten dat het proces van modernisering op dit punt grote invloed heeft. In traditionele maatschappijen vat men het moederschap als een belangrijk levensdoel voor vrouwen op, terwijl men in moderne maatschappijen ook andere levensdoelen acceptabel acht (zie grafiek 4.10). Bij een aantal Zuidoost-Europese landen als Roemenië, Rusland, Oekraïne en Hongarije ligt de score hoger dan 0,80, wat betekent dat zij het moederschap in hoge mate als het voornaamste doel van een vrouwenleven opvatten. Landen als Engeland, Ierland, Finland en Nederland komen op een score van 0,20 of lager uit. Ons land staat met een score van 0,07 zelfs onderaan (voor Zweden waren in 2008 geen gegevens beschikbaar). Daaruit kan men afleiden dat Nederlandse vrouwen een grote vrijheid hebben bij de vraag wat ze met hun leven willen doen. Ze kunnen kiezen voor het moederschap en dat zal in de meeste gevallen samen met een partner zijn. Maar voor het overige bestaat er tussen het hebben van een seksuele partner en het krijgen van kinderen geen automatisch verband meer. De lichamelijke liefde of het genot worden als zodanig gewaardeerd en ontlenen hun legitimiteit niet langer aan de voortplanting.

Het is precies om die reden dat ook homoseksualiteit vanaf de jaren zestig steeds meer acceptabel werd. In het algemeen hebben burgers minder moeite met homoseksualiteit naarmate hun samenleving moderner is. Dat wordt bevestigd door de

GRAFIEK 4.10 Moederschap als levensvervulling voor vrouwen

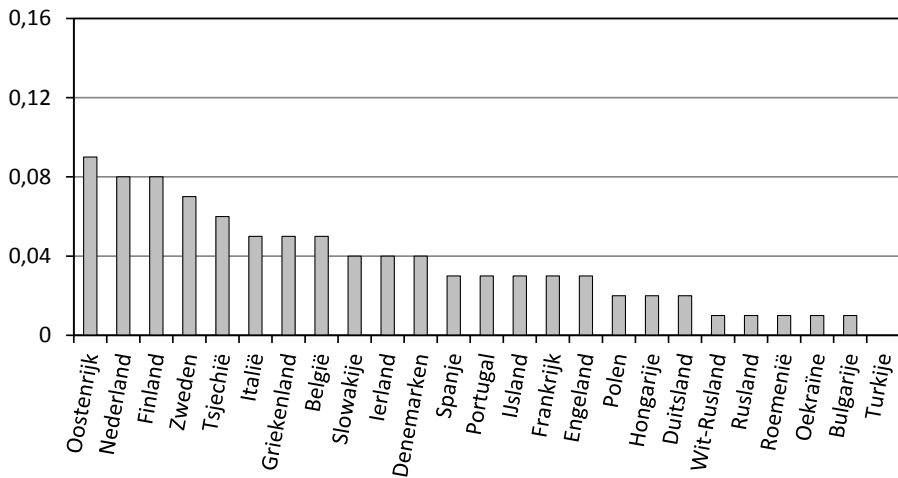


GRAFIEK 4.11 Homoseksualiteit aanvaardbaar



uitkomsten van de evs. Terwijl de gemiddelde score op de vraag of men homoseksualiteit aanvaardt op een 10-puntsschaal bij 4,18 ligt, blijkt dat deze tolerantie nogal sterk varieert (zie grafiek 4.11). In landen als Oekraïne, Rusland, Roemenië, Turkije en Hongarije is zij uitgesproken laag. In andere landen, zoals Denemarken, IJsland, Zweden en Nederland, wordt homoseksualiteit juist breed geaccepteerd. De lijst wordt opnieuw aangevoerd door Nederland, dat met een score van 7,83 het meest

GRAFIEK 4.12 Lid van organisatie op het gebied van gezondheid

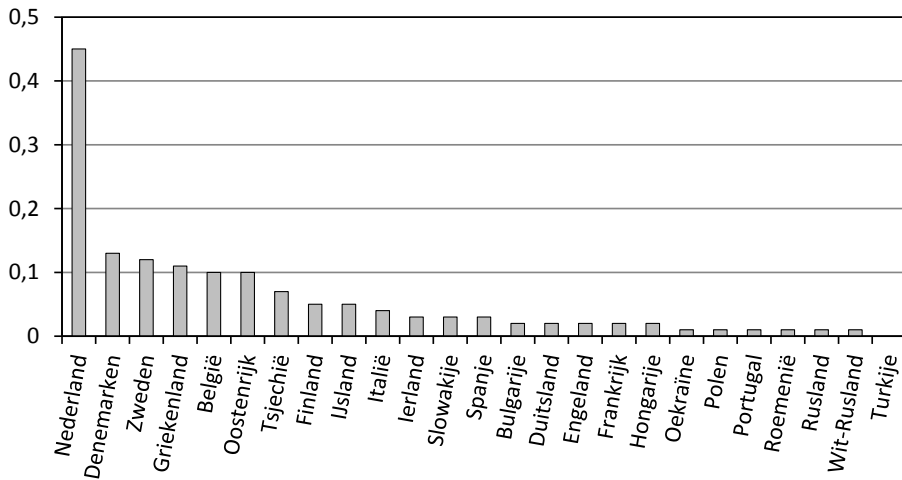


ruimhartig tegenover homoseksuelen is. Andermaal een teken dat veel Nederlanders de lichamelijke liefde als zodanig legitiem vinden.

Tegen die achtergrond is het begrijpelijk dat we ook niet al te veel moeite hebben met echtscheiding. Het verbreken van een relatie is vooral taboe in maatschappijen die de band tussen seksualiteit en voortplanting benadrukken. Als het in de eerste plaats om liefdevolle relaties gaat en niet zozeer om kinderen, dan wordt het eventuele einde van die relatie gemakkelijker geaccepteerd. En dat is precies wat we binnen Europa vaststellen. In noordelijke landen heeft men over het algemeen weinig moeite met echtscheiding. Zweden, Denemarken, Finland, Nederland en IJsland behalen een score van 6,55 of meer op een schaal van 0 (= nooit aanvaardbaar) tot 10 (= altijd aanvaardbaar), terwijl het Europese gemiddelde op 5,47 ligt. Turkije, Roemenië, Oekraïne en Hongarije betonen zich met een score van lager dan 4,60 veel minder tolerant als het om scheiden gaat.

Zo blijkt dat modernisering samengaat met een meer liberale houding inzake het privéleven. De burgers van een moderne maatschappij maken in hoge mate zelf uit hoe ze met hun lichamelijke behoeften of verlangens omspringen. Eenzelfde liberale houding vinden we bij de vraag of euthanasie in bepaalde gevallen acceptabel is. Daarvoor lijkt in Europa een breed draagvlak te bestaan, want de gemiddelde score bedraagt 4,74 op een schaal van 0 (= nooit aanvaardbaar) tot 10 (= altijd aanvaardbaar). Tegelijkertijd treffen we redelijk wat variatie aan: vooral de overwegend katholieke landen veroordelen euthanasie, terwijl Zweden, Frankrijk en Denemarken meer souplesse aan de dag leggen. De meest liberale houding vinden we evenwel in Nederland, dat met een score van 6,74 binnen Europa de eerste plaats bezet. Het

GRAFIEK 4.13 Lid van organisatie voor dierenrechten of milieubehoud



is niet vreemd dat laatstgenoemde landen eveneens veel interesse voor sportbeoefening en gezondheid laten zien. In het zuiden en oosten van Europa mogen organisaties die zich voor gezondheid inzetten niet op veel waardering rekenen (zie grafiek 4.12). De score van landen als Bulgarije, Oekraïne, Rusland, Wit-Rusland en Roemenië komt niet verder dan 0,01. Aan de andere kant van de schaal staan landen als Zweden, Finland, Nederland en Oostenrijk, waar de score 0,07 of meer bedraagt. Daarbij neemt Oostenrijk de eerste en ons land de tweede positie in.

Zouden deze tendensen zich doorzetten, dan valt te verwachten dat men ook andere zaken op biologisch vlak als een gestalte van het hogere gaat zien. Dat strookt met de sterk toegenomen belangstelling voor organisaties op het gebied van natuur- of milieubehoud. Verder spoort het met enkele meer anekdotische gegevens, zoals het feit dat er al meerdere jaren een Partij voor de Dieren in het Nederlandse parlement aanwezig is. In de vragenlijsten van de EVS speelt dit onderwerp geen prominente rol maar twee variabelen geven ons een vingerwijzing over de manier waarop landen zich op dit punt opstellen. De eerste heeft betrekking op de vraag of men bij een vereniging voor milieubehoud of dierenrechten aangesloten is. Bij de tweede gaat het om de vraag of men bereid zou zijn een deel van het eigen inkomen af te staan ten bate van het milieu. Met betrekking tot dit laatste punt legt Europa weinig variatie aan de dag maar de gemiddelde score is niet slecht. Nederland neemt met een score van 2,85 de zesde plaats van boven in. Deze relatief bescheiden prestatie wordt echter meer dan goedgemaakt door het antwoord op de eerste vraag. De gemiddelde score voor lidmaatschap van een organisatie op het gebied van dierenrechten of milieubehoud is niet erg hoog. Alleen Griekenland, Zweden, Denemarken en

Nederland halen een score van 0,10 of meer (zie grafiek 4.13). Ons land springt er met een score van 0,45 ver bovenuit. Dit illustreert dat een verschijnsel als de Partij voor de Dieren in ons land bepaald geen aberratie is. Het komt voort uit een breed levende bekommernis om de natuur. Men hoeft slechts te herinneren aan het feit dat het christelijk geloof van oudsher hamerde op het fundamentele verschil tussen mens en dier, om te beseffen dat hier een soort revolutie gaande is. Wat zich onder onze ogen voltrekt is inderdaad een proliferatie van het hogere, en wel in die zin dat er nieuwe vormen bijkomen zonder dat oude en zeer oude vormen aan het verdwijnen zijn.

6 Gradaties van modernisering

In Nederland doet deze proliferatie van het hogere zich sterk voor. Dat blijkt uit de hoge scores die ons land op vrijwel alle velden haalt. Zouden we voor deze velden een gemiddelde berekenen, dan komt Nederland in Europa zelfs op de eerste plaats. In die zin kan men zeggen dat het proces van proliferatie niet alleen een temporeel (hoofdstuk 3) maar ook een ruimtelijk patroon laat zien. Daarbij stellen we een interessante parallel met het meer algemene proces van modernisering vast.¹⁶ Dit proces deed zich het eerst in een aantal landen rond de Noordzee voor en had in die regio de meest verstrekkende gevolgen. Het bereikte in een latere fase de andere delen van het Europese vasteland en drong eigenlijk pas vrij recent in Zuidoost-Europa door. Als gevolg daarvan treedt er een opmerkelijke geografische verdeling op, die we aan de hand van enkele structurele kenmerken zullen toelichten.

Op *economisch gebied* onderscheiden de meest moderne landen zich door het feit dat een groot deel van de beroepsbevolking in de dienstensector werkt, terwijl de minst moderne landen nog sterk in het teken van de landbouw staan. In Bulgarije, Oekraïne, Turkije en Roemenië is meer dan 25 procent van de beroepskrachten in de landbouw werkzaam, terwijl dat in Noordwest-Europese landen nog slechts een fractie is. Daar staat tegenover dat in landen als Denemarken, België, Zweden, Engeland, Frankrijk en Nederland 70 procent of meer van alle werknemers een baan in de dienstensector heeft. Een andere indicator voor het economisch leven loopt hiermee parallel, namelijk het bruto binnenlands product (BBP) per hoofd van de bevolking. Stelt men het Europese gemiddelde van deze maat op 100 procent, dan liggen Oostenrijk, Finland, Zweden, Nederland, Engeland, Ierland, IJsland en Denemarken met een score van 110 procent of meer duidelijk boven het gemiddelde. Daarentegen pakt het BBP in de zuidoostelijke regio met minder dan 10 procent van het gemiddelde veel lager uit. Een en ander illustreert dat er qua welvaart in Europa enorme verschillen bestaan. Ten slotte kan de kredietwaardigheid van nationale economieën genoemd worden. De laagste scores op deze maat worden in de zuidoostelijke regio behaald, terwijl de hoogste allemaal in de noordwestelijke regio te vinden zijn. Er-

van uitgaande dat deze maten een juiste indicator vormen voor de ontwikkeling van een moderne economie, kunnen we een rangorde van landen opstellen. Tot de kopgroep behoren dan Zweden, Finland, Frankrijk, Denemarken, Engeland en Nederland, terwijl de achterhoede door Rusland, Bulgarije, Turkije, Oekraïne, Roemenië en Wit-Rusland gevormd wordt.

Op *demografisch vlak* doet zich een vergelijkbare verdeling voor. Neem bijvoorbeeld de zuigelingensterfte. Die ligt in de zojuist genoemde achterhoede met 14 of meer procent een flink eind boven het Europese gemiddelde, terwijl ze in de genoemde voorhoede slechts 4 à 5 procent bedraagt. Hetzelfde geldt voor de gemiddelde levensverwachting: in landen als Rusland, Oekraïne en Wit-Rusland blijft die verwachting onder de 70, terwijl ze in Nederland, Zweden en IJsland ongeveer 80 jaar bedraagt.¹⁷ Een ander aspect van de nationale demografie heeft betrekking op het percentage van de bevolking dat in een stedelijke omgeving woont. In veel noordwestelijke landen worden aandelen van 80 procent of meer behaald maar in het zuidoosten komt dat aandeel vaak op 66 procent of lager uit. Ten slotte de zogenaamde *dependency ratio*, een kenmerk dat aan de bevolkingsopbouw is gerelateerd. Deze maat verwijst naar het aandeel volwassenen (25-64 jaar) in verhouding tot de som van bejaarden (65 plus) en jongeren (25 min). Een lage ratio betekent dat de zorg voor afhankelijke personen (bejaarden en jeugdigen) op een relatief kleine groep volwassenen neerkomt. Dat zegt dus iets over de draagkracht van deze volwassenen. Welnu, in Zweden, IJsland, Frankrijk, Engeland en België is die ratio aan de lage kant (1,9 of lager); in Polen, Slowakije, Rusland en Tsjechië komt ze hoger uit (2,25 of meer). Nederland behoort met een ratio van 2,12 tot de middenmoot. Analoog aan de kenmerken van het economische leven kunnen we ook op demografisch vlak een rangorde van Europese landen opmaken. Deze lijst wordt aangevoerd door Engeland, Nederland, België, Frankrijk, Zweden en IJsland, terwijl Polen, Hongarije, Rusland, Oekraïne, Slowakije en Roemenië opnieuw een achterhoede vormen. Heel verrassend is dat trouwens niet, omdat er tussen economische en demografische kenmerken vanouds een nauwe samenhang bestaat.¹⁸

Hoe staat het vervolgens met de modernisering op *politiek gebied*? Op dit vlak kan men zich op het politieke proces in engere zin richten maar ook op een ruimere thematiek, zoals het vóórkomen van corruptie of de inperking van burgerlijke vrijheden. Voor beide gebieden houdt men regelmatig de prestaties van alle landen bij.¹⁹ Met betrekking tot het eerste veld wordt onder meer gekeken naar de vraag of het land een behoorlijke regering heeft. Een aantal variabelen laat zien dat het functioneren van regeringen in het zuidoosten van Europa meer dan eens te wensen overlaat. Met name Rusland, Wit-Rusland en Bulgarije scoren op dit punt slecht. Goed functionerende regeringen zijn te vinden in landen als Ierland, Nederland, Denemarken, IJsland, Finland en Zweden. Ons land komt binnen deze rangorde op de vijfde plaats. Verder zijn er maatstaven voor de politieke participatie van burgers.

Laag scorende landen bevinden zich opnieuw in de zuidoostelijke regio; Nederland behoort, net als Zweden, IJsland en Denemarken, tot de Europese voorhoede. Met een score van 9,44 bezet ons land in dit opzicht zelfs de tweede plaats. Deze vooruitgeschoven positie beperkt zich niet tot het optreden van overheid en burgers. Zij is ook merkbaar als het om de cultuur van de rechtsstaat gaat. Neem bijvoorbeeld de bescherming van burgerlijke vrijheden. Die is vandaag de dag in de meeste Europese landen behoorlijk aan de maat, behalve in Turkije, Rusland en Wit-Rusland. Toch blijken er voor de rest van Europa bescheiden verschillen tussen landen te bestaan. De echte kampioenen op dit punt zijn Zweden en Ierland (beide met een maximale score van 10,0), onmiddellijk gevolgd door Nederland, Finland, IJsland en Denemarken, met een score van 9,71. Ten slotte de vraag hoeveel corruptie er in de verschillende landen wordt waargenomen.²⁰ In de groep van minst corrupte landen vinden we andermaal IJsland, Finland, Nederland, Zweden en Denemarken (score van 8,7 of meer). De meest corrupte landen treffen we in het zuidoosten van Europa aan. Al met al kunnen we hieruit afleiden dat de inmiddels bekende geografische verdeling van Europa waarbij het noordwesten en het zuidoosten als tegenpolen optreden, zich ook op politiek gebied manifesteert.

Ten slotte nemen we de voorzieningen op het gebied van *informatie en communicatie* in ogenschouw. Het is evident dat dergelijke voorzieningen in de moderne samenleving een cruciale rol spelen. Informatie heeft vandaag de dag een strategische betekenis, niet alleen voor overheden, professionele organisaties of ondernemingen, maar ook voor het privéleven van de burgers. Sommige delen van Europa hebben op dit punt een langere en rijkere traditie dan andere. Daarbij speelt mee dat de afname van het analfabetisme in de noordwestelijke regio inzette en zich van daaruit verspreidde over de rest van het Europese continent.²¹ Sporen van dat patroon kan men tot op heden aanwijzen. Bijvoorbeeld in het aantal kranten of dagbladen per hoofd van de bevolking. De vroege leescultuur van Noord-Europa zet zich door in een relatief hoge oplage van dagbladen: in IJsland, Finland, Zweden, Engeland en Nederland ligt die gemiddeld boven de 300 per 1000 inwoners, terwijl het in landen rond de Middellandse Zee vaak om een oplage van minder dan 120 gaat. Een wat ander patroon zien we bij de mate waarin huishoudens toegang hebben tot internet. Landen met relatief veel aansluitingen zijn Denemarken, Nederland, Frankrijk, Oostenrijk en België, waar 4 van de 10 inwoners een internetaansluiting hebben. In het zuidoosten van Europa is dat aandeel in veel gevallen tien keer zo laag. Ten slotte blijkt de grote betekenis van communicatie uit het aantal telefoontoestellen dat in een land beschikbaar is. Roemenië, Rusland, Wit-Rusland en Oekraïne moeten het doen met 356 telefoontoestellen per 1000 inwoners of minder; in Engeland, Nederland, Denemarken, IJsland en Zweden zijn dat er bijna vier keer zo veel. Het zou onjuist zijn om dit als een louter technische aangelegenheid te zien: deze gegevens vormen ook een indicator voor de intensiteit van het maatschappelijk verkeer, een variabele

die op vele wijzen is verbonden met de moderniteit. Hoe moderner een samenleving, des te vrijer, intenser en diverser het maatschappelijk verkeer.²²

Alvorens enkele conclusies te trekken over de relevantie van deze bevindingen voor het hogere, wijzen we erop dat het in deze paragraaf over tamelijk 'harde' patronen gaat. We gebruiken het begrip 'structurele modernisering' niet voor niets. Het betekent immers dat de modernisering in alle Europese landen duurzame effecten heeft gehad, die zich tot op heden in maatschappelijke structuren laten aanwijzen. In deze paragraaf hebben we daar een aantal voorbeelden van gezien. De meest moderne landen onderscheiden zich doordat ze een sterk ontwikkelde diensteneconomie en een hoog welvaartspeil kennen. De levensverwachting is er hoog, terwijl een relatief groot deel van de bevolking in een stedelijke omgeving woont. Deze landen beschikken over goed functionerende regeringen, bevorderen de politieke participatie van burgers, kennen weinig corruptie en beschermen democratische vrijheden. En ze onderscheiden zich eveneens doordat ze met voorzieningen op het gebied van informatie en communicatie voorop lopen. Er bestaat een samenhang tussen dit alles, die als zodanig echter weinig met het hogere te maken heeft.

7 Conclusies

Keren we nu terug naar de proliferatie van het hogere, dan zien we dat dit proces zich niet in alle landen van Europa even sterk voltrokken heeft. In sommige landen gaat de aandacht vrijwel volledig uit naar één of twee objecten van toewijding. In andere landen worden vele objecten genoemd, die stuk voor stuk belangrijk zijn. Ten slotte zijn er landen die een tussenpositie innemen: bepaalde objecten spelen er een voorname rol, terwijl andere objecten marginaal lijken. Het is misschien niet overbodig om deze wat abstracte conclusie van een visualisatie te voorzien (zie figuur 4.1). We doen dat door gebruik te maken van het schema met de negen objecten van toewijding dat aan het begin van dit hoofdstuk is gepresenteerd. Die objecten zelf hebben we aangeduid als God, Vaderland, Werk, Naaste, Samenleving, Mensheid, Liefde, Lichaam en Natuur. Om na te gaan welk gewicht in de verschillende landen aan deze objecten wordt toegekend, zullen we één variabele uit de evs kiezen.²³ Aangezien we voor elk land weten welke score het op die variabele haalt, kan de relatieve positie van dat land worden bepaald. We drukken die positie uit door middel van kwintielen, waarbij we elk kwintiel een bepaalde arcering meegeven.²⁴ Als een land voor het betreffende object een hoge score haalt en dus tot het hoogste kwintiel behoort, krijgt het bewuste veld een donkergrijze tint. Als een land voor het betreffende object een lage score haalt, komt het in een laag kwintiel terecht en geven we het betrokken veld een lichte tint. Op die manier kunnen we door middel van grijs-tinten laten zien welke objecten in welke landen een prominente rol spelen en dus ook op welke manier de aandacht van de respondenten over de verschillende

FIGUUR 4.1 Mate van proliferatie van het hogere in zes landen

5	5	1
1	1	1
1	1	1

Turkije

5	3	1
2	2	1
2	1	2

Polen

1	2	5
3	2	3
4	3	3

Frankrijk

4	3	2
4	4	4
3	3	4

Italië

2	2	5
4	4	5
4	4	5

België

2	5	5
5	5	5
5	5	5

Nederland

objecten wordt verdeeld. Omdat hierbij een groot aantal combinaties optreden, zullen we ons tot enkele van de meest sprekende gevallen beperken.

Laten we eerst een blik op de situatie in Turkije werpen. Uit figuur 4.1 kan men afleiden dat het hogere zich voor de Turkse bevolking slechts op een paar manieren manifesteert. Er zijn twee velden waar we een relatief hoge score aantreffen terwijl de score in de overige velden heel bescheiden is. In alledaagse taal kan men zeggen dat de Turken twee zaken vooropstellen, namelijk de toewijding aan God en inzet voor het vaderland. Ze brengen veel minder waardering op voor zaken als een flexi-

bele werkhouding, voor deelname aan de *civil society* en voor inspanningen op het gebied van gezondheid of natuurbehoud. Daarmee staat Turkije dicht bij de 'klassieke' situatie die vóór de modernisering ook in Nederland gold. Kijken we vervolgens naar een land als Polen, dan zien we dat de klassieke situatie daar enigszins gewijzigd is. Er is wel sprake van een zwaartepunt (namelijk het geloofsleven) maar daarnaast zien we ook enige waardering voor vormen van sociaal of vitaal engagement. Tegelijkertijd stellen we vast dat de Polen relatief weinig inzet vertonen waar het sport of mensenrechten betreft. Een volgende fase in het proces van proliferatie treffen we in Frankrijk aan. Kenmerkend is dat de Fransen veel waarde toekennen aan een moderne werkhouding, terwijl de betekenis van het religieuze veld tamelijk bescheiden is. Daarnaast zien we dat de Franse respondenten relatief veel aan sociale hulp en mensenrechten doen terwijl ze ook een hoge waarde toekennen aan zaken als sport, natuurbehoud en seksuele vrijheden. Met andere woorden: van de negen gestalten die het hogere in onze systematiek kan aannemen, vinden we er zes relatief prominent in de Franse situatie terug. Dat is meer dan in de twee eerste voorbeelden maar zonder dat er van een volledige proliferatie sprake is. De volgende fase wordt door Italië geïllustreerd. Daar zien we op vrijwel alle velden een relatief hoge score, behalve wanneer het gaat om een moderne werkhouding. Van de andere kant vertoont Italië geen echte uitschieters, waardoor een tamelijk gelijkmatig profiel ontstaat.

Voor een land dat wél uitschieters vertoont, kan men een blik werpen op België. We constateren dat de Belgen een sterk internationale oriëntatie aan de dag leggen, aangezien de scores voor werk, mensenrechten en natuurbehoud hoog uitvallen. Verder is er sprake van een hoog ontwikkelde *civil society*; hetzelfde geldt voor velden als seksualiteit en sportbeoefening. De twee enige velden die nogal laag scoren zijn het geloofsleven en de nationale politiek. Daarmee vormt de situatie in België een spiegelbeeld van de Turkse. Wel blijkt dat de proliferatie van het hogere hier al behoorlijk sterk is. Uit het feit dat België voor zeven van de negen velden tot het hoogste (of één na hoogste) kwintiel behoort, kunnen we afleiden dat de respondenten zich voor vele waarden of idealen inzetten. Toch zijn er landen waar de proliferatie zich nog sterker ontwikkeld heeft. Zo wordt in Zweden, Nederland, IJsland en Denemarken de hoogste score op vier of meer velden gehaald. Deze landen hebben duidelijk afscheid genomen van de klassieke situatie waarbij het hogere zich via één of twee idealen manifesteert. Hun respondenten jagen vele idealen na. Gemeenschappelijk aan deze Noordwest-Europese landen is dat het traditionele geloofsleven een relatief bescheiden score haalt, terwijl zaken als seksualiteit of sportbeoefening juist sterk gewaardeerd worden. Ten slotte valt op dat Nederland in vrijwel elk veld een maximale score kent. In de betreffende figuur zijn acht van de negen velden donkergrijs gekleurd terwijl er slechts één veld is met een lichtgrijze tint. Een en ander duidt erop dat de proliferatie van het hogere in Nederland het verst ontwikkeld is.

Kennelijk koesteren de Nederlanders vele objecten van toewijding. Ze zetten zich voor diverse waarden en idealen in – maar voor het geloof in God hebben ze minder belangstelling. Zo vormt ons land de extreme pool van een ingewikkeld spectrum waarvan de andere pool door Turkije ingenomen wordt.

Daarmee zijn we tevens aan de conclusies van dit hoofdstuk toe. De eerste is dat de proliferatie van het hogere zich niet alleen in de tijd maar ook ruimtelijk ontvouwt. Een uitkomst van het vorige hoofdstuk was dat de klassieke gedaante van het hogere in Nederland nog steeds bestaat maar dat er in de loop van de geschiedenis nieuwe gedaanten bijkwamen. Als gevolg daarvan kennen wij tegenwoordig meerdere objecten van toewijding en zetten Nederlanders zich op meerdere gebieden voor hun idealen in. Uit het onderhavige hoofdstuk blijkt dat dit proces in heel Europa speelt. Geen enkel land houdt aan de klassieke situatie vast door zich uitsluitend op religieuze waarden te richten. Vrijwel overal blijken ook sociale waarden van belang, terwijl er voor een aantal landen nog vitale waarden bijkomen. We zullen deze ontwikkeling als een proces van culturele of spirituele modernisering opvatten.

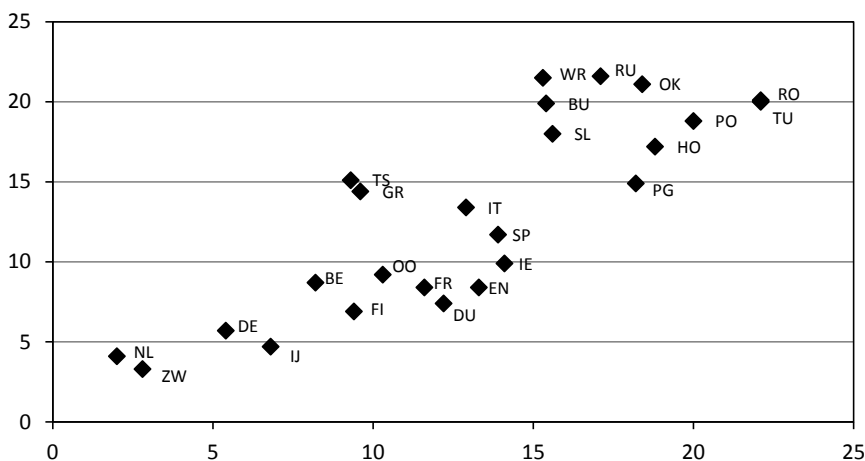
Ten tweede constateren we grote niveauverschillen. In sommige landen krijgt het geloof in God nog veel gewicht maar er zijn ook landen waar de secularisatie fors heeft toegeslagen. Voorbeelden van het eerste zijn Ierland, Polen, Roemenië en Portugal, voorbeelden van het laatste zijn Duitsland, Denemarken, Zweden en Tsjechië. We zien eveneens verschillen bij andere vormen van toewijding. In bepaalde landen willen relatief veel inwoners hun kinderen graag respect voor medemensen bijbrengen (bijvoorbeeld in Finland, Spanje en Oostenrijk), terwijl men daar elders minder waarde aan hecht (bijvoorbeeld in Engeland en Portugal). Er zijn landen waar we een stevige inzet voor natuurbehoud zien (Denemarken, België en Griekenland); in andere landen roept dat geen enkel enthousiasme op (Rusland of Turkije).

Onze derde conclusie is dat de proliferatie van het hogere een typische geografische verdeling kent. In grote lijnen kan men zeggen dat dit proces het verst is ontwikkeld in Noordwest-Europa en dat de ontwikkeling in Zuidoost-Europa minder ver gevorderd is. Meer specifiek zouden we Europa in drie zones kunnen verdelen. De eerste omvat in elk geval IJsland, Zweden, Finland, Denemarken, Nederland en België.²⁵ Tot de tweede zone rekenen we Ierland, Engeland, Duitsland, Oostenrijk, Frankrijk, Spanje, Italië en Griekenland. De laatste zone omvat dan Polen, Slowakije, Hongarije, Roemenië, Bulgarije, Oekraïne, Wit-Rusland, Rusland en Turkije.²⁶ Voor landen in de eerste zone geldt niet alleen dat het hogere zich in uiteenlopende velden manifesteert maar ook dat er door de bank genomen hoge scores worden gehaald. Voor landen in de derde zone geldt het tegendeel en in de tweede zone treffen we een gemengde situatie aan.

Onze vierde conclusie sluit daarop aan, omdat deze indeling opvallend sterk met het proces van structurele modernisering correspondeert. Uit de in paragraaf 6 besproken indicatoren blijkt dat veel Noordwest-Europese landen op economisch,

demografisch, politiek en communicatief gebied vooroplopen. Ze kennen een hoog welvaartspeil en een sterke economie, ze vertonen weinig corruptie en zijn de mensenrechten toegedaan, ze bevorderen politieke participatie en bezitten een ontwikkelde communicatie-infrastructuur. Voor de meeste landen uit de zuidoostelijke regio geldt op deze punten juist het tegendeel. Bovendien blijkt er een samenhang tussen modernisering op structureel en die op spiritueel gebied te zijn. Dat wordt geïllustreerd door figuur 4.2 waar de x-as naar de gemiddelde rangorde van een land op culturele modernisering en de y-as naar zijn rangorde op structurele modernisering verwijst.²⁷ Nog los van het feit dat hier een duidelijke correlatie optreedt (R kwadraat is 0,704) zien we dat Europa op basis van deze kenmerken inderdaad in drie sectoren kan worden verdeeld. In Noordwest-Europa treffen we zes landen aan die in beide opzichten relatief modern zijn (Nederland, Zweden, Denemarken, IJsland, Finland en België). In het zuiden en oosten vinden we tien landen die in beide opzichten juist niet modern zijn (Portugal, Slowakije, Bulgarije, Hongarije, Wit-Rusland, Rusland, Polen, Oekraïne, Turkije en Roemenië). Verder is er een groep van Centraal-Europese landen die in dit opzicht een tussenpositie innemen (Ierland, Engeland, Duitsland, Tsjechië, Oostenrijk, Frankrijk, Spanje, Italië en Griekenland).

FIGUUR 4.2 Rangorde van landen inzake modernisering op cultureel (x-as) en structureel gebied (y-as)



Onze vijfde conclusie is dat Nederland (samen met Zweden) binnen dit spectrum een speciale rol vervult. Afgaande op de variabelen die we in dit hoofdstuk hebben onderzocht, kunnen we stellen dat ons land in meerdere opzichten tot de Europese voorhoede behoort. De enige uitzondering daarop is onze matige interesse voor het geloofsleven. Maar andere velden van toewijding zijn onder Nederlanders behoorlijk

populair. We hebben vrij veel belangstelling voor politiek en hechten op het werk veel waarde aan goede persoonlijke betrekkingen. Er zijn heel wat Nederlanders die zich voor hun medemens in zetten, waarbij het niet alleen gaat om personen in hun directe omgeving maar ook om het lot van mensen elders op de wereld. We brengen graag respect voor medeburgers op en gunnen iedereen de nodige autonomie bij het inrichten van zijn of haar privéleven. We doen relatief veel moeite voor een gezonde levensstijl en het beoefenen van sport, terwijl we eveneens een hoge prioriteit toekennen aan zaken als natuurbehoud of dierenwelzijn. Op bepaalde punten komen we binnen Europa zelfs op de eerste plaats. Dat is onder meer het geval bij diverse vormen van vrijwilligerswerk,²⁸ bij de rol van organisaties die zich voor de rechten van mens en dier inzetten²⁹ en bij vrijheden met betrekking tot het privéleven.³⁰ Dat alles wijst erop dat het proces van spirituele modernisering in Nederland tamelijk ver ontwikkeld is. Tegelijkertijd mogen we de zaak niet mooier maken dan ze is. Deze vooruitgeschoven positie betekent namelijk niet dat we steeds opener en toleranter worden. Integendeel.

Onze laatste conclusie is namelijk dat Nederland ondanks – of wellicht juist als gevolg van – deze hoge scores een minder tolerante samenleving aan het worden is. Dat lijkt in strijd met de faam die ons land in de loop van zijn geschiedenis inzake tolerantie en openheid heeft verworven. Maar in werkelijkheid blijkt de Nederlandse maatschappij veel minder tolerant dan op het eerste oog lijkt. Hoewel Nederlandse burgers er op veel gebieden hooggestemde idealen, waarden of verwachtingen op nahouden, willen ze graag dat iedereen zich aan die waarden conformeert. Daardoor gaat er bij alle liberaliteit toch een behoorlijk sterke dwang tot aanpassing uit van deze samenleving. Dat kan geïllustreerd worden door na te gaan hoe Nederlanders tegen nieuwe burens aankijken. Gegevens uit de EVS laten zien dat ze in bepaalde opzichten inderdaad liberale waarden aanhangen. Ze maken net als de bewoners van IJsland of Zweden nauwelijks bezwaren tegen burens van een ander ras. Ze zijn al even tolerant wanneer het immigranten of gastarbeiders betreft.³¹ Eenzelfde ruimhartigheid blijkt uit de vraag of respondenten bezwaar hebben tegen burens die aan aids lijden of tegen homoseksuelen die zich in hun buurt vestigen. Op deze gebieden is Nederland inderdaad zeer tolerant. We mogen echter niet vergeten dat het inhoudelijk bezien om waarden gaat die nauw bij de culturele modernisering aansluiten. In die gevallen behoren Nederlanders onmiskenbaar tot de Europese voorhoede.

Toch laten sommige antwoorden op vragen in de EVS een minder tolerante natie zien. Vraagt men de respondenten of ze bezwaar maken als hun buurman een crimineel verleden heeft, dan belandt Nederland plotseling met een score van 0,32 op de achtste plaats. Nederlanders blijken ook niet super-liberaal als hun burens een kinderrijk gezin hebben, want in dat geval behoren ze tot de Europese middenmoot. Hetzelfde zien we als het gaat om emotioneel labiele burens (tiende plaats), zware drinkers (veertiende plaats) of drugsverslaafden (vijftiende plaats). En ten slotte

blijkt dat wij ronduit de pest hebben aan burgers met extreme politieke denkbeelden. Terwijl het Europese gemiddelde voor afwijzing van extreem linkse burens op 0,32 ligt, blijkt Nederland met een score van 0,50 veel kritischer. Op dit punt behoren we samen met landen als Oostenrijk, Bulgarije en Turkije tot de minst tolerante landen van Europa. Nog wat erger vinden wij het als onze burens rechts-extremist blijken. Hoewel die ook elders in Europa niet populair zijn, is de afwijzing in Nederland veel sterker: onze score komt dan op 0,69 uit, terwijl het Europese gemiddeld niet verder dan 0,37 reikt.³² Het enige land waar men nog negatiever denkt over burens met rechts-extremistische denkbeelden is Duitsland, waar de score 0,74 bedraagt.

Met andere woorden: Nederland is weliswaar behoorlijk tolerant maar tevens heel selectief. We zijn liberaal zolang we te maken hebben met personen of gedragingen die goed binnen onze moderne maatschappij passen maar (zeer) afwijzend tegenover gedragingen die hiervan afwijken. Overigens zijn we niet het enige land met paradoxale uitkomsten. Ook in Finland, IJsland, Zweden en Denemarken bestaat een vrij hoge mate van intolerantie tegen allerlei soorten burens. Een en ander illustreert dat we culturele modernisering niet met steeds meer openheid mogen vereenzelvigen. Het tegendeel is zelfs waarschijnlijker. Als we kijken naar de manier waarop onze tolerantie tegenover mogelijke burens zich de afgelopen decennia heeft ontwikkeld, dan zien we dat de acceptatie van afwijkende gedragingen juist sterk is verminderd. Daarbij valt op dat de Noordwest-Europese landen snel intoleranter werden, terwijl de tolerantie in veel zuidelijke en oostelijke landen juist steeg.³³

Deel II

Het hogere in levens- beschouwing en religie

PETER NISSEN

In veel culturen is het goddelijke, of dat wat heilzaam voor de mens en moreel goed is, verbonden met de hemel. Daar woont God. Daar worden mensen beloond voor de deugzaamheid die zij in het aardse leven aan de dag hebben gelegd. Daar begint het werkelijke geluk. Godsdiensten zijn er altijd sterk in geweest dit werkelijke geluk uit te stellen. Dat is iets voor het hiernamaals: de eeuwige jachtvelden, het nirwana, het walhalla, de Elyzeese Velden. De hemel dus. Maar je kunt nu, in dit leven, al aan dat eeuwige geluk bijdragen. Je kunt er voor werken door je goed te gedragen, door deugzaam te leven, door je in te spannen voor hogere waarden, idealen en morele beginselen.

De hemel dus. Dat is een mentale werkelijkheid die lange tijd en in veel culturen met het hogere verbonden is geweest. De cultuurhistoricus Herman von der Dunk heeft de geschiedenis van Europa in de twintigste eeuw echter treffend gekarakteriseerd als die van de 'verdwijnende hemel'. De hemel is in de loop van de twintigste eeuw voor veel Europeanen, ook voor veel Nederlanders, buiten beeld geraakt. Hij is nog onzichtbaarder geworden dan hij in een metaforische zin ook daarvoor al was: hij is er niet meer. Althans, hij is niet meer boven, niet meer hoger. De hemel is naar beneden gevallen, om een beeld te gebruiken van de literator Kees Fens. Hij riep dat beeld op in een gesprek met Rachel Visscher en H.M. van den Brink, afgedrukt in een aan Hemel & Aarde gewijd themanummer van het literaire tijdschrift *De Gids* (juni/juli 2008): 'De hemel is naar beneden gekomen en ligt om ons heen, in scherven op de aarde.'

De hemel is naar beneden gekomen, het hogere is afgedaald, het hemelse is aards geworden. Dat is een van de intuïties die ten grondslag liggen aan het onderzoek waarvan dit boek verslag doet. Het hogere heeft sacrale vormen en verwoordingen ingeruild voor sociale en vitale. Toewijding – de oorspronkelijke betekenis van het nu zo vroom in de oren klinkende woord devotie – aan God is toewijding

aan medemensen geworden. Religieuze waarden zijn er nog, maar ze hebben zich in Nederland vermomd in seculiere idealen.

Als dit waar is, zou het ook zichtbaar moeten zijn in de wereld waarin het hogere altijd centraal heeft gestaan: die van de religiositeit, het geloofsleven, de levensbeschouwing. Om dat te toetsen zijn de onderzoeken uitgevoerd die tot de volgende twee hoofdstukken hebben geleid. Het eerste hoofdstuk brengt enkele veranderingen in kaart die zich in Nederland in de loop van de twintigste eeuw op het gebied van de religiositeit voordeden. Die religiositeit blijkt om te beginnen voor een deel verhuisd te zijn, naar buiten de kerk, de synagoge, de moskee en de tempel. De kerkgenootschappen zijn geslonken, al vormen ze nog altijd een belangrijke factor in de Nederlandse samenleving. Daarmee is nog niet veel gezegd, want wie niet meer kerkelijk is, hoeft daarmee nog niet ongelovig geworden te zijn. Alleen zijn instituties voor zijn of haar geloofsleven niet meer zo belangrijk. En ook binnen de kerken is het een en ander veranderd. Ze zijn, om in onze beeldspraak te blijven, aardser geworden. De hemel is er naar beneden gekomen. Christelijk geloof ontwikkelde zich meer en meer tot moreel activisme, met aanvankelijk vooral aandacht voor de mondiale vraagstukken: vrede en ontwapening, rechtvaardige verdeling van de welvaart, zorg voor het behoud van de schepping, strijd tegen apartheid en onderdrukking. Vervolgens verplaatste het sociaal activisme zich naar de eigen buurt: opvang van daklozen, onderwijs aan migranten, vrijwilligerswerk en mantelzorg. In zijn boek *Stad op een berg* (2010) beschrijft historicus James Kennedy hoe de protestantse kerken in Nederland zich in de afgelopen twee eeuwen ontwikkeld hebben van (quasi-)staatskerk tot 'straatkerk'.

Het onderzoek van Hanneke Arts-Honselaar gaat van de buitenkant naar de binnenkant: van de rol van religieuze instituties via het religieuze gedrag van mensen naar hun innerlijke beleving van idealen en waarden. Voor het gedrag van mensen heeft zij onder meer onderzoek gedaan naar de vraag voor welke idealen de mensen de straat opgaan. Dan komen zowel katholieke processies en socialistische 1-meidemonstraties in beeld als vredesmarsen en stille tochten. Voor het religieuze gedrag is zij te rade gegaan bij diegenen die van hun idealen hun beroep en hun levenswerk hebben gemaakt: kloosterlingen. Zij leggen bij hun intrede in een orde of congregatie een gelofte af, in het kerkelijke jargon een professie, en met die gelofte maken zij van hun toewijding aan het hogere als het ware hun beroep, dus ook in die zin hun professie. In het onderzoek is nagegaan of in de wijze waarop zij over hun roeping en hun levenswijze spreken eveneens een verschuiving van het hogere valt waar te nemen. Nam het ook bij hen in plaats van sacrale vormen een meer sociale en vitale vorm aan? Het onderzoek laat zien dat het de kloosterzusters niet heel anders verging dan velen buiten de kloostermuren. Ook zij gingen, zo vertelt één zuster treffend, God niet langer ervaren als iets buiten zichzelf, maar als het kwetsbare in anderen en in zichzelf. Het hogere kreeg ook bij hen dus een sociale en een vitale

gestalte. Dat weerspiegelde zich in hun vormen van maatschappelijke inzet, maar evengoed in hun manier van bidden.

Het hogere bracht niet alleen veel Nederlanders in eigen land op de been, in religieuze of politieke optochten. Het bracht hen ook naar andere landen, in andere continenten, om daar te werken aan een betere wereld. Nederland kent een rijke geschiedenis aan katholieke missie en protestantse zending. In 1960 kwam één op de elf katholieke missiepaters, missiezusters en missiebroeders wereldwijd nog uit het kleine Nederland. De inzet voor ontwikkelingssamenwerking, waar Nederlanders zelf in het recente verleden nog zo trots op waren, kan men als een seculiere voortzetting van die missionaire traditie zien. Momenteel ligt de ontwikkelingssamenwerking, zeker in sommige politieke stromingen, onder vuur. Zij wordt afgerekend op haar doelmatigheid voor de landen waaraan hulp wordt geboden. Maar in hoofdstuk 6 wordt een andere weg gevolgd: wat zegt de betrokkenheid bij ontwikkelingsamenwerking over onszelf, over onze eigen idealen, over de onbaatzuchtigheid van Nederlanders? Dat wordt door Wieger Bakker onderzocht. Hij kijkt naar de betekenis die ontwikkelingssamenwerking heeft voor gemeenschapsvorming, persoonsvorming en zingeving in Nederland zelf. Inzet voor ontwikkelingssamenwerking blijkt een uitdrukking te zijn van het geloof van Nederlanders dat een betere wereld mogelijk is en dat wij daaraan een bijdrage kunnen leveren. Ontwikkelingsamenwerking blijkt een werkplaats van het hogere te kunnen zijn.

5

Geestelijk leven in de twintigste eeuw

HANNEKE ARTS-HONSELAAR

Dit hoofdstuk is gewijd aan de manier waarop onze omgang met het hogere de afgelopen honderd jaar veranderd is. Het ligt voor de hand dat de geschiedenis van het religieuze leven daarbij uitvoerig aan de orde komt. Per slot van rekening is de betekenis van het hogere lange tijd in religieuze termen verwoord. En een belangrijk deel van de bevolking houdt daar ook vandaag nog aan vast. Tegelijkertijd laat de geschiedenis van Nederland ons zien dat die betekenis in de loop der jaren veranderde en wel in twee opzichten. Om te beginnen kwamen er steeds meer Nederlanders die buiten de christelijke traditie op zoek gingen naar geestelijke beginselen. Dat geldt bijvoorbeeld voor de socialisten die in de eerste helft van de twintigste eeuw voor de komst van een betere maatschappij stredden. Het geldt voor de humanisten die zich na de Tweede Wereldoorlog voor de mensenrechten gingen inzetten. En het geldt voor de vele Nederlanders die in het laatste kwart van de twintigste eeuw belangstelling voor een vorm van new age ontwikkelden. In feite komt de geschiedenis van het geestelijk leven in ons land op een geleidelijke verbreding van het spectrum neer. Dit betekent echter niet dat het geloofsleven van de christenen ongewijzigd bleef. Ook daarin tekenden zich – en dat is de tweede ontwikkeling – ingrijpende veranderingen af, die tot op heden doorspelen. Bovendien stelt zich de vraag hoe deze twee ontwikkelingen op elkaar inwerken. Het zou voor de overzichtelijkheid bijzonder prettig zijn als men de lotgevallen van het christelijk geloof en de opkomst van niet-christelijke praktijken als twee gescheiden stromen kon behandelen. Maar dat is evident niet het geval. In werkelijkheid dienen zich voortdurend nieuwe fascinaties en gevoeligheden aan, waarbij we niet altijd kunnen vaststellen of deze hun bron in het christelijke geloof hebben en vervolgens op de rest van de samenleving inwerken, of dat de omgekeerde invloed aan de orde is. Al met al staan we voor een complex domein waarvan men de geschiedenis nauwelijks binnen het bestek van één hoofdstuk kan behandelen.

Gelukkig hebben we die pretentie niet. We pretenderen zelfs niet de contouren van een dergelijke geschiedenis te schilderen. Daartoe kan de lezer een aantal standaardwerken raadplegen. We interesseren ons met name voor de vraag wat deze veranderingen voor de betrokken individuen zelf betekenen. Het gaat ons in de eerste plaats om de subjectieve dimensie van het geloofsleven, de manier waarop zichtbare praktijken als een religieuze processie, een politieke demonstratie, een bestaan als kloosterling of het doen van een meditatie, door de betrokkenen ervaren wordt. En ook om de manier waarop zij dat in woorden uitdrukken of de publieke betekenis die zij aan hun levensovertuiging toekennen. Deze belangstelling houdt direct verband met de definitie van het hogere die we in hoofdstuk 1 voorstelden. Het gaat daarbij immers om de vraag hoe iemand zijn of haar verbinding met een groter geheel vorm geeft. Hoe ziet de verbeelding van dat grotere geheel eruit? En op welke manier leidt verbondenheid met dat geheel tot onbaatzuchtig handelen? Nu kan men die vragen niet helemaal losmaken van het leerstellige debat dat zich in de loop van de twintigste eeuw tussen socialisten en gelovigen, tussen protestanten en katholieken of tussen protestanten onderling voltrokken heeft. En men kan ze evenmin losmaken van de institutionele ontwikkeling die zowel de kerken als de niet-kerkelijke organisaties hebben doorgemaakt. Toch zullen wij deze twee geschiedenissen (die van de leer en die van de instelling) als 'buitenkant' opvatten. In elk geval zijn wij er niet van overtuigd dat de geschiedenis van het hogere in Nederland adequaat beschreven is als men slechts de lotgevallen van die buitenkant behandeld heeft. Veel historisch onderzoek naar levensbeschouwing en geloofsleven gaat juist aan de innerlijke geschiedenis voorbij. Daarom willen we in dit hoofdstuk de subjectieve kant vooropstellen.

Dat voornemen laat zich niet eenvoudig uitvoeren. Er zijn weinig bronnen die ons rechtsreeks over de persoonlijke betekenis van het hogere inlichten. Het maken van een paar omtrekkende bewegingen lijkt dan ook onvermijdelijk. We brengen om te beginnen een deel van de buitenkant in kaart. Wat weten we over de manier waarop de aanhang van de voornaamste geloofsrichtingen zich in Nederland heeft ontwikkeld? In hoeverre trad er een proces van secularisatie op? Wat hebben de kerken na de Tweede Wereldoorlog als hun maatschappelijke taak beschouwd? En welke nieuwe thema's dienden zich vanaf de jaren tachtig aan? Vragen van feitelijke aard, die we louter beschrijvend zullen behandelen (paragraaf 1). Vervolgens bespreken we de manier waarop belangrijke levensbeschouwelijke stromingen zich in het publieke leven gemanifesteerd hebben. We concentreren ons op drie soorten van ritueel die zich tussen de jaren 1900 en 2000 in Nederland ontwikkelden. Daarbij speelt onder meer de vraag hoe we de betekenis van rituelen zoals katholieke processies moeten opvatten. Komt daarin een bepaalde omgang met het hogere tot uitdrukking? (paragraaf 2) Een andere vraag betreft de vele optochten die vóór de Tweede Wereldoorlog georganiseerd werden en waarbij zowel katholieken als socialisten in het openbaar

voor hun idealen opkwamen. In hoeverre kan men deze manifestaties als politieke rituelen opvatten? (paragraaf 3 en 4) Daarna bespreken we enkele omvangrijke demonstraties uit het laatste kwart van de vorige eeuw. Ze stonden vaak met morele dilemma's in verband en brengen langs die weg iets van de meer recente verhouding tot het hogere aan het licht (paragraaf 5). We schetsen daarmee drie bewegingen die in de tijd op elkaar volgen en die het subjectieve element steeds dichter naderen. Die toenadering zullen we vervolgens toespitsen, gebruik makend van enkele bronnen die licht werpen op de innerlijke ervaring van het geloofsleven. We gaan te rade bij de herinneringen die een aantal vrouwelijke religieuzen op schrift stelden. We proberen na te gaan hoe zij het kloosterleven destijds beleefd hebben én hoe ze daar vanuit het heden op terugkijken (paragraaf 6). Op deze wijze hopen we – beginnend bij de buitenkant en eindigend bij de binnenkant van het geloofsleven – iets te laten zien van de manier waarop de omgang met het hogere in Nederland de afgelopen eeuw veranderde.

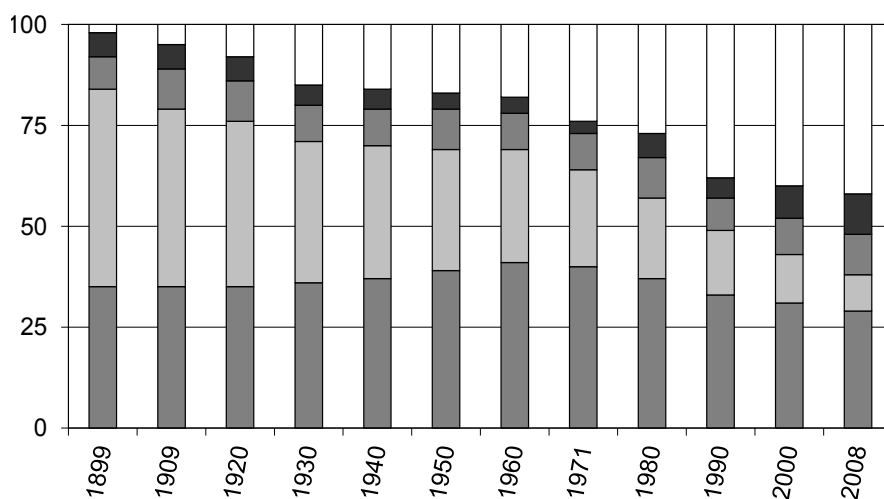
1 Secularisatie of nieuwe spiritualiteit?

In hoofdstuk 2 hebben wij gezien dat er heel verschillend over de relatie tussen religie en moderne samenleving wordt gedacht. Een bekende these uit de sociale wetenschappen is dat religie steeds minder belangrijk wordt naarmate de moderne samenleving tot ontplooiing komt. Er zijn ook auteurs die bestrijden dat dit een algemene wetmatigheid is. Ze erkennen dat de genoemde these voor een aantal West-Europese landen geldt maar wijzen erop dat de wereld vele landen kent die onmiskenbaar aan het moderniseren zijn zonder dat het geloofsleven er minder belangrijk wordt. En sommige auteurs verdedigen de opvatting dat de genoemde these zelfs in het moderne Westen maar gedeeltelijk opgaat. Het is niet eenvoudig om uit te maken welke interpretatie het meest plausibel is. Daarbij speelt onder andere een rol dat centrale begrippen zoals 'geloof' of 'religie' op meerdere manieren te operationaliseren zijn. Gebruikt men de levensbeschouwelijke oriëntatie die burgers zelf noemen? Gaat men uit van het antwoord dat respondenten geven op de vraag of ze geloven in een God? Hanteert men lidmaatschap van een kerkgenootschap als criterium? Zelfs de meest simpele vragen blijken moeilijker te beantwoorden dan men op het eerste oog vermoedt. Zelf kiezen we in deze paragraaf voor een pragmatische benadering. We baseren ons op de gegevens zoals die al geruime tijd door het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) worden verzameld om daarna in te gaan op een aantal noodzakelijke nuanceringen.¹

In eerste instantie laten de cijfers van het CBS slechts de conclusie toe dat Nederland inderdaad een proces van secularisering ondergaat. Dat blijkt met name uit de groei van het aantal Nederlanders dat bij geen enkel kerkgenootschap aangesloten is. Terwijl hun aandeel aan het einde van de negentiende eeuw slechts 2 procent

bedroeg, maakten zij in het jaar 2008 reeds 42 procent van de gehele bevolking uit. De cijfers laten verder zien dat de afname van het aantal kerkelijken vooral ten koste van de Nederlandse Hervormde Kerk ging. In het jaar 1899 kon deze kerk bijna de helft van alle Nederlanders (49 procent) tot haar aanhang rekenen, terwijl dat aandeel momenteel op 9 procent uitkomt. Andere kerkgenootschappen maken een minder forse daling mee. De katholieken zien hun aandeel in dezelfde periode van 35 tot 29 procent teruglopen. De aanhang van de gereformeerden is redelijk constant en schommelt voortdurend tussen de 8 en 10 procent. De 'overige' geloofsrichtingen beslaan zelden meer dan 6 procent, zij het dat ze tegen het einde van de hier beschouwde periode een lichte toename kennen. Ter illustratie van een en ander verwijzen we naar grafiek 5.1.

GRAFIEK 5.1 Aandeel (procent) van de voornaamste kerkgenootschappen in Nederland



Er is onderscheid gemaakt tussen rooms-katholieken (donkergrijs onder), leden van de Nederlandse Hervormde Kerk (lichtgrijs onder), gereformeerden (donkergrijs boven), overigen (zwart) en Nederlanders zonder geloof (wit). Bron: CBS

Deze grafiek onderstreept de stelling dat Nederland de afgelopen eeuw een proces van secularisatie heeft doorgemaakt. Die stelling vraagt echter om drie preciseringen. Ten eerste kan men niet zeggen dat dit proces pas na de Tweede Wereldoorlog is begonnen. Aan het begin van de twintigste eeuw behoorde 5 procent van de bevolking tot de onkerkelijken en hun aandeel kwam in de jaren dertig reeds op 15 procent uit. Bovendien waren er in het sociale leven meerdere sectoren waar religie nauwelijks een rol speelde. Vergeleken met andere landen liep Nederland op dit gebied

voorop.² Ten tweede kan men zich afvragen wat er in de jaren zestig is gebeurd. Voor veel gelovigen deden zich in die periode ingrijpende veranderingen voor – we zullen die nog uitgebreid behandelen –, maar eigenlijk komt deze periode vooral neer op de versnelling van een proces dat al langer gaande was. Het aandeel onkerkelijken maakt tussen 1960 en 1990 een sprong van 18 naar 38 procent en dat gaat gepaard met veranderingen van inhoudelijke aard. Maar we mogen niet zeggen dat Nederlanders hun kerk of geloof in die periode massaal de rug toekeerden. Ten derde zet de daling zich niet in hetzelfde tempo door. Er lijkt vanaf 1990 een zeker evenwicht bereikt, waarbij het aandeel van de onkerkelijken weliswaar hoger is dan ooit maar tegelijkertijd nog steeds meer dan de helft van alle Nederlanders zich als gelovige beschouwt. Onze eerste conclusie luidt dan ook: er treedt al geruime tijd een proces van secularisatie op, maar het zet zich niet op een lineaire wijze door en het strekt zich (nog) niet tot de meerderheid van de bevolking uit.

Nu kan men tegenwerpen dat de voornaamste veranderingen weinig met aandelen, omvangen en andere kwantitatieve kenmerken van doen hebben. Belangrijker is wellicht de maatschappelijke rol die kerken voor zich opeisten. Laten we bijvoorbeeld een blik werpen op de taak die de kerken zichzelf stelden. Volgens James Kennedy kreeg de traditionele ‘verticale’ gerichtheid op God, hemel of hiernamaals in de tweede helft van de twintigste eeuw steeds minder aandacht. Al in de jaren vijftig klonken er stemmen die meenden dat de ware taak van de kerk in deze wereld ligt. Zo deed de Nederlandse Hervormde Kerk in 1955 een oproep tot wereldsolidariteit. Er werd voor openheid en het ontwikkelen van een publieke theologie gepleit. Men wilde een meer ‘horizontale’ vorm van geloofsleven, gericht op menselijke verbondenheid en het overwinnen van valse scheidslijnen. Er trad een geleidelijke verschuiving van het sacrale naar het profane op, waarbij men sociaal en politiek engagement als een wezenlijk aspect van het geloof ging zien.

Het meest kenmerkende van de jaren zestig is dan ook niet dat gelovigen zich van hun kerk losmaakten. Beslissender was, zo meent Kennedy, dat veel Nederlanders hun morele en religieuze verplichtingen in de publieke arena wilden waarmaken. De grootste doodzonde was destijds om géén engagement met de wereld aan te gaan. Dat leverde de energie achter het idee dat Nederland op moreel gebied een gidsland was. Daarom moeten we deze periode niet zozeer zien als een tijd waarin het geloof verminderde, het was vooral een tijd waarin het geloof nieuwe en soms onherkenbare vormen aannam. Die verandering was zelfs zo ingrijpend dat Nederland zich vanaf de jaren zestig tot een ‘hot spot van moreel activisme’ ontwikkelde. Deze ‘maatschappelijke’ fase hield tot begin jaren tachtig aan. In de daarop volgende periode verminderde het sociale activisme van de gelovigen. Overigens was dat niet alleen in het religieuze leven maar ook in het politieke, intellectuele en artistieke leven merkbaar. Zaken als het opkomende individualisme en de crisis in de verzorgingsstaat lieten duidelijk hun sporen na. Verder nam het geloof een meer persoon-

lijke en gevoelsmatige vorm aan.³ Er ontwikkelden zich een aantal nieuwe richtingen, waarop we nog terugkomen.

Hoe zou men de naoorlogse ontwikkeling van het Nederlandse geloofsleven kunnen indelen? James Kennedy onderscheidt drie perioden. De eerste strekt zich van 1945 tot 1965 uit en laat een bloei van min of meer traditionele kerkelijke organisaties zien. Het gezag van de kerken en hun leiders wordt in brede kring erkend, terwijl religieuze verschillen in sectoren als het onderwijs, de omroepen of de vrijetijdsbesteding nog sterk doorwerken. De vele verzuilde organisaties die vóór de oorlog waren ontstaan, oefenen een grote invloed uit, al moet wel erkend worden dat ze in toenemende mate door de staat gesubsidieerd worden.⁴ Op politiek gebied hebben verschillen in geloof of levensovertuiging zelfs beslissende betekenis. Christelijke partijen als KVP, AR en CHU spelen een cruciale rol, niet alleen door de manier waarop Nederlandse kabinetten gevormd worden maar ook omdat ze een groot deel van het electoraat vertegenwoordigen.

De tweede periode – die van 1965 tot 1985 duurt – laat een dubbele beweging zien. Aan de ene kant neemt de invloed van kerken en kerkelijke organisaties op het maatschappelijke leven af. Dat proces van ontzuiling laat in meerdere sectoren zijn sporen na. Aan de andere kant leggen steeds meer gelovigen een vorm van sociaal activisme aan de dag. Ze zetten zich voor wereldvrede in, voor solidariteit met armen, voor samenwerking tussen kerken of voor ethische vraagstukken die met leven en dood verband houden.

Ten slotte begint rond 1985 een derde fase waarbij het religieuze leven een meer individueel en spiritueel karakter krijgt. En ook in deze periode nemen we een dubbele beweging waar. Enerzijds maken steeds meer christenen zich van de traditionele kerken los. Ze houden vast aan hun geloof in God, hemel of naastenliefde maar nemen niet langer deel aan de mis of religieuze diensten. Ze beleven hun geloof in toenemende mate buiten elk institutioneel verband. Anderzijds leggen de echte onkerkelijken steeds meer belangstelling voor spirituele zaken aan de dag. Ze verdiepen zich niet in het christendom maar in andere religieuze tradities, die niet zelden uit Azië afkomstig zijn. In het verlengde daarvan komen nieuwe thema's op. Ze blijken vaak aan lichamelijke en gevoelsmatige ervaringen gerelateerd. Het gaat wellicht te ver om de periodisering van Kennedy op één lijn te stellen met de driedeling die we in hoofdstuk 3 geformuleerd hebben maar er is wel een zekere gelijkenis. We zien dat het geloof eerst een sacrale, vervolgens een sociale en ten slotte een meer vitale kleur aanneemt.

Daarmee lijken de ontwikkelingen in het spirituele leven van de Nederlanders sinds 1980 zich te voegen naar een meer algemeen patroon, dat volgens Paul Heelas bij de new-age-beweging hoort.⁵ We beperken ons tot het aanstippen van drie kenmerken. Ten eerste valt op dat religie – hoe men haar ook beschrijft – op een hoogst individuele wijze vorm krijgt. Er gaat veel aandacht naar de persoonlijke beleving

uit, naar de keuze die iemand zelf maakt, naar de innerlijke ervaring van een geloof, naar het contact met de sacrale kern die diep in onszelf aanwezig is. Daarbij is, zoals Anton van Harskamp opmerkt, ook de tijdgeest werkzaam. We herkennen de massale nadruk die in de loop van de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw op het 'zelf' werd gelegd. Die nadruk komt niet per se op een vorm van egoïsme neer: het zelf is ook een plaats waar men ontvankelijk voor het heilige kan zijn.⁶ Bovendien is dat niet volkomen nieuw. Men treft het reeds in de negentiende eeuw aan, bijvoorbeeld bij de Amerikaanse dichter Walt Whitman. Zijn dichtbundel *Leaves of Grass* (1855) opent met een *Song of Myself* waarvan de eerste regel 'I celebrate myself' luidt. Even later dichtte Willem Kloos de regel die in Nederland een grote bekendheid kreeg: 'Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten en zit in 't binnenst van mijn ziel ten troon.' Wat destijds het voorrecht van een literaire elite was, heeft zich inmiddels ontwikkeld tot een breed aangehangen levensstijl. Deze werd in 1985 door Robert Bellah als een vorm van 'expressief individualisme' aangeduid.⁷ Het gaat niet langer om de vereenzelviging met een God buiten de eigen persoon maar om het ervaren van iets goddelijks dat in de eigen persoon aanwezig is. Er zijn tekenen dat dit type religiositeit de wind steeds meer in de zeilen krijgt.

Als tweede kenmerk van hedendaagse spiritualiteit noemen wij de aandacht voor positieve gevoelens en lichamelijke ervaringen. En ook die tendens is allesbehalve nieuw. In de vs ontstond reeds in de negentiende eeuw een 'therapeutische theologie' waarbij de nadruk op welbevinden en gezondheid lag. In Nederland namen na de Tweede Wereldoorlog afscheid van een zienswijze waarbij religie aan angst, schuld en zonde was gerelateerd. In 1969 verwierp de gereformeerde synode het leerstuk van de eeuwige verdoemenis. Het eeuwenoude programma van schuld en boete maakte plaats voor een religieus optimisme dat zaken als vertrouwen en vreugde benadrukte. Vanaf de jaren tachtig zien we volgens Steven Bruce over de gehele breedte een warmer of liefdevoller beeld van God ontstaan. Wel ondoen veel gelovigen hun godsbeeld van persoonlijke kenmerken door Hem of Haar als een positieve Kracht of Energie te zien. In elk geval wordt het gevoelsmatige aspect van de religieuze ervaring belangrijker. In bepaalde stromingen wordt het oproepen van intense sensaties bewust nagestreefd. Mogelijk houdt dit verband met een nieuwe functie die religie in de moderne samenleving krijgt, namelijk een tegenwicht te bieden aan het proces van 'onttovering' dat alom voelbaar is, of het zoeken naar troost in een wereld die door menigeen als hard, koud en competitief ervaren wordt.⁸ Als gevolg daarvan is er nog maar weinig over van de pretentie om op basis van een religieus of moreel engagement de wereld te veranderen. Volgens Stef Aupers is new age veranderd van een tegencultuur uit de jaren zeventig tot een commerciële cultuur die zich met succes op de religieuze markt heeft begeven. Dat succes wordt onder meer gevoed door onvrede met de wetenschappelijke benadering van de gemiddelde psychotherapeut. Een veel gehoorde klacht is dat de therapeut een rationele me-

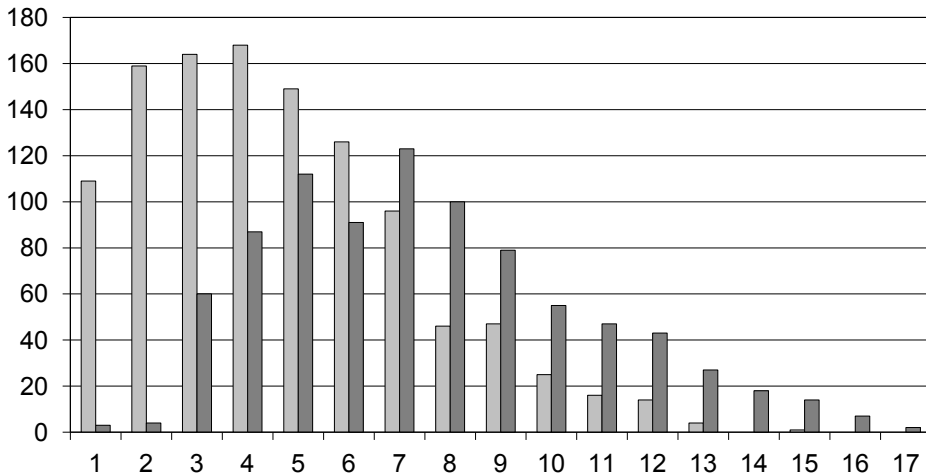
thode volgt zonder oog te hebben voor iemands intuïtieve ontwikkeling, gevoelens en persoonlijke ervaringen.⁹

Een derde kenmerk van het hedendaagse geloofsleven is dat het een ongeken- de diversiteit laat zien. Aan grafiek 5.1 kan men aflezen dat het religieuze landschap in Nederland tegen het einde van de negentiende eeuw door twee groepen werd gedo- mineerd. Katholieken (35 procent) en hervormden (49 procent) vormden samen het merendeel van de kerkelijke gelovigen. Andere richtingen besloegen slechts 16 procent van het totaal. Vandaag kennen wij een brede waaier van levensbeschouwelijke richtingen. Op alle fronten nam de variatie toe. Ondanks het feit dat drie christe- lijke kerken in 2004 tot een fusie overgingen om samen de PKN te vormen, breidde het aantal kerkgenootschappen zich verder uit. Daarbij valt op dat er vooral aan ge- reformeerde zijde kerken bijkwamen. Hetzelfde deed zich bij de categorie 'overige' voor. Inmiddels zijn er bijna een miljoen moslims in ons land maar kleinere groepen (hindoes, boeddhisten, et cetera) bloeien evenzeer. En ten slotte leggen ook de 'onge- lovige' Nederlanders een toenemende belangstelling voor religie aan de dag. Terwijl slechts 16 procent van de Nederlanders zich als atheïst beschouwt, voelt 42 procent van de bevolking affiniteit met alternatieve religieuze denkbeelden. Cursussen over yoga, zen-meditatie, reïncarnatie, astrologie, ufo's, parapsychologie, spiritisme, ho- lisme en helende kristallen blijken zeer populair te zijn.¹⁰

Over de betekenis van dit soort stromingen is veel te doen en er bestaat – zeker bij traditionele kerken – een neiging om ze als onware of zelfs gevaarlijke vormen van religie af te schilderen. Dat is echter te gemakkelijk, al was het maar omdat de bloei van deze richtingen wellicht te maken heeft met de manier waarop veel christenen met de uitdagingen van het moderne leven omspringen. Wij schorten dus ons oordeel op en blijven bij de vaststelling dat het religieuze leven in ons land zeer divers geworden is. Dat blijkt onder meer uit grafiek 5.2, waarin de variatie aan geloofsrichtingen per gemeente wordt gevisualiseerd. Voor het jaar 1889 ligt de mo- dus bij vier richtingen terwijl er ook vele gemeenten zijn die slechts een, twee of drie richtingen in huis hebben. In het jaar 1971 ziet de situatie er heel anders uit: de modus ligt bij zeven richtingen, terwijl er eveneens gemeenten zijn waar het aanbod ruimer is. Gemeenten met slechts een paar kerken komen nog maar zelden voor. Bovendien nam de variatie in de jaren vanaf 1971 verder toe. Aldus tekent zich een complexe situatie af die we niet met één trefwoord zoals secularisatie of ontkerkelij- king kunnen kenschetsen.

En het wordt nog ingewikkelder. We hebben eveneens te maken met het gegeven dat er steeds meer Nederlanders zijn die zichzelf als gelovig beschouwen maar niet bij een kerk aangesloten zijn. Dat is een van de redenen waarom we in hoofdstuk 2 een simpele opvatting van secularisatie van de hand wezen. In feite laten veel mo- derne landen een dubbele beweging zien. Enerzijds neemt de belangstelling voor en deelname aan kerkelijke organisaties onder de bevolking af, anderzijds neemt

GRAFIEK 5.2 Aantal gemeenten (y-as) afgezet tegen het aantal verschillende geloofsrichtingen (x-as) in het jaar 1889 (lichtgrijs) en het jaar 1971 (donkergrijs)

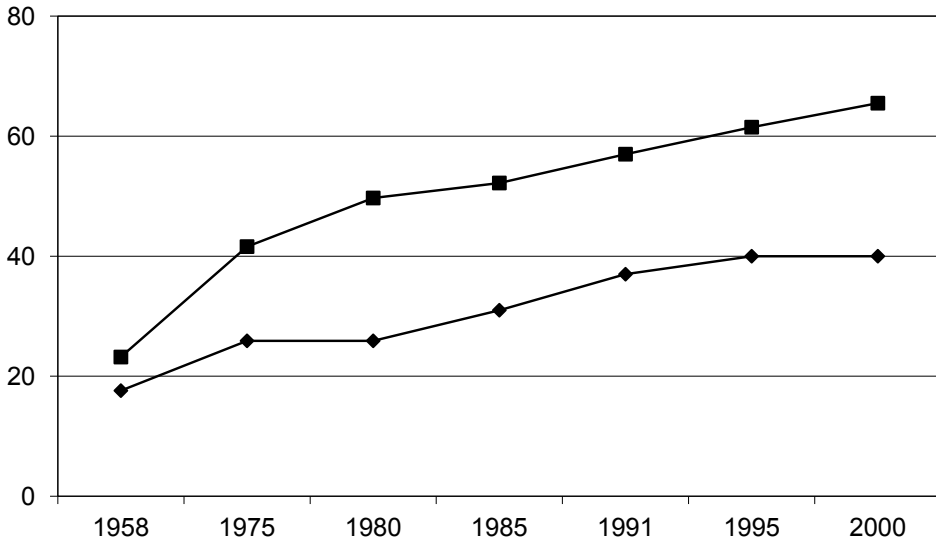


Bron: CBS, *Religie aan het begin van de 21e eeuw*, p. 17 en 21

de interesse in spirituele zaken toe. Dat geldt ook voor Nederland. Hoewel het merendeel van de burgers niet meer in de kerk komt, houdt een aanzienlijk deel van de bevolking er bepaalde religieuze gewoonten op na. Maar liefst 63 procent zegt dat men wel eens bidt, een vergelijkbaar aandeel (60 procent) zegt dat men in een hogere macht of in God gelooft en de helft van de Nederlanders (50 procent) beweert dat men ooit het bestaan van een hogere macht of God ervaren heeft.¹¹ De auteurs van *The Dutch and Their Gods* vragen terecht aandacht voor dit paradoxale fenomeen. Ze wijzen erop dat Nederland zich kenmerkt door een hoog niveau van spirituele belangstelling in combinatie met een laag niveau van kerklidmaatschap.¹² Veel mensen in ons land zoeken blijkbaar op religieus terrein hun eigen weg. Bij die zoektocht stuiten ze vaak op benaderingen en onderwerpen die weinig met het traditionele geloof, laat staan met de kerkelijke organisaties uit het verleden van doen hebben.

Vermoedelijk gaan hedendaagse burgers op een bewuste manier met deze kwestie om, terwijl ze vroeger zonder veel nadenken aanvaardden wat hun vanuit de traditie aangeboden werd. We wijzen in dit verband op een interessant verschil tussen de bevindingen van het CBS en die van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) met betrekking tot het aantal onkerkelijken. Door het CBS wordt aan respondenten simpelweg de vraag gesteld tot welk kerkgenootschap men behoort of zou willen behoren. Maar het SCP legt twee vragen voor. De eerste is of de respondent zich als lid van een bepaalde kerk beschouwt. Hij moet dan kiezen tussen ja of nee. Pas wanneer de eerste vraag met 'ja' beantwoord is, wordt een lijst met mogelijk kerken

GRAFIEK 5.3 Ontwikkeling van het aandeel onkerkelijken (procent) in Nederland op basis van enquêtes door het CBS (onderste lijn) en het SCP (bovenste lijn)



Bron: Becker 2005, p. 63

voorgelegd en kan de respondent er een uitkiezen. Deze twee manieren van vragen leiden tot opvallend verschillende resultaten (zie grafiek 5.3). Deze grafiek laat zien dat de methode van het SCP veel meer onkerkelijken oplevert dan de methode van het CBS. Voor het jaar 2000 komt het CBS namelijk op 40 procent en het SCP op 66 procent uit. Verder blijkt dat het verschil tussen beide werkwijzen in de loop der jaren groter wordt. Terwijl dat verschil in 1958 nog geen 6 procentpunten was, bedraagt het in 2000 meer dan 25 procentpunten. De verklaring ligt in de groei van het aantal 'randkerkelijken': mensen die in formele zin nog wel lid van een bepaalde kerk zijn maar er qua mentaliteit niet echt meer thuis horen. Dit verschijnsel nam vanaf 1970 niet alleen sterk toe, het leidt in de enquêtes van het CBS en die van het SCP ook tot een verschillend resultaat. Bij het CBS komen randkerkelijken al snel bij de gelovigen terecht, terwijl het SCP ze eerder als ongelovigen beschouwt. Het CBS vraagt immers meteen naar de geloofsrichting waar mensen formeel gezien toe behoren, terwijl het SCP hun eerst vraagt óf ze wel ergens bij horen. De laatste methode dwingt respondenten tot een bewuste afweging. Het percentage onkerkelijken neemt in beide gevallen toe maar bij het SCP veel sterker dan bij het CBS. Daaruit blijkt dat randkerkelijken niet alleen nadenken over de vraag waar ze nu eigenlijk bij horen, maar ook dat ze die vraag in toenemende mate op een negatieve manier beantwoorden.¹³ Een en ander onderstreept nog eens dat de aanhang van kerken vandaag de

dag een slechte indicator is voor het aantal mensen met een spirituele belangstelling. In elk geval lijkt de formule van Grace Davie over 'believing without belonging' in hoge mate op Nederland van toepassing.¹⁴

2 Processies als religieuze rituelen

Hoe relevant dit soort gegevens ook zijn, ze leren ons weinig over de manier waarop het geloofsleven door de betrokkenen ervaren wordt. Daarom beproeven we in de komende paragrafen een andere benadering waarbij we minder aan de buitenkant blijven. We houden ons bezig met de manier waarop socialisten en katholieken zich op straat gemanifesteerd hebben en wat dit voor hen betekende. Met betrekking tot de eerste groep concentreren we ons op het vieren van de eerste mei; met betrekking tot de tweede groep behandelen we de zogenaamde katholiekendagen. Maar eerst moeten we iets zeggen over enkele verwickelingen die uit het zogenaamde processievraagstuk voortvloeien.

De geschiedenis van die verwickelingen gaat terug tot de zestiende eeuw, toen de Republiek der Verenigde Nederlanden het calvinisme omarmde. Sinds de Unie van Utrecht (1579) gold het gereformeerde geloof als de enige ware religie en verwachtte men van de katholieken dat ze hun geloof opgaven. Dat laatste gebeurde slechts gedeeltelijk. In het noorden bleef ongeveer een derde van de bevolking katholiek, terwijl de katholieken in het zuiden een overgrote meerderheid van de bevolking uitmaakten. De openbare uitoefening van het katholieke geloof was lange tijd taboe. In de loop van de achttiende eeuw werden uitingen van katholicisme weliswaar oogluikend toegestaan, maar echte godsdienstvrijheid was er niet. Dat begon te veranderen in 1798, toen het beginsel van de godsdienstvrijheid grondwettelijk werd vastgelegd. Desondanks kregen de katholieken niet de ruimte waarop ze gehoopt hadden.

Al in de jaren vóór 1798 was op verschillende plaatsen een processiepraktijk onder de bevolking ontstaan. Protestantenvrijden zagen die processies als een poging van de katholieken om zich de openbare ruimte toe te eigenen. Dat was niet geheel ten onrechte, omdat met elke publieke manifestatie een boodschap naar buiten wordt gebracht. Dat geldt zeker voor processies die een bepaalde strijdbaarheid kennen. Pieter-Jan Margry wijst bijvoorbeeld op het feit dat ze vaak de vorm van een militaire mars hebben en dat de deelnemers symbolen als toortsen of vaandels met zich meedragen. Niet voor niets beschouwden verschillende kerkvaders de processie als een *demonstratio*.¹⁵ Het is dus niet verbazend dat dit openbare optreden bij de protestanten weerstanden opriep. De spanningen leidden ertoe dat het houden van processies in 1848 expliciet verboden werd. Dit zogenaamde 'processieverbod' werd zelfs in de grondwet vastgelegd en had betrekking op het houden van rooms-katholieke, oosters-katholieke en oosters-orthodoxe optochten. Het stelde plaatselijke overhe-

den in staat om mogelijke processies te verhinderen in die delen van het land waar ze nog geen gebruik waren. Dit betekende in de praktijk dat het houden van processies vooral in de noordelijke delen van Nederland verboden werd.

Het verbod kon echter niet verhinderen dat vanaf 1853 in heel Nederland een snelle uitbouw van het processierepertoire plaatsvond. Daartoe richtte men boven de grote rivieren veelal een besloten ruimte in. De route beperkte zich aanvankelijk tot parochie- en pastorietuinen, later werden meer omvangrijke processieparken aangelegd (bijvoorbeeld het park van Heiloo). De processies droegen sterk bij aan het proces van devotionalisering dat zich in de tweede helft van de negentiende eeuw binnen de rooms-katholieke kerk voltrok. Daarbij werd vooral de sacramentsprocessie populair maar ze was niet de enige. Vanaf de jaren zeventig van de negentiende eeuw werden ook bedevaarten steeds populairder. Er ontstond een netwerk van processiebroederschappen dat een stimulerende rol speelde.

Van de andere kant dwong het overheidsbeleid op basis van de processiekwestie tot aanpassingen. Zo mochten de deelnemers zich wel groepsgewijs opstellen en bepaalde uiterlijke kenmerken laten zien, maar luid zingen of hardop bidden was niet toegestaan. In combinatie met ommegangen van lokale aard kwam daar uiteindelijk een nieuw soort ritueel uit voort: de stille omgang. Men kan het als een vorm van 'accommodatiekatholicisme' opvatten, in die zin dat de gelovigen al dan niet bewust rekening hielden met gevoeligheden van de protestantse meerderheid. Feit is dat in de loop van de negentiende eeuw een nieuw religieus ritueel ontstond, dat zich tot op heden zou handhaven. Het vormbeginsel van de stille omgang dook later bij herdenkingstochten na de Tweede Wereldoorlog op en bij stille tochten die meer recentelijk plaatsvonden na gevallen van zinloos geweld. Ze groeiden stilaan uit tot een formule waarmee grote groepen van de bevolking hun gevoelens van zorg of verdriet uitdrukken. Zo maakten de stille tochten zich los van hun aanvankelijke religieuze inhoud en werden zij een kenmerkend element van de Nederlandse identiteit.¹⁶ Het processieverbod zelf verdween pas met de grondwetsherziening die in 1983 werd doorgevoerd.

Laten we naar het religieuze ritueel in meer specifieke zin terugkeren. Margry definieert het ritueel als een geheel van symbolische handelingen, voorwerpen en taaluitingen dat zich volgens een min of meer vast patroon en met een bepaald communicatief doel herhaalt. Rituelen zijn meestal verbonden met bijzondere momenten in de feest- of herdenkingscyclus van een maatschappij, of met momenten waarop iemand naar een volgende fase van de individuele levenscyclus overgaat. Rituelen gaan vaak gepaard met spanningen die zowel op collectief niveau als op het niveau van de persoonlijke gevoelens merkbaar zijn. Binnen deze ruime categorie van handelingen onderscheiden religieuze rituelen zich door het feit dat ze een noodzakelijk element vormen bij de uitoefening van een godsdienst. Daarbij kan het om het sacraliseren gaan van bepaalde elementen uit de kerkelijke infrastructuur of van de

ruimtelijke omgeving. In de regel maken deze rituelen deel uit van de christelijke liturgie. Rituelen die in de openbare ruimte worden uitgevoerd, hebben een effect op allen die er mee in aanraking komen: het kost moeite om zich daaraan te onttrekken.¹⁷ Uit deze omschrijving kan men afleiden dat rituelen zowel een individuele als een collectieve kant (kunnen) hebben. De emotionele spanning komt op beide niveaus tot uitdrukking. Dat is in het geval van de religieuze processie onmiskenbaar het geval.

Ter illustratie daarvan verwijzen we naar een artikel dat medio 1995 in het *Brabants Dagblad* werd geplaatst. Het gaat over Rien van Heesewijk, een fotograaf met een fascinatie voor processies. Hij vertelt hoe het zien van de bloedprocessie in Boxtel hem naar zijn katholieke jeugd terugbracht. Maar ze confronteerde hem ook met de zoektocht naar religie en magie die begon toen hij in zijn pubertijd afscheid van de rooms-katholieke kerk nam. Hij is vooral geïnteresseerd in de magie die achter een dergelijk optocht steekt.¹⁸ Toch schrijft dagblad *Trouw* het volgende over een fotoboek van Rien van Heesewijk, gewijd aan processies: ‘Voor de meeste deelnemers en toeschouwers van de processies staat de religieuze symboliek (...) niet langer centraal. Behalve een feestelijk evenement waarin de plaatselijke geschiedenis op folkloristische wijze in het zonnetje wordt gezet, zijn de kerkevaarten vooral een sociale gebeurtenis geworden. Maanden van tevoren komen vrijwilligers immers al bijeen om in het buurthuis kostuums te naaien en de rollen te oefenen.’

Het is niet moeilijk om hier een echo in te zien van de scepsis waarmee protestanten reeds in de zeventiende eeuw tegen ‘paapse superstitiën’ aankeken. Voor overtuigde protestanten kan het rituele of theatrale gebeuren van de processie immers nooit het voertuig van een religieuze waarheid vormen. Ze interpreteren het bij voorkeur als een sociale gebeurtenis. Maar uit zijn toelichting op het betreffende artikel blijkt dat Rien van Heesewijk niet alleen het sociale maar ook het magische karakter van de processie voor ogen heeft. Hij wijst op het jeugdsentiment, opgeroepen doordat er in de straten van Boxtel weer een geur van wierook hing. Hij noemt het gezamenlijke zingen in de kerk en het moment dat hij even in de massa onderging. ‘Misschien heeft dat te maken met het feit dat honderden mensen samenkwamen met hetzelfde hogere doel. Dat zie je bij de processies ook. Het is geen verjaardagsfeestje waar familieleden gemene spelletjes met elkaar spelen. Het is een evenement waarin iedereen een duidelijk rol heeft ten dienste van hetzelfde doel. Je verkeert even in een heel andere wereld.’¹⁹

Hier staan twee verschillende visies op religieuze rituelen tegenover elkaar. Aan de ene kant de visie waarin magische en emotionele effecten een belangrijk aspect van het ritueel vormen, aan de andere kant de visie die daar niets van weten wil en het ritueel op zijn best als een sociaal proces opvat. Terwijl men deze laatste visie vooral onder protestanten vindt, treft men de eerste vaker onder katholieken aan. In elk geval heeft de katholieke traditie altijd veel oog gehad voor de symbolische

dimensie van het religieuze ritueel. Het gewicht van deze dimensie wisselt met de tijd en was in het verre verleden wellicht groter dan vandaag de dag. Toch is het symbolische, emotionele en ‘magische’ aspect tot op heden merkbaar, in elk geval voor degenen die eraan deelnemen. Een en ander neemt niet weg dat er nog meer aspecten zijn, bijvoorbeeld de maatschappelijke en politieke kant. We zullen dat toelichten aan de hand van de manifestaties die vóór de Tweede Wereldoorlog zowel aan socialistische als aan katholieke zijde georganiseerd werden.

3 Katholiekendagen als publiek ritueel

De in 1883 verschenen encycliciek *Rerum Novarum* was in de gehele katholieke wereld het signaal om sociale actie te ontwikkelen. Dat was ook bitter nodig en wel om twee redenen. Ten eerste bracht het proces van industrialisatie in veel landen grote sociale problemen met zich mee. Er ontwikkelden zich wantoestanden die op gespannen voet stonden met de waarden die de kerk altijd verdedigd had. Het was voor het behoud van de eigen geloofwaardigheid onvermijdelijk dat de kerk met een antwoord kwam. Ten tweede bracht hetzelfde proces een aantal levensbeschouwelijke rivalen voort die het katholicisme een geduchte concurrentie aandeden. Stromingen als het marxisme, het socialisme en het communisme droegen een mens- en maatschappijbeeld uit dat grote populariteit verwierf, met name onder stedelijke arbeiders.

De Katholieke Sociale Actie vormde het kerkelijke antwoord op beide uitdagingen. Hoewel de beweging een politieke strekking had, kwam dit niet onmiddellijk tot uitdrukking. Zij stond onder leiding van de bisschoppen en mikte niet op een directe bemoeienis met politiek. De centrale opgave was om studie te maken van de sociale problematiek en te zoeken naar een oplossing. Met het oog daarop hield men in Nederland tussen 1899 en 1940 een aantal katholiekendagen. Reeds het verslag van de eerste in Den Bosch gehouden katholiekendag uit 1899 maakt duidelijk wat de bedoeling was: men wilde vooral tot een praktische vertaling van de kerkelijke leer komen. De pauselijke encycliciek *Graves de communi re* onderstreepte nog eens de juistheid van deze benadering. Vanaf dat moment kreeg de beweging steeds ruimere bijval. Nederlandse prominenten en landelijke politici sloten zich van harte aan. De katholiekendagen moesten een stimulans vormen voor alle verenigingen die op godsdienstig, zedelijk, sociaal, cultureel en recreatief gebied actief waren en het eensgezinde optreden van al die katholieke organisaties bevorderen.²⁰ Men besprak dan ook onderwerpen die op deze doelstelling waren afgestemd. Daarbij ging de meeste aandacht uit naar godsdienstige vraagstukken. Ook bij zaken die meer politiek, sociaal, cultureel of zedelijk van aard waren, speelde het godsdienstige aspect een voorname rol.

Hoewel men het behoud van de eigen levensbeschouwelijke en maatschappelijke eenheid van groot belang achtte, waren de katholiekendagen niet gericht op passi-

viteit of volgzzaamheid. Het doel was dat de deelnemers in beweging kwamen, zowel in mentaal als in fysiek opzicht. Daarom moesten deelnemers het onderwerp van de katholiekendag voorbereiden in hun plaatselijke vereniging. Van Xanten heeft beschreven wat er van hen werd verwacht. Men wilde van de aanwezigen 'dat ze meedachten met de inleiders en eventuele opponenten; misschien kwamen ze ertoe keuzes te maken uit de voorgelegde alternatieven en, indien mogelijk en nodig, de eigen of groepsmening te formuleren en naar voren te brengen; ten slotte diende men in de afdelingsvergaderingen te kennen te geven welke conclusies men ondersteunde en – wat nog veel belangrijker was – de intentie uit te spreken mee te werken aan de opgave uitvoering te geven aan de aangenomen besluiten en deze gestand te blijven. De bedoeling was immers de beweging voort te zetten in anderen, nog meer mensen in beweging te brengen en praktisch effect te bewerkstelligen in de samenleving tot welzijn van allen.'²¹ Uit dit citaat kan men afleiden dat het gangbare beeld van de verzuiling als een stelsel waarbij de achterban in politiek en intellectueel opzicht tot passiviteit veroordeeld was, op zijn minst eenzijdig is.²² We zien dat deelnemers aan de katholiekendagen werden uitgedaagd om zich te mengen in het debat, om zich uit te spreken over bepaalde standpunten en om ervoor te waken dat het niet alleen bij praten bleef maar ook te zorgen voor uitvoering. Met andere woorden: ook deze dagen hebben wellicht de functie vervuld die Tocqueville toeschreef aan maatschappelijke genootschappen, namelijk een leerschool in democratie te zijn.

Hoe het ook zij, de dagen zelf werden een groot succes. In de jaren dertig trokken ze geregeld meer dan tienduizend deelnemers uit alle maatschappelijke geleidingen. Ze hebben de belangstelling voor katholieke sociale actie tot aan de Tweede Wereldoorlog enorm gestimuleerd. Tegelijkertijd droegen ze bij aan het uitbouwen van de katholieke zuil. Vandaar dat Van Xanten de volgende conclusie trekt: 'Door de Katholiekendagen versterkten de katholieken hun verbanden tot een hecht katholiek milieu en traden tegelijk demonstratief en krachtig naar buiten het publieke leven in, vooralsnog voornamelijk op maatschappelijk terrein, later ook steeds meer en robuuster op cultureel en politiek vlak.'²³ Van belang is dat deze eenheid vooral op diocesaan niveau gestalte kreeg. Vanaf 1919 kwam er ook een landelijke katholiekendag tot stand (zie onder) maar het zwaartepunt bleef liggen bij de bisdommen. Mede daardoor kon elke bisschop een eigen beleid voeren. Aanvankelijk agendeerde men algemene onderwerpen, zoals het vraagstuk van de eigen organisatie of de publieke taak van burgers. Daar kwamen al snel vragen over de betekenis van lectuur en pers, het opvoeden van de jeugd en actuele economische problemen van boeren en middenstanders bij.²⁴ De bisschoppen grepen de diocesane dagen aan voor het uitwerken van hun pastorale doelstellingen. Hun aandacht ging vooral uit naar de noden en belangen van het eigen bisdom. Door aan te grijpen op het lokale en regionale niveau leverden zij een merkbare bijdrage aan de emancipatie van de katholieke bevolking, waarschijnlijk meer dan de landelijke katholiekendagen konden doen.

Een belangrijk onderdeel van de katholiekendagen waren optochten. Al bij de eerste diocesane dag ging men over tot het vormen van een stoet. Dat gebeurde in eerste instantie vooral uit praktische overwegingen: de organisatoren wilden alle deelnemers bij elkaar en in het gareel houden. Maar al snel kreeg de optocht ook een demonstratieve component: katholieken wilden met hun deelname aan de bijeenkomst een publiek statement afleggen. En men ontdekte het belang van liederen. Zo pleitte Gerard Brom in 1905 in zijn bijdrage aan het *Katholiek Sociaal Weekblad* voor het zingen van een lied om duidelijk te maken welke betekenis de optocht had. De katholieken moesten volgens Brom de straat op gaan – de socialisten deden dat tenslotte ook. Tot op dat moment zongen de katholieken alleen binnenshuis of in de kerk, terwijl op straat hun ‘vijanden’ de toon aangaven. Daarom mocht de katholiekendag zich niet tot debatteren en vergaderen beperken. ‘De maatschappelijke vragen zijn immers geen kwestie van studeren en verstand alleen, maar van hart en ziel, van ijver, moed en geestdrift. Zing uw overtuiging uit en, met of zonder kiesrecht, stem met luider stem onze partij! Van welk beroep we mogen zijn ons aller roeping is: openbaar ons geloof belijden, ons geweten te getuigen.’ Het was dus zaak dat deelnemers aan de katholiekendag samen in beweging kwamen, om te beginnen lichamelijk en straks ook geestelijk.²⁵

Daarmee was het begin van een nieuwe traditie gemarkeerd. Bij de tweede diocesane katholiekendag telde de optocht in Den Bosch alleen al zevenhonderd deelnemers. Het was een stoet waarin behalve het muziekkorps meerdere verenigingen met vaandels meeliepen. Er waren niet alleen werklieden maar ook boeren van de partij. Voor de derde katholiekendag van het bisdom Den Bosch week men uit naar Nijmegen. Daar combineerde men de optocht met de onthulling van het standbeeld van monseigneur Hamer, die in China als martelaar van het geloof gestorven was. Aan het begin van de stoet reden veertien rijtuigen met daarin de organisatoren van de katholiekendag en bestuurders van de stichting die het gedenkteken voor monseigneur Hamer had opgericht. Ze werden gevolgd door de leden van talrijke verenigingen, waardoor het totaal op bijna drieduizend deelnemers kwam.

Men zag er vooral op toe dat ‘gewone’ katholieken zouden deelnemen. Zij konden door het meelopen in de tocht hun maatschappelijk engagement tonen. Blijkens het verslag van een bijeenkomst uit 1903 in Eindhoven lijkt die opzet wel geslaagd. *Het Centrum* schrijft over ‘een typische optocht, kalm en indrukwekkend, geen gedoe, slechts statige ernst. Welbewust schreden de Gildemannen en Boerenbonders voort, volgend hun adviseurs, priesters in de kleur hunner orden.’²⁶ Al snel groeiden de optochten uit tot een prominent onderdeel van de katholiekendagen. Het lijkt geen twijfel of de betrokken priesters hebben het publieke potentieel van deze manifestaties vroegtijdig onderkend. Van Xanten schrijft onder meer het volgende: ‘Gedroegen vele deelnemers zich nog jarenlang onwennig, verlegen katholiek en toch ingetogen fier, de klerikale gidsen en de voormannen zagen al gauw en terdege de

betekenis van de eenheid vormende en bindende kracht van de optocht, die allerwegen werd beaamd en in katholieke kring geprezen. De daarvan tevens uitstralende kracht en vitaliteit waren welkome en tevens beoogde gevolgen.²⁷ Dit maakt duidelijk dat het niet alleen om een sacrale maar ook om een sociale manifestatie ging. Hier treedt een maatschappelijke beweging aan die zich in het openbare domein manifesteert en die, linksom of rechtsom, ook een politieke boodschap heeft.

In de daarop volgende jaren breidde het verschijnsel van de optochten zich steeds verder uit. Ook andere bisdommen zagen dat het een middel was waarmee men de geestdrift van deelnemers kon opwekken. Niet voor niets schreef *Het Centrum* in 1919 dat deze tochten een getuigenis van 'Roomsche kracht, Roomsche macht en Roomsche solidariteit' aflegden.²⁸ Bovendien nam het front in breedte toe. Terwijl de optochten aanvankelijk vooral een mannenzaak waren, gingen steeds meer vrouwenverenigingen eraan deelnemen. Verder kregen jeugdverenigingen een prominente plaats. *Last but not least* groeide het totale aantal deelnemers. Uitgaande van de globale gegevens in officiële verslagen en krantenartikelen schat Van Xanten dat in de beginjaren zo'n twee- tot drieduizend mannen aan de tochten deelnamen. In het tweede decennium van de twintigste eeuw schommelde het aantal deelnemers rond de vijf- tot zesduizend. In de daarop volgende jaren nam de mobiliteit in Nederland belangrijk toe, waardoor men tegen het einde van de jaren twintig op wel tienduizend deelnemers uitkwam. Voor de jaren dertig werden nog hogere aantallen gerapporteerd: aan sommige katholiekendagen namen wel vijftien- tot twintigduizend personen deel. En dan telde men alleen degenen die in de stoet meeliepen, want vermoedelijk was het aantal toeschouwers zeker zo groot.²⁹ Nu waren katholieken bepaald niet de enigen die beseften dat de demonstratieve optocht bij de politieke strijd een belangrijk wapen was. Ook andere levensbeschouwelijke stromingen zetten dit middel graag in. Maar wellicht hadden optochten voor katholiek Nederland een extra betekenis: juist omdat men uit een positie van achterstelling kwam en weinig ervaring had met zelfstandig optreden in het publieke leven, vormde de vrije uiting van eigen standpunten een leerzame oefening.

Alvorens op publieke manifestaties van de socialisten in te gaan, melden we nog dat er vanaf 1919 ook regelmatig een landelijke katholiekendag gehouden werd. Het initiatief daartoe werd genomen door baron Van Wijnbergen. Hij vreesde dat katholieke arbeiders, geïnspireerd door Jelle Troelstra (die kort daarvoor de revolutie predikte), zich zouden afscheiden. Meer dan ooit moesten katholieken ervoor zorgen dat de eenheid niet verbroken werd. De bisschoppen stemden in maar het bleef een elitair initiatief. De hoge contributie en het feit dat er midden in de week drie dagen lang vergaderd werd, sloot deelname van gewone gelovigen feitelijk uit. Sprekers op de landelijke katholiekendag waren geestelijken en leken uit de katholieke bovenlaag. De onderwerpen op diocesane dagen waren vaak praktisch en pastoraal van aard. Men sprak over wijkverpleging, bejaardenzorg of bedenkelijke ontwikkelingen

op het gebied van dans en vrije tijd. Tijdens de landelijke katholiekendag sprak men op een meer algemeen niveau. Er kwamen thema's aan bod als 'De taak der katholieken in den komenden tijd' (1919), 'De beteekenis van de katholieke kerk voor de Nederlandsche beschaving' (1925) of 'Het Christelijk Familieleven' (1931). De laatste Nederlandse katholiekendag vond in 1939 te Utrecht plaats, toen het twaalfde eeuwfeest van de Heilige Willibrordus werd gevierd.

Hoewel de katholieke bovenlaag op deze wijze een grote eensgezindheid aan de dag legde, mogen we niet uitsluiten dat zich binnenskamers bepaalde twijfels aandienen. Er werd in de jaren dertig een zekere spanning merkbaar tussen de interne en de externe emancipatie. Qua maatschappelijke positie was de emancipatie van het katholieke volksdeel dan wel voltooid, maar als het ging om de positie van leken tegenover de kerkelijke hiërarchie moest de emancipatie nog op gang komen.³⁰ Samen met gestaag groeiende verschijnselen als onkerkelijkheid en geloofsafval baarde deze situatie de bisschoppen tijdens het Interbellum grote zorgen. De ontknoping van dit probleem zou pas in de jaren zestig volgen.

4 Het politieke ritueel van de Eerste Mei

Waarschijnlijk hebben veel katholieken die in de jaren twintig of dertig aan een optocht deelnamen de inhoud van hun geloof vooropgesteld. Dat ze daarmee óók politieke strijd voerden, zal lang niet iedereen beseft hebben. Voor de socialistena gold eigenlijk het tegendeel. Zij waren zich juist zeer bewust van het feit dat ze een politieke strijd voerden. Maar wellicht is het hun ontgaan dat ze daarmee óók een geloof uitdroegen. Hoe het ook zij: dat vele socialistena voor de Tweede Wereldoorlog hartstochtelijk aan massale demonstraties deelnamen, staat vast. Een auteur die studie van dit verschijnsel heeft gemaakt, schrijft: 'Het interbellum was bij uitstek een tijd van massaoptochten en massameetings, in Nederland en andere West-Europese landen. De burgers begaven zich dikwijls in de publieke ruimte om uiting te geven aan enerzijds hun politieke verlangens en opvattingen en anderzijds hun gevoel deel te zijn van een beweging, een gemeenschap van gelijkgezinden. Veel politieke bewegingen maakten gebruik van de manifestatie. Het waren echter de sociaaldemocraten die, meer dan andere groeperingen, de straten en pleinen van vooral de steden bevolkten om te betogen.'³¹ Deze massademonstraties brachten wisselende aantallen mensen op de been, maar over het algemeen was de behoefte om te strijden voor en te getuigen van socialistische beginselen bijzonder groot. Opvallend is dat de opkomst vaak nauwelijks beïnvloed werd als de weersomstandigheden eens ongunstig uitvielen. Een ander in het oog springend element was dat optochten door muziekkorpsen begeleid werden. Maar het voornaamste was vermoedelijk de redevoering waarmee de spreker een zin aan het gebeuren gaf. Er werd veel aandacht geschonken aan de vraag hoe men behalve de eigen aanhang ook anderen zou kun-

nen mobiliseren. Volgens Rulof waren deze manifestaties door het gebruik van vlaggen en symbolen, door hun rituele karakter en door de overgave van de aanwezigen welhaast religieus van aard.³²

Er ging een sterk mobiliserende werking uit van dit soort optochten. Men bedenke dat er in de eerste helft van de twintigste eeuw nog maar weinig massamedia waren. Het organiseren van optochten was een van de middelen waarmee leden uit de lagere klassen letterlijk in beweging werden gebracht. Politieke leiders als Abraham Kuypers en Ferdinand Domela Nieuwenhuis experimenteerden met het bedrijven van massapolitiek. Ze richtten zich doelbewust tot de lagere klassen en wilden daarbij niet alleen de ratio maar vooral het sentiment aanspreken. Na de oorlog bleek het tijdvak van de grote manifestaties voorbij. Met de verbreiding van de televisie als succesvol massamedium verdween de noodzaak voor politieke leiders om op de oude manier contact te leggen met hun achterban.³³ Maar intussen is die manier in de jaren twintig en dertig heel effectief geweest, juist waar het om de mobilisatie van enthousiasme en verbeelding ging. Lees bijvoorbeeld de volgende passage waarin de heer W. Relander zijn herinneringen aan een 1-meiviering te Amsterdam ophaalt:

Zo heb ik op [een] Zondag in de twintiger jaren een 1 mei optocht aan mij voorbij zien trekken, welke de gehele breedte van de Albert Cuypstraat in beslag nam en vele uren duurde. Enige indrukken van deze enorme stoet weet ik nog. Voorafgegaan door een zee van rode vlaggen en vaandels liepen daar de topfunctionarissen van de SDAP en haar federaties, waaronder de grijze eminenties Wibaut en Ome Jan van Zutphen, direct gevolgd door het eerste muziekkorps dat in furore de Socialistenmars speelde: "Op Socialisten, sluit de rijen, het rode vaandel volgen wij ..." en dit werd door de meemarcherende deelnemers vol vuur meegezongen. Maar doordat al vlug de klanken van een volgend korps te horen waren, welke de Internationale speelde, namen enige zangers deze melodie over, zodat de vreemde toestand ontstond, dat twee strijdlieparen door elkaar gezongen werden, wat zich gedurende de hele stoet steeds herhaalde, want elke afdeling of groep ging door een eigen korps vooraf (met hun vaandels en vlaggen) zoals de personeelsleden van het spoor, van de tram, van de posterijen enz. enz., allen gekleed in hun uniform. Alle beroepen waren vertegenwoordigd, meestal ook in hun bedrijfskleding, zoals de mijnwerkers met hun lampen e.d. Ook een grote groep ateliermeisjes in hun witte jasschorten trok voorbij. Fier droegen zij hun grote spandoek hoog boven zich uit waarop hun "eis": "Wij laten ons niet langer drukken. Acht uur naaien is genoeg!" Deze toch wel vrolijke leus werd onderstreept door het toen veel gezongen lied: "Acht uren werken, acht uren rust, acht uren vrij, vrij, dat willen wij." Dit strijdlied was trouwens steeds weer te horen, want werkweken van zestig uur waren in die jaren beslist geen zeldzaamheid. Ook vele idealistische groeperingen liepen mee, zoals het bekende koor "De Stem des Volks", de NBAS (Nederlandse Bond van Arbeiders Studenten),

de Handwerkers Vriendenkring, de Arbeiders Sportbond, leden van het NIVON, de Natuurvrienden en zeker niet op de allerlaatste plaats de jeugdgroepen van de Rode Valken en de AJC (Arbeiders Jeugd Centrale). Deze waren beslist wel het visitekaartje van de SDAP. Goed gedisciplineerd en vlot gekleed, vooraf gegaan door hun eigen muziek van trommels, fluiten, mandolines en gitaren trokken zij door stad en land, zingende: “Wij zijn de jonge garde van ’t proletariaat” (...) Wie Uwer *dat* onze jeugd van *toen* heeft horen zingen, begrijpt dat daaraan geen enkel woord meer toe te voegen is.³⁴

De gelijkenis met de eerder besproken katholieke demonstraties is frappant. Om te beginnen in formeel opzicht: in beide gevallen de liederen, het vlagvertoon, de voor mannen, de beroepsorganisaties, et cetera. Maar ook in politiek opzicht: in beide gevallen maken maatschappelijke groepen zich van hun marginale positie los om in de openbare ruimte te getuigen van hun denkbeelden en zo een eigen rol op te eisen in het publieke leven van de staat. Dat katholieken en socialisten het inhoudelijk oneens waren doet daar niet zoveel aan af.

Toch zijn ook die onenigheden van belang. Per slot van rekening gingen socialisten en katholieken van een heel ander mensbeeld uit. Ze hadden een andere kijk op de geschiedenis en streefden een andere maatschappelijke orde na. In dat licht is het de moeite waard om stil te staan bij de betekenis die het vieren van de Eerste Mei voor socialisten had. Het rituele karakter van die dag gaat ver in de geschiedenis terug. Al in de vijftiende eeuw gold 1 mei in de Nederlanden als datum waarop de arbeidscontracten vernieuwd werden. Later dook die gewoonte ook in de Verenigde Staten op. Daar werden belangrijke veranderingen, zoals de overgang naar een achturige werkdag, op 1 mei doorgevoerd. Rond het jaar 1889 klonk in verschillende Europese landen een oproep tot het vieren van de Eerste Mei. In Nederland wilde men net als in de Verenigde Staten naar een dagindeling waarbij acht uur lang gewerkt werd, acht uur beschikbaar was voor rust en acht uur voor vrije tijd. Hoewel deze dagindeling in 1919 werd doorgevoerd, kwam daarmee geen einde aan het vieren van de Eerste Mei. Er waren nog vele andere idealen die strijd vergden, waaronder het recht op arbeid, pensioenen, ontwapening, et cetera. Zo werd 1 mei de dag waarop leden van de arbeidersbeweging nieuwe denkbeelden of idealen uitdroegen. Op den duur ontstond er een breed pakket: ook het streven naar wereldvrede en verbredering van alle mensen kregen op 1 mei hun plaats.

Over de vraag hoe men dat alles moest bereiken, liepen de meningen uiteen. Dat maakte het vormgeven van de viering niet eenvoudiger. ‘In feite kenmerkte het meifeest zich door een voortdurende zoektocht naar een onenigheid over de beste vormgeving en de “ware” betekenis van 1 mei’, merkt Rulof op.³⁵ Die onenigheid werd mede gevoed doordat de dag twee kanten had: het ging om een feest maar ook om strijd. Sommigen waren voor een Eerste Mei die in het teken stond van open-

bare vergaderingen, gezellige bijeenkomsten en optochten waar vaandels, praalwagens, muziekkorpsen en samenzang een grote rol speelden. Anderen benadrukten de strijd tegen de kapitalisten en de uiteindelijke overwinning op het kapitaal. Vanaf de jaren twintig kreeg het feestelijke karakter in Nederland de overhand.

Veelzeggend is dat maatschappelijke trots voor beide richtingen van belang was. Dat wordt geïllustreerd door een terugblik die Eduard Polak als sociaaldemocratisch wethouder van Amsterdam in 1926 aan het vieren van de Eerste Mei wijdde. Over de Dag van de Arbeid schrijft hij onder meer het volgende: 'Slechts een kleine groep Meigangers had de moed en de mogelijkheid om niet te werken en zich, met de roode tulp getooid, op de openbare straat te vertonen (...). Overal ontmoette je dan groepjes betoegers (...). Ze wandelden in de winkelstraten in hun Zongdagsche kleeven, het hoofd recht-op en iets uitdagends in hun wezen. Het werd een joviaal groeten over en weer. Want in die dagen kende je elkaar allemaal, leden van het ééne socialistische gezin.' Volgens de auteur aan wie we dit citaat ontleenen, was vooral dat laatste van betekenis. De ervaring dat men deel uitmaakte van een feestende maar trotse en zelfbewuste familie van gelijkgezinden die in de maatschappij op weerstand stootten, vormden een wezenlijk element van de 1-meiviering. Vandaar dat de betogingen en avondlijke bijeenkomsten het hoogtepunt van de dag waren. Die betogingen 'waren veel meer dan een louter verplaatsen van een grote groep mensen van het ene punt in de stad naar het andere. De betogers celebreeerden niet alleen hun samenzijn, waaraan zij volgens de partijpropaganda de benodigde kracht, energie en overtuiging ontleenden voor hun strijd; zij droegen ook hun boodschap van geluk en heil uit.'³⁶ Zo zien we dat er op deze dag diverse elementen bij elkaar komen: zowel het strijden voor maatschappelijke verbetering als het uitdragen van een eigen heilsboodschap, niet alleen het publieke domein veroveren maar onderdeel zijn van één grote familie. Gaat men uit van de manier waarop het hogere door ons omschreven is, dan kost het weinig moeite om te zien dat het hogere op de Eerste Mei wel degelijk naar voren kwam.

Zoals gezegd verschoof de nadruk gaandeweg van strijd naar feest. In eerste instantie had Pieter Jelles Troelstra nog opgeroepen om meer elan in de strijd tegen het kapitalisme te ontwikkelen, maar die oproep vond geen gehoor. Troelstra was na zijn oproep tot revolutie in 1918 in een politiek isolement geraakt en de meeste socialistenvilden het strijddkarakter van de Eerste Mei niet verder uitbouwen. Mede daardoor nam de Dag van de Arbeid in de loop van de jaren twintig een meer volkskarakter aan. In de volkswijken van de steden ontwikkelden zich pleinfesten, die in korte tijd zeer populair werden. De SDAP ging daarbij op een moderne manier te werk: ze maakte gebruik van reclamecampagnes en propagandamiddelen waardoor ze de volksfeesten als politiek pressiemiddel kon inzetten. Dat werd nog sterker toen de sociaaldemocratie na het vertrek van Troelstra in 1925 minder radicale leiders kreeg. Zo benadrukte Koos Vorrink als voorzitter van de Arbeiders Jeugd Centrale

(AJC) de noodzaak om bij het organiseren van de Eerste Mei op een bewuste manier te werk te gaan. In 1935 schreef hij zelfs een aparte brochure met ‘praktische wenken voor het organiseren van vergaderingen en feestelijke bijeenkomsten’. Reeds twee jaar eerder had hij zijn denkbeelden over de betekenis van de jeugd voor de socialistische beweging op schrift gesteld. Toen schreef hij onder meer: ‘De jongere (...) verlangt naar de dienst aan het ideaal, waarin hij zijn kracht en moed kan tonen. De toekomstgedachte van het socialisme schijnt hem in overeenstemming met het feit, dat ook zijn diepste dromen in de toekomst wijzen.’³⁷ Vandaar dat Vorrink voor een meer actieve deelname van jongeren aan het meifeest was.

Volgens Rulof was dat ingegeven door realiteitsbesef. Vorrink begreep dat het socialisme niet op een afzienbare termijn zou aanbreken en dat het bewuste onderhoud van de socialistische idealen dus nodig was. ‘Voor Vorrink en zijn medestrijders kon het eindeloos herhalen van slagzinnen over de strijd tussen “het proletariaat” en “de bourgeoisie” in eerdere bijeenkomsten niet verhullen dat de overwinning van het socialisme niet naderbij kwam (...). Het accent van de Dag van de Arbeid verplaatste zich daarom van “de kwestie van de dag” en die van “politieke opportuniteit” naar de beleving van het gevoel deel te zijn van een grote gemeenschap van mensen met gelijke idealen. De sociale en culturele aspecten traden sterker op de voorgrond...’³⁸ Een van de gevolgen was dat er meer aandacht aan toneelspel werd besteed. Een andere verandering was dat men, om het drukke programma van de Eerste Mei enigszins te ontlasten, steeds vaker op de avond van 30 april een begin maakte met de feestelijkheden. Vanaf het jaar 1929 vonden de massale bijeenkomsten te Amsterdam plaats in een voetbalstadion. Daar probeerde men bezoekers ook inhoudelijk bij het programma te betrekken, bijvoorbeeld door het opvoeren van lekenspelen en spreekkoren. Overigens werden bij dat alles de optochten niet afgeschaft. Het betekende dat er in de volksbuurten ’s morgens eerst pleinfesten plaatsvonden en dat er ’s middags optochten met praalwagens en muziek van de volkswijken naar het stadion trokken, waar het feest met vele duizenden andere bezoekers werd voortgezet. Het geheel werd besloten met fakkeloptochten die alle deelnemers naar de slotbijeenkomst toebrachten.

Hoewel de economische crisis in de jaren dertig wel een zekere versobering van de meiviering tot gevolg had, bleven de socialisten en hun sympathisanten massaal deelnemen. Aan de manifestatie van 1933 deden zo’n 30.000 mensen mee. De bijeenkomst vond plaats in het voetbalstadion van Amsterdam en kende drie elementen: opening met vaandeldragers en marcherende jongeren op weg naar een betere toekomst, vervolgens een aantal toespraken en daarna het culturele gedeelte: toneel, zang en dans. Met het gezamenlijk zingen van de Internationale sloot men de bijeenkomst plechtig af. Deze aanpak hield men in de daarop volgende jaren aan. Nadat Koos Vorrink in 1937 voorzitter was geworden, ontwikkelde de SDAP zich tot een volkspartij, waarin het behoud van de vrede en ontwapening een grote rol speelden.

‘Klassenstrijd’ en aanverwante begrippen verdwenen langzaam maar zeker uit het socialistisch idioom.

Vanaf 1938 trokken de 1-meifeesten aanzienlijk minder deelnemers. Dat kwam mede uit teleurstelling over de verkiezingen van het jaar daarvoor. Tijdens de 1-meiviering van 1939, op een moment dat de oorlogsdreiging voelbaar werd, stelde men het thema van de vrijheid centraal. En bij de 1-meiviering van het jaar daarop verwachtte men dat de oorlog snel zou uitbreken. Vorrink riep de sociaaldemocraten op om zich, samen met alle ‘goede’ Nederlanders, in te zetten voor het verdedigen van vrijheid en democratie. Negen dagen later vielen de Duitse troepen ons land binnen.

Al met al vormen de 1-meivieringen een goede afspiegeling van de manier waarop het socialisme zich in Nederland ontwikkelde. Aanvankelijk werden ze door de confrontatie met de harde werkelijkheid van het kapitalisme gedomineerd. Ze waren tot aan het begin van de jaren twintig gevoed door een geest van opstandigheid en strijd, die zo duidelijk door de Internationale werd verwoord. Men zag het socialisme in eschatologisch perspectief. Niet voor niets vergeleek men het lot van de arbeidersklasse met dat van het Joodse volk dat uit Egypte wegluchtte. Nog in 1921 trok Jan van den Tempel, die voor de SDAP in de Tweede Kamer zat, deze gelijkenis toen hij de volgende woorden sprak: ‘Zooals eens het uitverkoren volk, volgen ook wij de vuurzuil van ons ideaal door de kapitalistische woestenij (...) naar het socialisme.’³⁹ Even later sprak Troelstra de jongeren op hun idealen aan. Hij herinnerde eraan dat veel oudere partijleden weinig blijdschap in hun jeugd hadden gekend en zegt dan: ‘Hebben jullie, jonge vrienden, er wel eens over nagedacht, dat jullie aan den harde strijd der ouderen, die telkens hun teleurstelling overwonnen, jullie blijheid te danken hebben? Jullie hoeft daar niet dankbaar en eerbiedig voor te wezen. Maar vergeet nooit wat de oude generatie voor jullie heeft verricht. Je dankbaarheid daarvoor kan je toonen door zelf krachtig te werken aan de toekomst van het geslacht dat na jullie komt. Dat zij uw taak, dat zij uw Mei-belofte!’⁴⁰

In later jaren werd tijdens de Eerste Mei minder sterk de confrontatie met het kapitaal gezocht. Opmerkelijk is dat men bij deze optochten, hoewel hun politieke en maatschappelijke functie sterk veranderde, tot op het laatst de Internationale bleef zingen. Het strijdlied behield kennelijk onder verschillende omstandigheden zijn betekenis als inspiratiebron. Dat is niet vreemd als men beseft dat het in zijn beeldspraken en transcendentale betekenis boven een specifieke geschiedenis uitstijgt. Het varieert op een meer algemene geschiedenis van onderwerping, lijden en wederopstanding die in het Westen met de boodschap van het christendom verbonden is. We mogen niet uitsluiten dat veel socialisten het vieren van hun Eerste Mei als een alternatief voor het christelijke paasfeest hebben opgevat.

5 Demonstraties als morele rituelen

We weten inmiddels dat zich tijdens het Interbellum in Nederland talrijke en massale demonstraties voordeden. Maar dat betekent niet dat demonstraties in de tweede helft van de twintigste eeuw een zeldzaamheid werden. Integendeel. Het aantal onderwerpen dat aanleiding tot demonstraties gaf breidde zich alleen maar uit. Soms ging het opnieuw om groepen die een bepaalde vorm van emancipatie nastreefden. Dat geldt bijvoorbeeld voor de homoseksuelen en lesbiennes die hun achterstelling aanvochten. Maar er kwam ook een ander type demonstratie tot ontwikkeling: manifestaties waarbij mensen niet zozeer voor zichzelf of hun eigen belangen opkwamen maar voor zaken met een sterk morele component. Te denken valt aan de protesttochten tegen de oorlog in Vietnam, tegen kernenergie, tegen de schending van mensenrechten en tegen de bedreiging van het milieu.

Behalve nieuwe onderwerpen kwamen er ook nieuwe vormen op. Weliswaar doet de klassieke optocht, al dan niet voorzien van vlaggen, muziek en liederen nog altijd mee, maar daarnaast maken actievoerders meer en meer gebruik van zogenaamd 'onconventionele methoden'. Dat wil zeggen: methoden die zich onderscheiden van de meer conventionele beïnvloeding via het parlement. Voorbeelden daarvan zijn het bezetten van gebouwen, het blokkeren van het verkeer, het zichzelf vastketenen aan een betwist object, het organiseren van een boycot, het met kleine boten op volle zee de confrontatie met tegenstanders aangaan tot en met het gebruiken van geweld of het plegen van aanslagen. Het is ondoenlijk om deze hele waaier aan actievormen hier te behandelen en daarom beperken we ons tot twee voorbeelden: de massale demonstraties aan het begin van de jaren tachtig tegen kernwapens en de stille tochten tegen zinloos geweld van de jaren negentig.

Zeggen dat de protesten tegen het plaatsen van nieuwe kernwapens begin jaren tachtig massaal waren, mag een understatement heten. In feite waren het de grootste manifestaties die zich na de Tweede Wereldoorlog in West-Europa hebben voorgedaan. Bovendien nam de belangstelling ervoor in hoog tempo toe. In oktober van het jaar 1981 waren er in steden als Bonn en Brussel ruim 200.000 deelnemers op de been. De maand erop werd er ook in Amsterdam gedemonstreerd maar nu door ruim 400.000 deelnemers. Twee jaar later ging eenzelfde aantal in Brussel de straat op terwijl de manifestatie op 29 oktober 1983 in Den Haag maar liefst 550.000 demonstranten trok.

Men kan zich afvragen waar die enorme aantallen vandaan kwamen. Daarbij heeft de zaak zelf ongetwijfeld een grote rol gespeeld. Deze demonstraties deden zich voor in de laatste fase van de Koude Oorlog, een periode van gewapende vrede tussen twee grootmachten. Aan de ene kant stonden de Sovjetunie en landen die zich daarmee geassocieerd hadden (het Oostblok), aan de andere kant de Verenigde Staten en hun bondgenoten (het westerse blok). Beide blokken stonden op tal van

punten tegenover elkaar, niet alleen waar het om hun militaire en geopolitieke belangen ging, maar ook op het gebied van economie (planeconomie versus markteconomie), staatsinrichting (eenpartijstaat versus democratie) en ideologie (communisme versus humanisme). De scheidslijn tussen beide blokken liep dwars door Europa heen en werd gesymboliseerd door het IJzeren Gordijn, dat praktisch elke uitwisseling tussen Oost en West verhinderde. Deze toch al gespannen situatie werd verscherpt toen Ronald Reagan in 1981 tot president van de vs gekozen werd. Reagan stond te boek als hardliner en hij schrok er niet voor terug de Sovjetunie als het Rijk van het Kwaad te bestempelen. In brede kringen bestond de vrees dat dit een nieuwe ronde in de bewapeningswedloop zou ontketenen. Deze zorgen droegen er ontegenzeggelijk toe bij dat er zoveel mensen op de been kwamen.

Maar de zaak had ook een kant die men, zeker in het licht van onze vraagstelling, niet over het hoofd mag zien. Op symbolisch vlak waren bij de kruisraketten leven en dood in het geding. Bovendien werd de beweging sterk vanuit de kerken gevoed, waar het streven naar wereldvrede al vele decennia op de agenda stond. En dan was er nog de morele vraag of men de plaatsing, laat staan het gebruik van kernwapens kon verantwoorden. Met andere woorden: dit was niet een gewoon politiek conflict. Het was een conflict waarin morele, symbolische en existentiële dilemma's sterk meespeelden.

Dat wordt mede bevestigd door een speciale uitzending die op 23 november 2006 door de VPRO verzorgd werd. In *De Avond van de Bom* konden betrokkenen terugblikken op de eerste grote demonstratie van 1981, vijftientig jaar eerder. Er kwamen niet alleen prominenten aan het woord, zoals toenmalig premier Ruud Lubbers en secretaris van het Interkerkelijk Vredesberaad Mient Jan Faber, maar ook een aantal gewone Nederlanders die aan de demonstratie hadden meegedaan. De uitzending maakte duidelijk dat de samenleving in die tijd onder ideologische hoogspanning stond. Zo verklaarde Lubbers dat hij zich als premier nooit had afgevraagd of die kernwapens er nu moesten komen of niet. Hij zag de besluitvorming over plaatsing als een element dat nu eenmaal bij het onderhandelen over wapenbeheersing hoort. Zelf was hij de mening toegedaan dat de Sovjetunie en de vs uiteindelijk op de nullijn zouden uitkomen. En tegen de tijd dat hij het besluit tot daadwerkelijke plaatsing nam, had hij al van partijleider Michail Gorbatsjov gehoord dat de onderhandelingen met de Amerikanen zo ver waren gevorderd dat het uitvoeren van dat besluit niet nodig zou zijn. Zijn eigen worsteling had vooral betrekking op de vraag hoe je met een zo sterk gepolariseerde samenleving moest omspringen. Aan het programma werd eveneens deelgenomen door de historicus James Kennedy. Hij wees erop dat de bewuste demonstratie een onderdeel van een sterk internationale beweging vormde, waarbij Nederland vergeleken met andere landen een relatief radicale route volgde. Hij sloot niet uit dat Nederland daarmee op moreel gebied iets voor de wereld wilde betekenen. Verder waren zowel Lubbers als Faber en Kennedy

het eens over de grote betekenis die de volksbeweging had: het verzet kwam evident van onderop, het dwong de politici tot nadenken en het had beslist invloed op de besluitvorming.

Een punt apart was dat prinses Irene tijdens de vredesdemonstratie van 1983 onverwacht een toespraak hield. Zij sprak de aanwezigen in het Haagse Zuiderpark toe in een taal die velen niet gewend waren. 'Het is mooi om te leven', zei ze bij die gelegenheid. 'De aarde is prachtig en ieder mens is uniek en zeer de moeite waard.' Ze vroeg zich af waarom wij ons voortdurend verdedigen, beschermen en bewapenen. 'Haal dat masker, die pantsers weg en je ziet het mooiste wat er bestaat: de kwetsbare mens, het kind in de mens, de echtheid. Waarom verbergen wij onze echtheid? Waarom verbergen wij het oorspronkelijke? Waar schamen wij ons toch zo voor? Waar zijn wij toch zo bang voor? Stel dat alle bloemen maskers zouden dragen...' De prinses sloot haar toespraak met de volgende woorden af: 'De innerlijke macht van ons mens zijn staat op het spel. Laat je niet in de klem van de angst zetten. Het is fantastisch om te leven. Het gaat om jouw vrijheid en om de vrijheid van ieder mens.'⁴¹ Hoewel Mient Jan Faber de spirituele toon in deze toespraak onderkent, gelooft hij niet dat het een hoofdtoon in de demonstraties van die dagen was. Volgens hem wilden de meeste betogers aan een politieke en niet aan een religieus getinte bijeenkomst deelnemen.

Faber heeft uiteraard gelijk dat het in de eerste plaats om politieke zaken ging. Maar wellicht onderschat hij de morele of spirituele ondertoon die eveneens te horen was. De thema's van het new-age-denken – waar de prinses onmiskenbaar op zinspeelde – werden in de daarop volgende jaren alleen maar sterker. Terwijl het meer politiek gekleurde engagement waar Faber ons op wijst in dezelfde periode vrijwel oploste. Overigens lijken de prominenten het over dit laatste eens. Lubbers geeft aan het einde van de genoemde uitzending lucht aan zijn teleurstelling dat de vredesbeweging haar elan verloren heeft. Hij meent dat de droom van vrede na het einde van de Koude Oorlog in de Nederlandse samenleving is verdampt. En dat terwijl het gevaar van kernwapens in de wereld onverminderd blijft bestaan! Volgens Kennedy bereikte het Nederlandse engagement eind jaren zeventig of begin jaren tachtig een ideologisch hoogtepunt en liep het vervolgens leeg. Wat overbleef was scepsis over de vraag of wereldvrede ooit bereikbaar was.

Op deze pessimistische duiding van het maatschappelijk verzet is het nodige af te dingen. We komen er zo dadelijk op terug. Laten we eerst ons oor te luisteren leggen bij een song die ten tijde van de grote demonstratie werd gemaakt en die een flinke impact had. Die heette simpelweg 'De Bom' en was door de populaire popgroep Doe Maar uitgebracht. In het kort zou men de strekking van dit lied als volgt kunnen weergeven. In Nederland is iedereen met zijn dagelijkse dingen in de weer. Je werkt aan een mooie carrière of je hebt een drukke baan en een goede verzekering tegen ziektekosten. Totdat de bom valt, want dan is alles opeens weg.

Maar helaas kunnen wij het werpen van die bom niet verhinderen. Dus je kunt net zo goed ophouden met je best te doen. Tijdens het zingen van die woorden richt de zanger zich op een gegeven ogenblik tot het publiek, om precies te zijn tot een denkbeeldige scholier die zijn huiswerk aan het maken is. Met die scholier heeft hij kennelijk contact. En hij confronteert hem met de vraag waar hij nou eigenlijk mee bezig is. Heeft al dat leren nog wel zin? In de laatste regel breekt dat leren opeens af. Misschien heeft de bom zijn verschrikkelijk werk al gedaan... Daarmee bracht Doe Maar de machteloosheid en wanhoop tot uitdrukking die velen destijds voelden. Het illustreert dat er wel iets meer speelde dan een louter politieke aangelegenheid. Het ging om existentiële zaken als angst, moraliteit, onschuldig leven en dreigende vernietiging. Men hoeft het niet eens te zijn met de woorden die Irene sprak om te erkennen dat zij besepte op welk niveau het echte vraagstuk lag.

Een laatste aanwijzing in die richting ontleen we aan de woorden van een paar deelnemers. In de bewuste vPRO-avond blikte ook Cisca Franken-Ten Hoeve terug. Zij ging als zeventienjarig meisje in eerste instantie zonder al te veel hoop naar de Haagse demonstratie toe. Maar bij het zien van die enorme mensenmassa kreeg zij het idee dat er eigenlijk niets mis kon gaan. Toen Lubbers twee jaar later bekend maakte dat er toch raketten geplaatst zouden worden, zei hij: 'Het woord is niet aan de straat maar het parlement beslist.' Dat ervoer Cisca als een doodvonnis. Ze heeft nooit meer aan een demonstratie meegedaan en is gedesilluseerd. Ine Roozen verwoordt eenzelfde gevoel. Zij was op het moment van de grote demonstratie 39 jaar en ze nam er uit maatschappelijke bewogenheid aan deel. Ze geloofde dat de regering wel móest luisteren, gezien het enorme aantal mensen dat aanwezig was. Ze is teleurgesteld over het feit dat de regering geen enkele concessie deed. Een derde getuige is Paul van Hameren. Hij zag het als zijn plicht om anderen te wijzen op de risico's van kernwapens. Daartoe stond hij jarenlang op markten en nam hij deel aan vredesfietstochten. Hij heeft minder last van teleurstelling over het ontbreken van resultaat. Hij geeft bovendien een andere verklaring voor het feit dat er sindsdien geen grote demonstraties meer plaatsvonden. 'De samenleving is veel individualistischer geworden. Die grote demonstraties destijds waren misschien ook wel een afscheid van de groepsvormingen van voor de Tweede Wereldoorlog. We leven nu meer in een samenleving waarin mensen de geschiedenis consumeren, destijds waren we ons bewust dat we geschiedenis maakten. Nu staat het gedenken voorop. Er is veel aandacht voor mensen ver weg. Wanneer die aandacht zich richt op mensen dichterbij dan wordt het al gauw allemaal therapieachtig. We zijn niet meer gericht op groepsbelangen, maar op individuele belangen. Misschien is dat ook wel de reden waarom we niet meer bereid zijn om verantwoordelijkheid te dragen voor groepsbelangen. De belangen van het individu gaan nu boven het belang van de groep. Ik weet eerlijk gezegd niet of dat een goede ontwikkeling is.'⁴²

Hoewel er wel redenen zijn om de jaren tachtig te beschouwen als de afronding van een tijdperk waarin het vooral om collectieve actie ging, kan men ze ook verstaan als de opening naar een nieuwe tijd waarin andere thema's en uitingvormen opkomen. Daarbij denken we vooral aan de vele 'stille tochten' die zich in de tweede helft van de jaren negentig ontwikkelden. De voorgeschiedenis van deze tochten moet volgens Margry worden gezocht in de 'stille ommegangen' die men in Nederland in de periode van het processieverbod hield. Vanaf 1945 zette men deze 'stille ommegangen' in bij de herdenking van de slachtoffers uit de Tweede Wereldoorlog op 4 mei. Midden jaren negentig kwam daar plotseling een andere vorm van herdenken bij. De eerste keer gebeurde dat na de gewelddadige dood van Joes Kloppenburg te Amsterdam in 1996. Het jaar daarop gebeurde het nogmaals, toen Meindert Tjoelker in Leeuwarden werd doodgeschoot. En in 1999 gebeurde het opnieuw na de moord op Marianne Roza en Froukje Schuitemaker in Gorinchem. Sindsdien vonden er in Nederland talloze stille tochten plaats. De aanleiding lag veelal in een vorm van 'zinloos geweld', waarbij zulk geweld evengoed uit een vechtpartij tijdens het weekend kon voortvloeien als uit een verkeersongeluk of gebeurtenissen elders ter wereld die ontzetting oproepen. De kern van dit ritueel is dat brede lagen van de bevolking eraan kunnen deelnemen en dat het dient tot het verwerken van rouw. Het staat dan ook niet met één religieuze stroming in verband. De rouwtochten zijn 'drager van een algemeen gevoel van morele verontwaardiging gericht op de Nederlandse overheid en samenleving.'⁴³ De tochten zelf scheppen een tijdelijke band waarbij men zich gezamenlijk tegen de heersende normloosheid keert.

Het is opmerkelijk dat deze tochten bij het publiek sterk uiteenlopende reacties losmaken. Sommigen zijn zo welwillend dat ze er een teken van *civil religion* of zelfs van nieuwe religiositeit in zien. Anderen vinden het houden van een tocht wel sympathiek maar wijzen op een gebrek aan effectiviteit. Stille tochten hebben zelden invloed op het overheidsbeleid, gesteld al dat je met betrekking tot zaken als zinloos geweld enig beleid zou kunnen ontwikkelen. En weer anderen geven uiting aan hun ergernis: ze vinden dat de deelnemers met hun morele verontwaardiging te koop lopen. Maar dat alles doet niets af aan het simpele gegeven dat deze tochten sinds het midden van de jaren negentig vele duizenden Nederlanders op de been brachten. Ze zijn geworden tot een van de voornaamste vormen waarin burgers hun woede en machteloosheid over de schending van een mensenleven uitdrukken.

Het appèl van deze tochten is echter niet religieus en al helemaal niet politiek van aard: het gaat veeleer om gevoelens op moreel of existentieel gebied. Hoewel men zich tot 'de overheid' of 'de samenleving' richt, pleit men doorgaans niet voor specifieke maatregelen. De symbolische waarde van het appèl lijkt belangrijker. Margry heeft dan ook gelijk wanneer hij zegt: 'De incidenten die aanleiding waren om deze tochten te houden, ervaart men als typerende voorbeelden van een verval van de moraal van de natie of van de onrechtvaardigheid van het lot. Ook hier geeft het

ritueel uitdrukking aan de betrokken gemeenschap, dient het ritueel het “kwaad” te bezweren en wordt een publiek en nationaal appel gedaan op de handhaving van de waarden en normen binnen de moderne samenleving; een samenleving waarin door processen van individualisering en globalisering de collectieve waarden en normen zijn afgevlakt en steeds minder goed te benoemen zijn.⁴⁴ De enige kanttekening die men bij deze interpretatie kan maken, is dat zij niets over de inhoud van die betrokken normen en waarden zegt. Toch is het evident dat bijna alle stille tochten over eenzelfde onderwerp gaan: burgers die op brute wijze aan hun eind komen, een jong leven dat plotseling wordt afgebroken, het plegen van geweld zonder voldoende aanleiding en de (vermeende) onschuld van het slachtoffer. Met andere woorden: ze verwijzen naar gebeurtenissen en gedragingen die de integriteit van het menselijk lichaam of het leven zelf aantasten.

Dat deze connotaties meespelen blijkt wanneer we zoeken naar de beweegredenen van mensen die zelf een stille tocht organiseren dan wel eraan deelnemen. We doorzochten daartoe het archief van *NRC Handelsblad* en vonden een verzameling artikelen die tussen 1991 en 2008 verschenen zijn. Aanvankelijk vinden stille tochten vooral plaats in het kader van de dodenherdenking. Maar al in 1992 verschijnen er artikelen over tochten die met zinloos geweld verband houden. De allereerste heeft betrekking op een vijftienjarige Marokkaanse jongen die in Bussum doodgeschoten wordt. Ook bij de Bijlmerramp van 1992 organiseert men een stille tocht. De deelnemers willen vooral steun bieden aan de getroffensten. Een van hen zegt daarover: ‘Misschien helpt het die mensen een beetje in hun verdriet (...). Ik moet er steeds aan denken, als ik een kind had verloren en ik zou het nooit dood kunnen zien, zoals veel van die mensen omdat het nooit is gevonden.’⁴⁵ Wat zich hierin manifesteert is een elementaire vorm van empathie. Het gaat niet langer om politieke misstanden (zoals in de jaren zeventig) en ook niet om het gevoel dat men zelf wordt bedreigd (zoals begin jaren tachtig) maar om het feit dat men zich het verdriet van een specifieke persoon of groep kan voorstellen en daarbij uiting wil geven aan verbondenheid of troost.

Deze motieven kwamen eveneens tot uiting bij de gevallen die uitvoerig in het nieuws kwamen: de al genoemde tochten ter herinnering aan Kloppenburg, Tjoelker en de meisjes uit Gorinchem in de tweede helft van de jaren negentig. De twee eerste slachtoffers spraken tot de verbeelding omdat ze opkwamen voor medeburgers die bedreigd werden. Zij moesten hun medemenselijkheid bekopen met de dood. Dat is althans het motief dat velen aansprak en voor een massale deelname aan de tocht zorgde. Dat er later discussie over de ware toedracht van de vechtpartijen ontstond, doet weinig aan die motieven af. Hedendaagse burgers zijn blijkbaar zeer gevoelig voor een verhaal over een held die zijn leven opoffert voor anderen. Een verwante fascinatie gaat uit van jonge mensen die onschuldig zijn en het slachtoffer van ge-

weld worden. Bij de herdenking in Gorinchem zei de burgemeester onder meer: 'Het waren meisjes (...). Froukje, Marianne en Inge waren jong en onschuldig.'⁴⁶

Overigens valt op dat overheden bij het organiseren van dit soort tochten een (zeer) bescheiden rol spelen. Het zijn in de eerste plaats de burgers die uiting geven aan hun betrokkenheid. Ze vragen de overheid weliswaar om hulp maar wat ze zoeken of uitdrukken heeft in de eerste plaats met henzelf te maken. Ze leggen een openbaar statement af over de manier waarop mensen met elkaar om (moeten) gaan en over de gevoeligheden die daarbij een rol spelen. Dat het daarbij vaak om de kwetsbaarheid van het menselijke lichaam gaat, is, zoals we hieronder nog zullen zien, minder toevallig dan veel cynici aannemen.

6 Terugblikken op kloosterleven

Uiteraard kan de manifestatie van het hogere even goed individuele, stille om niet te zeggen: intieme vormen aannemen. Het is hoog tijd dat die aan bod komen. Daarbij concentreren we ons op de ervaringen zoals die door een aantal vrouwelijke religieuzen zijn verwoord. Dat is natuurlijk een forse inperking omdat ze slechts een kleine minderheid van de Nederlandse bevolking vormen. Er zijn echter twee overwegingen die deze inperking rechtvaardigen. Ten eerste zijn hun ervaringen met enkele publicaties gedocumenteerd. Ten tweede kunnen we door een focus op deze groep de religieuze ervaring scherp in beeld brengen. Zoals we hierboven zagen hebben veel Nederlanders naar eigen zeggen een meer of minder intense religieuze ervaring meegemaakt. Maar meemaken is één ding – erover spreken blijkt veel moeilijker. Juist op dit laatste punt zijn vrouwelijke religieuzen interessant voor ons project. Ze hebben een zekere scholing ondergaan en zijn daardoor in staat om uitdrukking te geven aan hun geloofsleven. En ze beschikken over een taal waarin ze eventuele veranderingen in dat leven aan anderen kunnen meedelen.

Deze terugblikken laten zien hoezeer het geestelijk leven van deze groep veranderd is. Iemand die tijdens de eerste helft van de twintigste eeuw in het klooster trad, moest van alles afstand doen. Een zuster herinnert zich nog levendig hoe zij op dertigjarige leeftijd intrad bij een kleine gemeenschap van elf clarissen te Kerkrade. 'Ik moest afstand doen van alles wat ik bezat, tot mijn vulpen en mijn horloge aan toe. Het enige wat ik mocht meenemen was een kruisbeeld, een Mariabeeld, een rozenkrans en een wijwaterbakje.' In die kleine gemeenschap draaide alles om het gebed. Zelfs 's nachts moesten de zusters hun gebeden doen. Dat was niet gemakkelijk maar het strookte met hun gedrevenheid om zich voor de wereld op te offeren en het lijden van Christus voort te zetten. Een andere zuster herinnert zich de ijzeren regelmaat van de gebedscyclus. In haar klooster te Ammerzoden stond de hele dag in het teken van gebed. 'De dag begon met de metten, 's nachts van twaalf tot een. Om vijf uur volgden de lauden en de heilige mis, soms zelfs twee missen. Om te ont-

nuchteren ontbeten we daarna met een snee brood en zwarte koffie. Dan de prime en de terts, met een korte tussenpauze. Tot twaalf uur was het werktijd. Daarna kregen we een volle maaltijd, die we van tinnen borden aten. Toe kregen we altijd pap uit houten nappen. Na de afwas hadden we een uur recreatie. 's Middags baden we eerst de sexten en de none waarna er weer werktijd was tot de vespers en het lof met uitstelling van het Allerheiligste in een monstrans. Na een sobere broodmaaltijd volgden de completen. Daarna gingen we naar bed. 's Morgens en 's avonds om zes uur en tussen de middag om twaalf uur baden we ook nog een engel des heren. En onder het werken in de tuin of op de naaikamer baden we ook. De rozenkrans, weesgegroetjes en schietgebedjes...' De zusters leidden dus een zeer gedisciplineerd leven. En niet alleen met betrekking tot de temporele orde maar ook waar het om hun eigen lichaam ging. Een van de zusters vertelt over de tijd dat er nog aan geselingen werd gedaan. Daarbij moest je een schouder bloot maken en jezelf met een touwtje slaan. Een dergelijke vorm van boetedoening was in die tijd nog heel normaal.⁴⁷

Tot ver in de jaren vijftig moesten zusters zich bij allerlei bevelen neerleggen, toestemming vragen voor de kleinste uitgave en oppassen voor het ontstaan van zogenaamde 'bijzondere vriendschappen'. Vanaf de jaren zeventig kreeg 'zusterschap' evenwel een nieuwe betekenis, waarbij het met name ging om vriendschap en het onderlinge gesprek over geloofszaken. Deze verandering kwam niet uit de lucht vallen. Zij vloeide voort uit de ontwikkeling van nieuwe theologische inzichten die met het Tweede Vaticaans Concilie doorbraken. Niet alleen het kloosterleven, ook het beeld van God veranderde. Er kwam ruimte om te experimenteren met nieuwe vormen van gemeenschap en gebed. Onder invloed van de nieuwe theologie groeide het besef dat vriendschap, menselijke relaties en lichamelijke tederheid ook een betekenis hebben in de relatie tot God. Met het afschaffen van de lichamelijke boetedoening werd erkend dat het menselijk lichaam een eigen waarde heeft. Vrouwelijke religieuzen hebben deze inzichten verinnerlijkt. Dat leidde tot nieuwe praktijken als sacrale dans, yoga, zen-meditatie en andere creatieve vormen, zoals het schilderen van iconen of het tekenen van mandala's. Verder ontdekten ze de rol van het lichaam bij het zingen van het koorgebed. Zo werd lichamelijke expressie een van de voertuigen waarmee bepaalde kloosterlingen hun relatie tot God vorm gaven. Het betekent echter niet dat alle zusters deze metamorfose wilden of konden voltrekken. Een aantal van hen lieten het kloosterleven achter zich en traden uit. Zij zochten en vonden andere vormen om hun roeping te volgen.

Terwijl de contemplatieven zich van oudsher binnen de muren van het klooster terugtrokken en daar een religieus bestaan leidden, zijn er ook altijd vrouwen geweest die zich voor de samenleving wilden inzetten. Zij behoorden tot de zogenaamde congregaties ofwel de 'actieve gemeenschappen' en werkten bij instellingen die door hun gemeenschap waren opgericht, zoals ziekenhuizen, verzorgingstehui-

zen, opvanghuizen, scholen, et cetera. Toch was ook het leven van deze religieuzen niet gemakkelijk. Terugkijkend op de periode voor het Concilie omschrijft Philothea Hooijschuur de situatie van veel zusters als een 'eenzaam avontuur'. Ze zegt: 'Je was met velen maar je ging je eigen gang. Je leven bestond uit bidden en geestelijke oefeningen, werken en een klein beetje recreatie. Een groot deel van de dag moest je zwijgen. En als je mocht praten dan niet over het kloosterleven of het geestelijk leven in het algemeen. Dat deed je alleen met je biechtvader en soms met je overste...'⁴⁸

Er was nauwelijks ruimte voor meer persoonlijke betrekkingen. Dat gold niet alleen voor de zusters onderling, maar ook voor de manier waarop ze hun werk deden. Zuster Ludovica Smits herinnert zich bijvoorbeeld dat je in het onderwijs de kinderen niet mocht aanhalen. Ze had daar zelf moeite mee en zou het graag anders gedaan hebben maar het was nu eenmaal ongebruikelijk om een persoonlijke relatie aan te gaan. Ze had haar eigen zus, die directrice was van het Lidwinahuis, maar één keer een kind zien knuffelen.⁴⁹ Nu namen niet alle zusters zo'n afstandelijke houding aan. Van zuster Martini werd verteld dat ze voorschriften in dezen aan haar laars lapte. Zij stelde het belang van moeder en kind voorop. 'Ze wist wel dat ze een baby niet op schoot mocht nemen als ze het de fles gaf, maar ze deed het toch omdat ze niet anders kon. Net zo goed besteedde ze wat extra aandacht aan een huilend kind...'⁵⁰ Er valt dus wel wat af te dingen op het beeld van zusters die op een wat ongevoelige manier hun werk deden. Maar duidelijk is dat de officiële regels een weinig persoonlijke en zelfs onthechte houding voorschreven.

Met de jaren werd het kloosterleven minder afstandelijk. Vroeger leek het wel alsof de liefde voor God ten koste van die voor mensen ging. Door het Tweede Vaticaanse Concilie gingen de zusters begrijpen dat die twee vormen van liefde alles met elkaar van doen hebben. Een van de geïnterviewden merkt op dat ze niet alleen wilde geloven in de Onzichtbare of de Eeuwige, ze wilde ook kunnen geloven in de Mens. Volgens haar heeft Jezus laten zien wat mens-zijn is. Zo kan ze ook haar eigen vrouwelijkheid een plaats geven. Daarover zegt ze onder meer het volgende: 'Als vrouw wil ik vruchtbaar zijn. Als kloostervrouw ervaar ik dat in de vruchtbaarheid van de Geest. Aandacht schenken aan mensen is een taak voor mij. Ik wil de mens tegemoet treden met liefde, geduld, goedheid en vriendelijkheid. Met kleine dingen kom je vaak al een heel eind. Dat maakt gelukkig. Die Geest houdt mij gaande. Het ontdekken van geestverwantschap met een ander houdt mij in beweging. Het is een grote genade je eigen geestelijke bagage in een ontmoeting met een ander te mogen delen. Vroeger was je overgeleverd aan de overste en de biechtvader. Als je geluk had gingen zij een eindje met jou op weg. Nu mij meer levensruimte is gegeven, ontmoet ik geestverwanten op mijn weg.'⁵¹ Deze nieuwe houding strekte zich niet alleen tot medezusters uit. In de tijd van het Concilie haalde men ook de band met de samenleving aan. 'De mensen kwamen niet meer naar de zusters toe, maar wij gingen naar

de mensen. We kozen steeds meer de kant van de armen. Dat zat in de lucht, dat ademde je in, dus dat zat ook in mij', aldus zuster Irmentrudis.⁵²

Hoewel de sociale inslag van het kloosterleven vroeger nooit geheel afwezig was, wordt die na het Tweede Vaticaans Concilie wel sterker aangezet. Ook de traditionele geloften worden meer in sociale termen geduid. Armoede verwijst niet zozeer naar het ontbreken van bezit als naar bezit dat ten dienste staat van anderen. Gehoorzaamheid verwijst niet zozeer naar onderwerping als naar de taak die je als gelovige in de wereld hebt. Maagdelijkheid heeft niet zozeer een seksuele betekenis maar verwijst naar de bereidheid om je in dienst te stellen van de kerk.⁵³ Bovendien treedt er een verschuiving op in het soort werkzaamheden. Vanaf de jaren zestig gingen verschillende congregaties aan de slag op gebieden die weinig met de traditionele liefdewerken van doen hadden. De zusters werden ingezet bij het maatschappelijk werk, de kinderbescherming, de gezinszorg, in buurthuizen of bij de opvang van verslaafden en prostituees. In een latere periode, toen de congregaties afstand van hun zorginstellingen hadden gedaan, zetten veel religieuzen zich op persoonlijke titel in voor actuele noden in de samenleving. De een begon met enkele vrijwilligers een opvanghuis voor dakloze kinderen die in de stad rondzwierven. De ander nam samen met enkele zusters die Arabisch spraken het initiatief tot het ondersteunen van moslimvrouwen die door hun familie verstoten waren. En weer een ander zocht binnen de bestaande organisaties naar een weg om uiting te geven aan haar ideaal, zoals een Stichting tegen Vrouwenhandel illustreert.⁵⁴

De nieuwe theologie kwam niet alleen tot uitdrukking in een sterk sociaal engagement. Ze leidde ook tot een andere beleving van het lichamelijke en de natuur. Dat onderwerp wordt door verschillende geïnterviewden nadrukkelijk genoemd. Zo vertelt zuster Betty Schutten dat zij God niet langer als iets buiten zichzelf ervaart maar als het kwetsbare in zichzelf en in anderen. Ze bad vroeger wel eens tot God in de hoop dat hij een bepaald verzoek zou inwilligen. Maar tegenwoordig bidt zij op een andere manier: zij probeert stil en ontvankelijk te zijn. Soms is er onverwacht contact. 'Het klinkt misschien gek maar ik ervaar God vooral in de dans. Daar heb ik altijd van genoten. Laatst ben ik vijf dagen met een aantal medezusters naar de abdij in Frankrijk geweest waar onze congregatie is gesticht. Daar was ik in geen twintig jaar geweest. Het deed me veel om er terug te zijn. Op een morgen had ik zo'n zin om te huppelen voor God. Toen ben ik de heuvel op gehuppeld, naar de kerk. Het kon me niet schelen wie me zag. Ik vond het heel mooi dat ik dat durfde toe te laten.'⁵⁵

Een andere zuster vertelt over de betekenis die boetseren voor haar heeft. Zij begint haar dag met een serie lezingen, meditaties en ochtendvieringen. Als ze dat laat schieten is haar dag niet goed. Ze heeft de sfeer van het gebed nodig om bij haar ziel te komen. Maar ze wordt daarin ook geholpen doordat ze aan boetseren doet. Haar beelden zijn niet bedoeld om te verkopen maar om haar ziel te laten spreken.

Ze weet van tevoren vaak niet wat ze gaat maken. Het zijn vrij abstracte beelden die tot verstillings uitnodigen.⁵⁶

Een derde zuster ging zich bezighouden met eutonie, een bewegingsmethode die mensen in harmonie met zichzelf brengt. Ze had altijd les gegeven maar was nu afgekeurd vanwege haar gehoor. Daarom wilde Rosa Spekman haar liefde voor muziek en het helpen van mensen anders vormgeven. 'Als ik niet meer aan de stem van mensen kon horen hoe zij in hun vel zaten, dan kon ik het dank zij de eutonie zien en voelen, dacht ik (...). Ik wilde de mens vollediger mens laten zijn, ervoor zorgen dat hij in harmonie met zichzelf is. Door de totale mens te ontwikkelen in al zijn mogelijkheden, zowel lichamelijk als geestelijk, hoopte ik dat ik het geluk van de mens kon bewerkstelligen. En daarmee werkte ik mee aan Gods schepping hier op aarde.'⁵⁷

Deze heroriëntatie werd gaandeweg steeds sterker. Als gevolg daarvan heeft de huidige gebedspraktijk een heel ander karakter dan die van een halve eeuw terug. Tot aan het midden van de twintigste eeuw stond de sacrale dimensie van het bidden voorop. De nadruk lag bij het gemeenschappelijke koorgebed. In de jaren zestig introduceerde Dorothee Sölle het politieke avondgebed. Daarmee kwam de maatschappelijke inzet van vele gelovigen tot uitdrukking. Vanaf het Tweede Vaticaanse Concilie kregen de zusters meer ruimte om te zoeken naar een gebedsvorm die het beste bij hen past. Uiteindelijk ontwikkelde het bidden zich tot een gesprek dat je met jezelf voert – in de hoop dat er iemand is die meeluistert. Het is dan ook niet vreemd dat een aantal zusters belangstelling ontwikkelde voor niet-westerse gebedsvormen. Bep van Muilekom vertelt hoe zij met een aantal medezusters vanaf de jaren zeventig via retraites, literatuur en cursussen met de grote religieuze tradities in aanraking kwamen. Sommige van hen werden diep door het zenboeddhisme geraakt. Ze vertaalden boeken van gerenommeerde zen-leraren en richtten meditatiegroepen op.⁵⁸

Een gevolg van deze heroriëntatie is dat zusters een andere houding tegenover de natuur ontwikkelden. Zo vertelt Chiara Bots dat haar kloostergemeenschap de afgelopen jaren meer aandacht voor de natuur gekregen heeft. Uit haar woorden blijkt dat ze daar duidelijke ideeën bij heeft. 'Ik ben tegen de bio-industrie en vind het niet kloppen dat in de Derde Wereld – waar honger is – graan wordt verbouwd voor onze koeien. Vier à vijf keer in de week eten we geen vlees. En als we wel vlees eten is het biologisch. Onze groenten zijn altijd seizoensgebonden omdat daarvoor geen elektriciteit voor de kas hoeft te worden gebruikt. Ook komen onze groenten niet uit het buitenland, vanwege het vervoer. Tegenwoordig noemen ze het *slow food*. Wij doen het al jaren zo.'⁵⁹

Hoe interessant deze ontwikkelingen ook zijn, ze kunnen niet verhelen dat de belangstelling voor het kloosterleven in Nederland sinds de jaren zestig is gedaald. Er traden af en toe wel nieuwe zusters toe, maar hun getal bleef sterk achter bij het aantal zusters dat overleed. Er zijn vandaag de dag maar weinig vrouwen die hun

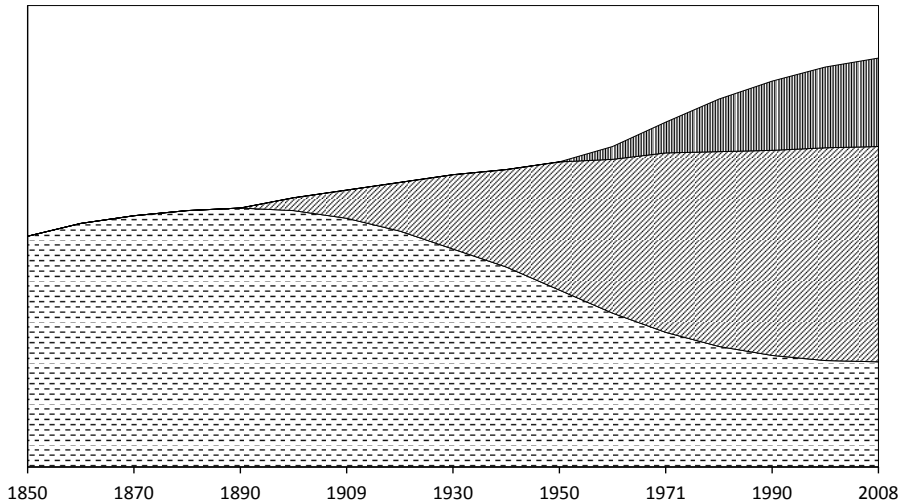
idealen via het kloosterleven willen vormgeven. Terwijl contemplatieve gemeenschappen af en toe nog wel een kandidate verwelkomen, kennen de actieve gemeenschappen slechts heel sporadisch een intrede. Veel congregaties nemen helemaal geen nieuwe kandidaten meer op. De gemiddelde leeftijd van de zusters ligt inmiddels zo hoog dat jonge vrouwen er geen goede bedding voor een vruchtbaar religieus leven aantreffen. Wel zijn veel kloostergemeenschappen op zoek naar een manier om hun spirituele traditie door te geven aan mensen die er belangstelling voor hebben. Daarbij ligt het uitgangspunt niet langer bij de drie geloften van gehoorzaamheid, armoede en zuiverheid, maar bij een wederzijdse belofte van verbondenheid. Die belofte wordt dan gedaan door mensen die op hun eigen plek wonen, buiten het klooster. Ze kunnen zowel gehuwd als ongehuwd zijn maar weten zich geestelijk gevoed door de traditie die in een bepaalde kloosterorde of congregatie is gegroeid.

7 Conclusies

Voordat we tot het trekken van enkele conclusies overgaan, moeten we de vraag stellen waar de zojuist weergegeven indrukken nu eigenlijk voor staan. We zagen zich in de tweede helft van de twintigste eeuw een transformatie afspelen waarbij de klassieke manifestaties van het hogere langzaam maar zeker plaats maken voor andere. Zo veranderen katholieke processies van een ritueel dat vooral een religieus karakter heeft (negentiende eeuw) in een optocht met publieke betekenis (Interbellum) om weer later te veranderen in demonstratie van moraliteit (eind twintigste eeuw). Op analoge wijze draaide het kloosterleven aanvankelijk om een volledige toewijding aan God (jaren vijftig), terwijl later de sociale betrekkingen (jaren zeventig) en nog weer later de eerbied voor het leven voorop stonden (jaren negentig). De vraag is welke betekenis we aan deze veranderingen mogen toekennen.

Daartoe grijpen we terug op een gedachte die in eerdere hoofdstukken is verwoord. Namelijk dat we de ontwikkeling van het geestelijk leven in Nederland als een proces van sedimentatie moeten zien. Het voordeel van deze aan de geologie ontleende beeldspraak is dat het oude en het nieuwe elkaar niet uitsluiten. Dat vormt een interessant verschil met het populaire begrip van 'innovatie'. Processen van innovatie houden veelal in dat het oude door iets nieuws *vervangen* wordt, terwijl sedimentatie inhoudt dat het nieuwe aan het oude wordt *toegevoegd*. Daarbij kunnen we onderscheid maken tussen enerzijds het historische proces waarbij zich vanaf een bepaald tijdstip nieuwe lagen ontwikkelen, en anderzijds de gestapelde structuur zoals die er aan het einde van dat proces uitziet. Bij een dwarsdoorsnede van die structuur is te zien hoe de verschillende lagen op elkaar rusten en hoe elke meer recente laag door een oudere gedragen wordt. Maar bekijkt men diezelfde structuur van bovenaf dan lijkt zich iets heel anders voor te doen. Dan ziet men namelijk een opeenvolging waarbij de oude laag vanaf een zeker ogenblik aan het oog onttrokken wordt

FIGUUR 5.1 Schematische weergave van het geestelijk landschap in Nederland 1850-2010



De onderste sedimentatielaag verwijst naar een sacrale vormen van het hogere, terwijl de middelste laag voor een sociale en de bovenste laag naar een vitale vorm staat.

omdat ze door een meer recente laag wordt overdekt. Passen we deze gedachtegang nu toe op de eerder besproken gestalten van het hogere dan komen we bij het bovenstaande schema uit.

In figuur 5.1 zien we drie lagen die op een verschillend tijdstip zijn ontstaan maar die elk tot op heden voortduren. De oudste laag staat voor de klassieke situatie, waarbij het hogere een religieuze vorm aanneemt. Daarbij verwijst het hogere naar God, zijn kerken de plaats waar men in contact komt met het hogere en vormt theologie de taal waarin wij ons over het hogere uitspreken. Deze situatie blijft tot ver in de negentiende eeuw van kracht en speelt in het politieke leven een voorname rol.

Rond de eeuwwisseling komt echter een nieuwe gestalte van het hogere tot ontwikkeling. Of beter gezegd: de al langer bestaande waarden en woorden van het socialisme krijgen vanaf die tijd voor steeds meer Nederlanders geloofwaardigheid. Die vatten het hogere niet langer in religieuze maar in maatschappelijke termen op, ze gaan niet naar de kerk maar voeren politieke strijd en beroepen zich daarbij niet op theologische maar op sociologische inzichten. Deze manier van denken en waarderen heeft zich in de loop van de twintigste eeuw wijd verbreid, en wel zozeer dat momenteel het merendeel van de Nederlanders in 'sociale' termen over het eigen leven denkt. Waar zich problemen aandienen zoeken wij meteen naar 'maatschappelijke' oorzaken. We richten ons bij voorkeur tot 'staat', 'overheid' of 'politiek' bij

het zoeken naar een oplossing. Tevens neemt de geloofwaardigheid van religieuze of theologische interpretaties af. Momenteel wordt de klassieke gestalte van het hogere door een meerderheid van de bevolking niet meer relevant geacht.

Dat betekent echter niet dat er nu uitsluitend in sociale termen over het hogere gesproken wordt. Vanaf de jaren zeventig ontstaat namelijk een derde laag, waarbij de menselijke toewijding zich niet tot God maar evenmin tot de samenleving uitstrekt. Hoewel er een duidelijke behoefte aan spiritualiteit bestaat, wordt die niet langer in politieke organisaties, laat staan in kerken gezocht. Men zoekt haar vooral in persoonlijke ervaringen en in het gevoelsleven. De taal waarin men deze ervaringen verwoordt is eerder aan de psychologie of biologie dan aan de sociologie ontleend. Langs deze lijnen zullen we de evolutie van het geestelijke leven in ons land opvatten. We beschrijven daarmee een landschap waarin ruimte is voor diverse stromingen, die weliswaar in verschillende fasen zijn ontstaan maar elkaar niet automatisch uitsluiten. Het biedt een theoretisch kader waarmee we de voornaamste empirische bevindingen uit dit hoofdstuk van betekenis kunnen voorzien. Waar komen die bevindingen op neer?

Onze eerste conclusie is dat zich inderdaad een vorm van secularisatie in Nederland heeft voorgedaan. Terwijl het aandeel 'onkerkelijken' omstreeks 1900 niet meer dan 2 procent bedroeg, maken zij momenteel 42 procent van alle Nederlanders uit. Baseert men zich niet op de cijfers van het CBS maar op die van het SCP dan komen we zelfs op twee derde van de gehele bevolking uit (66 procent). Deze conclusie moet echter genuanceerd worden. Zo valt op dat de secularisatie vooral ten koste van de Nederlandse Hervormde Kerk ging. Zij zag haar aanhang binnen een eeuw van 49 procent tot 9 procent afnemen. Bij andere stromingen zoals katholieken, gereformeerden en 'overigen' trad dit proces veel minder sterk op. Bovendien kunnen we de secularisatie niet als een lineaire ontwikkeling opvatten. Zij kwam reeds in de eerste decennia van de twintigste eeuw op gang en maakte vervolgens vanaf de jaren zestig een versnelling door. Tegen het einde van de eeuw trad weer een vertraging op, met als gevolg dat het percentage onkerkelijken de laatste decennia een verlaagd maar stabiel niveau laat zien. Ten slotte moeten we onderscheid maken tussen de vraag met welk kerkgenootschap iemand zich verbonden acht, en zijn of haar religieuze belangstelling. Het lidmaatschap van kerken nam in de tweede helft van de twintigste eeuw onmiskenbaar af maar dat geldt veel minder voor religieuze belangstelling. In elk geval zegt een op de twee Nederlanders dat hij of zij ooit het bestaan van God of een hogere macht ervaren heeft. Dit lijkt in strijd met de klassieke secularisatietheorie, die stelt dat de ontwikkeling van de moderne samenleving vroeg of laat een einde aan elke vorm van religie maakt. Indien men al aan de idee van secularisatie wil vasthouden, dan alleen in een gematigde vorm, waarbij de drie genoemde nuances hun plaats krijgen.

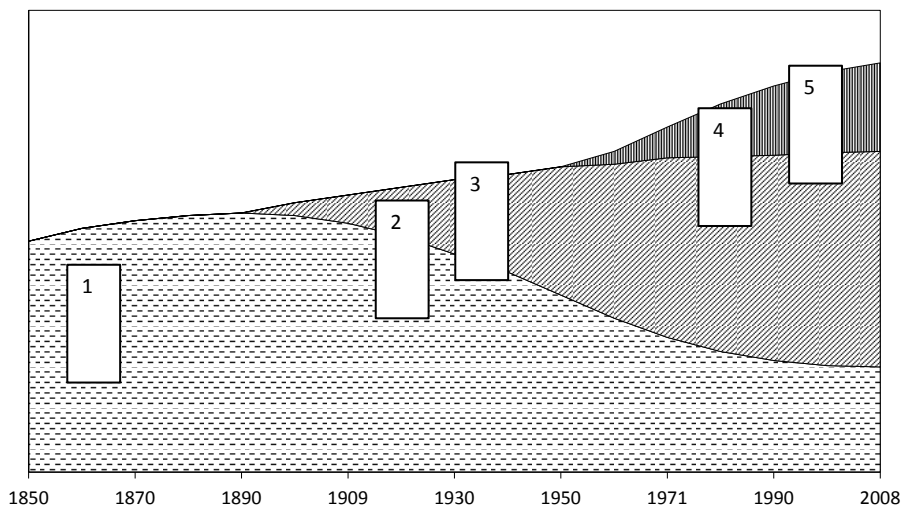
Men kan ook een andere these verdedigen, namelijk dat religie als gestalte van het hogere niet verdwijnt maar een proces van differentiatie ondergaat. Daarmee zijn we bij een tweede conclusie die zich uit onze bevindingen laat afleiden. In de loop van de twintigste eeuw nam de religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit in Nederland enorm toe. Die ontwikkeling deed zich om te beginnen voor binnen het christendom zelf. Zo breidde het aantal kerkgenootschappen zich verder uit – vooral aan protestantse kant – en verheugen bepaalde stromingen die vroeger marginaal waren zich in een groeiende belangstelling. Verder nam de aanhang van niet-christelijke tradities toe. Dat geldt uiteraard voor de islam maar daarnaast ook voor een breed palet aan uit Azië afkomstige religieuze tradities. Bovendien kent Nederland steeds meer burgers die vanuit een traditioneel perspectief onkerkelijk en ongelovig zijn, maar wel belangstelling hebben voor allerlei vormen van spiritualiteit. Ze zoeken hun heil bij uiteenlopende vormen van new age en hebben er vaak weinig moeite mee dat tradities door elkaar lopen. Ten slotte is er een fors deel van de bevolking dat zich op politiek en maatschappelijk gebied voor het hogere inzet. Hoewel deze mensen meestal weinig op hebben met alles wat naar spiritualiteit of religie zweemt, getuigen ze wel van een zekere belangstelling voor het hogere. Ze proberen hun buren bij te staan, ze komen voor de mensenrechten op of geloven in de waarde van natuurbehoud. In hoofdstuk 4 bleek zelfs dat Nederland wat dit betreft een bijzondere plaats inneemt, doordat de toewijding aan hogere beginselen hier een hoge mate van diversiteit bereikt. Deze toegenomen variatie is goed te verenigen met de manier waarop we in figuur 5.1 de ontwikkeling van het geestelijk leven aanduiden. Een dergelijk proces van sedimentatie houdt immers in dat het aantal lagen in de loop van de geschiedenis groter wordt, waarbij nieuwe vormen van menging en interactie kunnen optreden.

Overigens zou dat proces ook enig licht op onze derde conclusie kunnen werpen. We zagen immers dat de klassieke gestalte van het hogere steeds moeilijker te herkennen is. Men kan inderdaad zeggen dat Nederland een vorm van secularisatie kent en wel in die zin dat de christelijke kerken hun aanhang zagen verminderen, dat ze nu minder publiek gezag hebben dan in de eerste helft van de twintigste eeuw, dat er sterk uiteenlopende opvattingen bestaan en dat de gelovigen meer dan ooit hun eigen weg zoeken. Maar dat zijn vooral negatieve omschrijvingen die de nadruk leggen op alles wat verdwenen is of minder werd. In dezelfde periode kwamen er nieuwe vormen en gedachten op. We hebben vastgesteld dat de kerken oog kregen voor maatschappelijk engagement en dat veel gelovigen op politiek gebied actief werden. We zagen hoe de kloosterzusters hun repertoire aan ervaringen en gebedsvormen uitbreidden. Zij gingen meer waarde hechten aan persoonlijke betrekkingen en lichamelijke ervaringen. Anders gezegd: er deed zich dan misschien wel een proces van secularisatie voor maar tegelijkertijd traden er processen van socialisatie en zelfs van vitalisatie op. Het maakt – binnen de logica van bovenstaande figuur

– dus nogal uit welke betekenis aan de al bestaande laag wordt toegevoegd. Wordt het denken in ‘sociale’ termen steeds invloedrijker, dan heeft dat vroeg of laat gevolgen voor de manier waarop de christelijke kerken zichzelf verstaan. Daarbij kan de nadruk op hun ‘maatschappelijke’ taak zo sterk worden dat de sacrale dimensie zich aan het oog onttrekt. De consequentie is dat het theologisch spreken onverstaaenbaar wordt omdat de sociologen het hoogste woord voeren. Dat hoeft niet te betekenen dat het hogere verdwenen is, het betekent veeleer dat het een ‘sociale’ in plaats van een ‘sacrale’ kleur aanneemt. Dat zou wel eens de belangrijkste verandering van het geestelijk leven na de Tweede Wereldoorlog kunnen uitmaken. En onze hypothese is dat we momenteel een vergelijkbare metamorfose meemaken, waarbij het echter om vitalisatie in plaats van socialisatie gaat.

Nu mag men uit onze beeldspraak van de sedimentatie niet afleiden dat het om discrete ‘stadia’ of ondoordringbare ‘gesteenten’ zou gaan. We kunnen wel een onderscheid tussen oude en meer recente betekenislagen aanbrengen maar in werkelijkheid lopen deze zaken veelal door elkaar. Daarom moeten we er bij de analyse van empirische verschijnselen van uitgaan dat zij een heterogene mix vormen. Er doet zich in het geestelijk leven nauwelijks iets voor wat 100 procent tot de sacrale, de sociale of de vitale sfeer behoort. In dat verband kan een vierde conclusie geformuleerd worden. Ze houdt in dat de voornaamste bestanddelen van de evolutie die het geestelijk leven in Nederland de afgelopen eeuw heeft doorgemaakt, in het publieke optreden van de gelovigen terugkeren. Ter illustratie van deze stelling roepen we nogmaals het beeld van de sedimentatie op om aan te geven welke positie de onderzochte manifestaties binnen dit landschap innemen (figuur 5.2). We zagen in het voorgaande dat de katholieke processies in de negentiende eeuw (blok 1 in de figuur) vooral devotioneel van aard waren. In elk geval stond voor de deelnemers zelf het sacrale element voorop. Hoewel deze processies door andere Nederlanders als een ‘politieke’ manifestatie werden opgevat, lijkt dat in de periode voor 1870 minder adequaat. In de eerste helft van de twintigste eeuw gaat dat evenwel veranderen. Bij de diocesane katholiekendagen (blok 2) speelden zeker twee elementen mee. Ze getuigden enerzijds van het geloof, maar ze hadden anderzijds ook een uitgesproken politieke betekenis. Ze waren tevens een manifestatie van ‘Roomse macht’ en gaven uiting aan maatschappelijk engagement. De deelnemers konden op die manier aan het openbare leven deelnemen en een politiek bewustzijn ontwikkelen. Dat dubbele karakter gaat ook voor de 1-meivieringen van de socialisten op (blok 3), zij het dat deze een ander accent legden. Zij stelden het element van politieke strijd centraal en zetten sterk op sociale waarden in. Toch speelde er ook bij hen een zekere heilsverwachting mee, zoals het zingen van de Internationale illustreert. Bij het verzet tegen kernbewapening begin jaren tachtig (blok 4) dienen zich nieuwe betekenissen aan. Hoewel er kerkelijke organisaties meededen, ontbrak het soort devotie dat voor de Tweede Wereldoorlog gangbaar was. Het engagement nam vooral een sociaal-

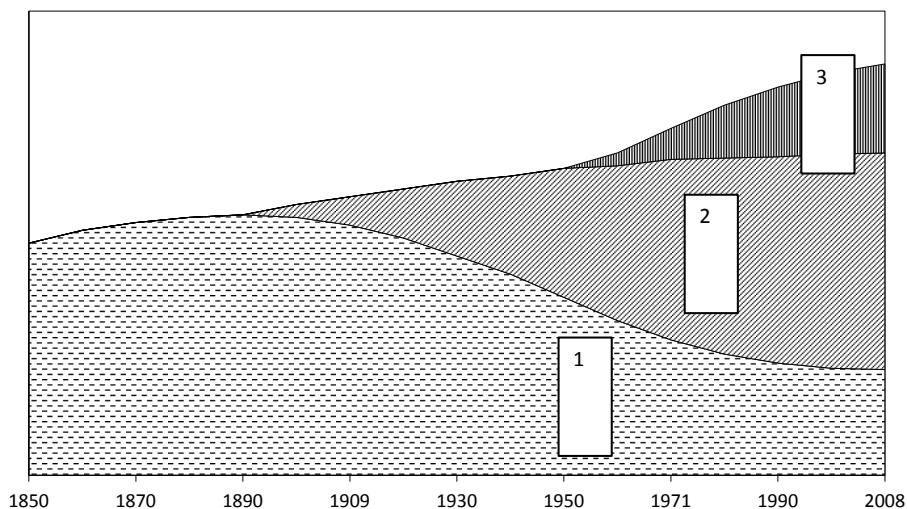
FIGUUR 5.2 Evolutie van het geestelijk leven in Nederland en de plaats van publieke manifestaties daarin



politieke vorm aan. Wel speelden er nieuwe dimensies mee die met vragen van leven of dood en eraan gerelateerde morele zorgen van doen hadden. Dat laatste kwam nog duidelijker naar voren bij de stille tochten waarmee burgers zich aan het einde van de eeuw tegen zinloos geweld keerden (blok 5). Het politieke element is hier op de achtergrond geraakt; de aandacht gaat vooral naar menselijke empathie uit. Deze voorstelling van zaken reikt verder dan het gratuite idee dat openbare manifestaties het stempel van de tijdgeest meedragen. Wat we beweren is dat de bouwstenen van deze manifestaties aan verschillende historische lagen zijn ontleend en dat we de manifestatie zelf als een unieke combinatie van meerdere geschiedenissen moeten opvatten.

Dat geldt even goed voor de manier waarop het hogere zich manifesteert in de meer persoonlijke ervaringen. Onze vijfde conclusie heeft dan ook betrekking op het kloosterleven. Daarbij valt op dat wijziging van het geestelijk klimaat pas met een zekere vertraging merkbaar wordt. Doordat het klooster lange tijd een sacrale (dat wil zeggen: afgescheiden) ruimte vormde, drongen nieuwe zienswijzen er pas na een tijdje door. We illustreren dat op dezelfde manier als bij de optochten. Zoals figuur 5.3 laat zien, werd het bestaan van de kloosterzusters tot ver in de jaren vijftig door het sacrale element gedomineerd (blok 1). Hun leven stond in het teken van een volledige toewijding aan God, veelvuldig bidden en lichamelijke tucht. Dat zou pas onder invloed van het Tweede Vaticaans Concilie veranderen. In de loop van de jaren zestig en zeventig dringt het maatschappelijk engagement ook tot het klooster door (blok 2). De zusters zetten zich nadrukkelijk voor achtergestelde groepen in en

FIGUUR 5.3 Evolutie van geestelijk leven in Nederland en de plaats van persoonlijke ervaringen daarin



sommigen gaan letterlijk midden in de maatschappij wonen. Ze brengen meer waardering voor de persoonlijke omgang met hun medezusters op. Vanaf de jaren tachtig lijken ze helemaal 'bij de tijd' te zijn, in die zin dat ze een nieuwe houding tegenover het lichamelijke en de natuur ontwikkelen (blok 3). Ze verdiepen zich in oosterse tradities en leggen zich op meditatie toe. Ze benadrukken de waarde van eerbied en aandacht voor het leven in meer algemene zin. Hoewel ze natuurlijk maar een kleine minderheid van de Nederlandse bevolking vormen, zijn hun ervaringen voor ons relevant. Ze zijn – anders dan de meeste Nederlanders – goed in staat om uit te leggen hoezeer hun geestelijk leven de afgelopen decennia veranderd is. Wat ons betreft ondersteunen hun woorden dat het hogere in Nederland niet zozeer verdwenen of verminderd is maar dat het zich op onverwachte plaatsen of ogenblikken en vooral: in een onverwachte gedaante manifesteert.

6

Een plek voor onze idealen

Ontwikkelingssamenwerking als haven en bouwplaats voor geestelijk engagement

WIEGER BAKKER

Over ontwikkelingshulp wordt de laatste jaren fors gedebatteerd. Er zijn vraagtekens geplaatst bij de effectiviteit en de professionaliteit van de hulp. Het gaat met name om de vraag welke effecten deze hulp ‘daar’ in het Zuiden heeft. Is er inderdaad sprake van ontwikkeling? Worden beleidsdoelen, zoals de befaamde *millennium goals*, wel voldoende waargemaakt? Het debat raakt eveneens de beleidsinstrumenten die we moeten inzetten, zoals *budget support*, *institution and capacity building* of *poverty reduction strategies*, om er maar een paar te noemen. Langs die lijnen neemt men het Nederlandse ontwikkelingsbeleid de maat. Helpt onze hulp eigenlijk? Zien wij de armoede verminderen? Komt er economische groei tot stand? En in hoeverre dragen ‘onze’ interventies daartoe bij? Hoewel de maatschappelijke en politieke steun voor ontwikkelingssamenwerking decennia lang bijzonder groot bleven, is de kritiek inmiddels aanzienlijk. Men stelt vast dat de economische groei in veel van de armste landen ondanks financiële steun niet of nauwelijks is toegenomen. En waar zich wel groei voordoet, is het moeilijk te bewijzen dat die toe te schrijven is aan de hulp. Overigens zijn het niet alleen de nationale en internationale donoren (regeringen, de Wereldbank, et cetera) die het moeten ontgelden, maar evengoed particuliere hulporganisaties en kleinschalige privé-initiatieven op lokale schaal.

Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) tot een diepgaande analyse van de problematiek besloot. Begin 2010 werd onder de titel *Minder pretentie, meer ambitie* een rapport gepubliceerd waarin nogal wat heilige huisjes tegen de grond gingen. Hoewel de auteurs erkennen dat sociale hulp vanuit een humanitair oogpunt belangrijk is, benadrukken ze dat de gangbare hulp niet automatisch leidt tot structurele veranderingen die groei of ontwikkeling bevorderen, of de zelfredzaamheid van landen of volkeren versterken. Op basis van een groot aantal evaluaties komen ze tot de conclusie dat de bestaande ontwikkelingshulp vele successen en vele mislukkingen laat zien. Ze

pleiten dan ook voor een bijstelling van het beleid, en wel in twee opzichten. Ten eerste zou men scherper moeten kijken naar de vraag of het beleid daadwerkelijk een bijdrage levert aan de ontwikkeling van een bepaald land. Dat vereist concentratie op terreinen waar Nederland sterk in is, respectievelijk sterk in wil zijn. Daarbij kan men denken aan zaken als landbouw, water, rechtsstaat, het bestrijden van aids of het versterken van de *civil society*. In dat licht is meer focus op een beperkt aantal landen wenselijk. Ten tweede moet ontwikkelingshulp een verbreding ondergaan, in de zin dat er meer rekening moet worden gehouden met zaken als stabiliteit, veiligheid, klimaatverandering en migratie.¹

De waarde van deze analyse door de WRR staat buiten kijf. Ik heb er op een andere plaats positieve woorden aan gewijd.² Dat neemt niet weg dat deze zienswijze wat eenzijdig is. Eén facet komt onvoldoende tot zijn recht: het rapport gaat niet in op de vraag wat ontwikkelingshulp voor onszelf zou kunnen betekenen, als samenleving of als individu. En dan niet zozeer in termen van ons eventuele economische belang, van onze positie op het geopolitieke speelveld, van nationale veiligheid of van ons belang bij de productie van een schoon milieu of andere publieke goederen. Het gaat om de betekenis van ontwikkelingshulp in sociaal-culturele termen. Wat zegt onze inzet voor de derde wereld over ons zelfbeeld? Welke waarden of idealen komen er in het geven van ontwikkelingshulp tot uitdrukking? In hoeverre draagt dit soort hulp bij aan sociaal engagement of zingeving in Nederland? Als er al zo lang en zo breed zoveel mensen zijn die zich voor hun medemensen in ontwikkelingslanden willen inzetten, wat is dan de persoonlijke en maatschappelijke betekenis daarvan? Als er zoveel plekken zijn waar mensen zich verenigen, hetzij duurzaam rond een lokaal project, hetzij tijdelijk naar aanleiding van een ramp, wat zegt dat dan over het soort gemeenschap dat zij (willen) vormen? Precies op dit punt raakt de ontwikkelingshulp aan vragen rond het hogere. In elk geval is duidelijk dat de werkdefinitie die in dit onderzoek wordt gehanteerd, óók op hulp aan de derde wereld van toepassing is. Als er ooit sprake is van een verbondenheid met een groter geheel die aanzet tot onbaatzuchtig handelen, dan geldt dat wel voor mensen die zich als professional, als vrijwilliger of als donateur voor de derde wereld inzetten.

Er moet dus een scherp onderscheid worden gemaakt tussen twee vraagstukken. Men kan (en moet!) de vraag stellen welke effecten de door ons geboden hulp elders op de wereld heeft. Als die effecten tegenvallen, zullen sommigen de conclusie trekken dat we die hulp dan maar beter kunnen afschaffen, terwijl anderen volhouden dat we die hulp beter moeten inrichten. Als ontwikkelingsorganisaties inefficiënt met publieke middelen en met de gelden van donateurs omgaan, dan mogen en moeten ze daar kritisch op aangesproken worden. Maar men kan (en mag!) ook de vraag stellen welke betekenis de geboden hulp voor onszelf heeft. Dat is vanzelfsprekend maar één facet bij ontwikkelingshulp, maar wel een facet dat stelselmatig wordt onderbelicht. Het is deze tweede vraag die ik in dit korte hoofdstuk wil be-

antwoorden. Daarbij zie ik de ontwikkelingshulp als een van de manieren waarop in Nederland het hogere tot uiting komt.

Hoewel we in dezen op een lange geschiedenis kunnen terugkijken, volgt daaruit niet dat alles bij het oude is gebleven. De wijze waarop wij geestelijke idealen willen waarmaken, heeft in de loop der jaren een aantal veranderingen ondergaan. Ze heeft zich ten dele los gemaakt van het kerkelijke of gelovige engagement dat in de eerste helft van de twintigste eeuw toonaangevend was. Niettemin is ontwikkelingshulp voor veel Nederlanders nog altijd een manier om te getuigen van een ideaal en afstand te nemen van het eigen belang dat ons alledaagse handelen zo vaak corrumpeert. In die zin kan men haar ook als een vrijhaven voor en een bouwplaats van geestelijk engagement opvatten.

Dit thema zal hieronder als volgt verkend worden. Ik stel eerst de vraag waar en op welke wijze het geestelijk engagement in de Nederlandse ontwikkelingshulp zichtbaar wordt (paragraaf 1). Vervolgens beschrijf ik hoe dat engagement op institutioneel niveau wordt ondersteund, waarbij zowel de overheid als particuliere organisaties een rol spelen (paragraaf 2). Dan volgt een historisch intermezzo waaruit blijkt dat de huidige verschijningsvormen weliswaar van recente datum zijn maar dat ze op een lange traditie voortbouwen (paragraaf 3). Ten slotte stel ik de vraag of we het ons kunnen permitteren om ontwikkelingssamenwerking op te offeren als plek waar geestelijk engagement gestalte krijgt (paragraaf 4).

1 Bouwen aan de goede wereld

Nederlanders leveren graag hun bijdrage aan een betere wereld. Ondanks zorgen over individualisme, verharding van de samenleving en afnemend maatschappelijk engagement, is de directe betrokkenheid van Nederlandse burgers bij ontwikkelingssamenwerking de laatste jaren sterk gegroeid. Ze lijkt zelfs nog nooit zo groot te zijn geweest als op dit moment. Sara Kinsbergen, onderzoekster bij het Centre for International Development Issues Nijmegen (CIDIN), schat dat er in 2006 meer dan zesduizend georganiseerde kleinschalige particuliere initiatieven in ons land waren. Voor 2009 zouden dat er reeds tien- tot vijftienduizend zijn. Verder blijkt dat de Nederlandse huishoudens in 2007 gezamenlijk 300 miljoen euro doneerden aan ontwikkelingssamenwerking. Bovendien stelde 1,4 procent van de Nederlanders tijd ter beschikking, wat betekent dat ruim 231.000 mensen zich dat jaar actief voor ontwikkelingssamenwerking hebben ingezet. Ten slotte is het zo dat de Nederlandse bevolking meer vertrouwen in kleinschalige particuliere initiatieven stelt dan in grote organisaties, regeringen of internationale instellingen.³

Nu spelen er bij ontwikkelingshulp van oudsher meerdere motieven mee. Ze zijn niet altijd even duidelijk. Toen de Amerikaanse president Truman in 1949 het beroemde *Point Four* van zijn inaugurele rede formuleerde, waarbij de economische

voortgang van onderontwikkelde landen tot prioriteit verheven werd, stonden politiek-strategische motieven in het kader van de Koude Oorlog niet op de laatste plaats. Ook in het ontwikkelingsbeleid van Nederland laten zich meerdere motieven aanwijzen, zoals economisch gewin, politieke invloed, nationale veiligheid of het bevorderen van stabiliteit op plaatsen in de wereld waar wij handelsbelangen hebben, ook al was het tot voor kort *not done* om daar heel open over te zijn.⁴ Behalve deze motieven, door de WRR samengevat onder de noemer *eigenbelang*, zijn er ook *motieven van morele aard*. Daarbij gaat het om waarden of idealen die veelal hun oorsprong kennen ‘in levensbeschouwelijke posities – of die nu religieus zijn (naastenliefde) of seculier (solidariteit, fatsoen)’.⁵ Deze twee soorten zijn niet op een zelfde manier verdeeld. Terwijl bij de ontwikkelingshulp van land tot land de eigen belangen ontegenzeggelijk een grote rol spelen, kennen burgers die zich individueel of in groepsverband voor deze hulp inzetten vrijwel uitsluitend beweegredenen van morele aard. Zij willen in de eerste plaats bijdragen aan een betere, rechtvaardiger wereld, ofwel door zelf actief te handelen ofwel door als donateur een relatie aan te gaan met familieleden en bekenden die handelend optreden.

De afgelopen jaren is deze belangstelling voor ontwikkelingssamenwerking sterk gegroeid, niet alleen in termen van aantallen initiatieven en betrokken burgers, maar ook in termen van soorten initiatieven. Er tekent zich een grote variëteit aan activiteiten af. Daarbij vallen de volgende zaken op:

- Vaak gaat het om initiatieven die vanuit een bestaand en duurzaam sociaal verband georganiseerd en/of ondersteund worden, zoals gezin, familie, school, bedrijf, buurt, kerk of (sport)vereniging.
- Het kan ook gaan om een tijdelijk sociaal verband waarvan de deelnemers of organisatoren zich voor een beperkte duur committeren aan een ontwikkelingsactiviteit. Het betreft dan bijvoorbeeld een sporttoernooi, festival of ander evenement dat daarnaast aan fondsenwerving doet.
- De ene keer gaat het om projecten die voor een langere tijd geadopteerd worden (een dorp, school of ziekenhuis), de andere keer om activiteiten naar aanleiding van een incident of ramp (tsunami, aardbeving).
- Nu eens gaat het om activiteiten die men zelf ontwikkelt, organiseert en ten uitvoer legt, dan weer om het ondersteunen van werkzaamheden door anderen (waaronder professionele instellingen).
- Soms draagt men bij door het inzamelen van goederen of door geld te werven, soms levert men een bijdrage door persoonlijk bij de realisatie van een project te gaan helpen.

Hoe divers deze initiatieven ook zijn, ze hebben wel iets met elkaar gemeen. Zingeving en de wil om praktisch vorm te geven aan een geestelijk engagement spelen

steeds een voorname rol. Daarbij kan grofweg een onderscheid tussen drie soorten motieven gemaakt worden.

Een eerste motief is dat Nederlanders op die manier individueel of samen met anderen *een concreet 'verschil' kunnen maken voor de levensomstandigheden van herkenbare medemensen*. Dat thema duikt ook regelmatig op in het *mission statement* van de betrokken organisaties. Daarin treffen we regelmatig slogans als 'Een kans voor een kind', 'Help van een straatkind een schoolkind te maken', 'Help gehandicapte kinderen een toekomst op te bouwen' of 'Een goed bed voor iedere patiënt'. Dergelijke slagzinnen roepen ons op om een tastbare bijdrage te leveren aan een betere wereld voor een specifieke groep medemensen. De websites van organisaties als Impulsis, Wilde Ganzen of de Nationale Commissie voor Internationale Samenwerking en Duurzame Ontwikkeling (NCDO) laten daar voorbeelden van zien.⁶

Een tweede motief is dat men deze activiteiten belangrijk vindt voor de *geestelijke vorming van jongeren*. De bedoeling is dat jongeren zich bewust worden van het feit dat ze als Nederlanders in de wereld een bevoorrechte positie innemen en zich verantwoordelijk voelen voor anderen wier levensomstandigheden een stuk minder gunstig zijn. Daarbij gaat het er niet of niet alleen om dat men bepaalde religieuze of humanistische waarden aan de jeugd overdraagt; het gaat erom dat jongeren zich in het kader van ontwikkelingshulp praktisch leren inzetten. Voorbeelden daarvan zijn de schoenendoosacties op basisscholen en de ontwikkelingsreizen of ontwikkelingsprojecten die door veel middelbare scholen worden georganiseerd (zie de website Actie4Kids).

Een derde motief is dat het georganiseerde verband waarvan men zelf deel uitmaakt, in termen van maatschappelijk engagement naar een hoger plan wordt opgetild. Dat gebeurt onder meer wanneer bepaalde bedrijven of instellingen zich verbinden aan goede doelen. Maar het gebeurt ook bij evenementen die zich in dienst stellen van een specifiek ontwikkelingsdoel. Voorbeelden daarvan zijn het fonds Share4More voor medewerkers van de Rabobank, de actie Serious Request van 3FM of het jaarlijkse Festival Mundial in Tilburg.

Voor alle duidelijkheid wijs ik er nog eens op dat dit soort activiteiten heel wat vragen oproepen. De kritiek op deze kleinschalige particuliere initiatieven is niet mals. Zo komen Kinsbergen en Schulpen, die al jaren onderzoek doen naar particuliere initiatieven op het terrein van ontwikkelingshulp, tot de conclusie dat het hierbij vooral gaat om zaken als 'het hart', 'emotie' en 'goede bedoelingen'. Op punten als effectiviteit, rationaliteit en het 'goed doen' scoren dergelijke initiatieven meestal beduidend lager.⁷ Hoe juist deze conclusie wellicht ook is, zij doet weinig af aan het gegeven dat geestelijk engagement van individuele Nederlanders juist in dat soort projecten een uitweg zoekt.

2 Organisatie(s) van de goede wereld

Afgezet tegen de totale hoeveelheid geld die jaarlijks aan ontwikkelingshulp gegeven wordt, gaan er in de wereld van kleinschalige particuliere initiatieven en de particuliere donaties geen al te grote bedragen om. Tegenover het bedrag van plusminus 300 miljoen euro dat de Nederlandse huishoudens jaarlijks doneren, staat een som van circa 4,5 miljard op de rijksbegroting voor ontwikkelingssamenwerking. Kennelijk hebben we het organiseren van een goede wereld aan de nationale overheid gedelegeerd. De uitvoering van die taak komt ten dele tot stand via de ambassades van diezelfde overheid (het bilaterale kanaal). Een ander deel van de uitvoering wordt aan internationale organisaties uitbesteed (het multilaterale kanaal). En ongeveer 10 tot 15 procent van de ontwikkelingssamenwerking krijgt vorm via publiek gefinancierde maatschappelijke organisaties (het zogenoemde civilaterale kanaal). Deze maatschappelijke organisaties verkrijgen die middelen via het Medefinancieringsstelsel van het ministerie van Buitenlandse Zaken. Een en ander betekent dat ongeveer een half miljard euro aan publieke gelden voor ontwikkelingssamenwerking ten goede komt aan ruim 75 grotere, in meerdere of mindere mate geprofessionaliseerde hulporganisaties. Bekende voorbeelden daarvan zijn Oxfam Novib, Cordaid, de Interkerkelijke Organisatie Voor Ontwikkelingssamenwerking (icco), het Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking (Hivos) en Plan Nederland.

De conclusie is dat verreweg het grootste deel van de ontwikkelingsgeldten via ambassades en multilaterale organisaties wordt besteed. In die wereld worstelt men met de complexe en weerbarstige werkelijkheid van ontwikkelingssamenwerking en probeert men, te midden van geopolitieke belangentegenstellingen en onwillige regimes, al zoekend en tastend via *budget support* en het stimuleren van *good governance* bij te dragen aan economische ontwikkeling. Het is een wereld die ver af staat van het zingevend kader waarin mensen hun idealen willen vormgeven, aan betere levensomstandigheden van andere mensen willen bijdragen en gemeenschappen in nood willen helpen. Van die wereld weten burgers maar weinig af. Uit een recent kwalitatief onderzoek in opdracht van het NCDO blijkt dat ontwikkelingssamenwerking vrijwel steeds met de activiteiten van particuliere hulporganisaties vereenzelvigd wordt.⁸ De communicatie van deze organisaties met burgers, dat wil zeggen met hun potentiële donateurs, sluit naadloos aan bij het morele streven naar een betere wereld en de gangbare ideeën over de bijdrage die ontwikkelingssamenwerking daaraan kan leveren. Bij die communicatie worden vaak eenduidige beelden van een overzichtelijke wereld ingezet. We zien die ook in de *mission statements* van grotere ontwikkelingsorganisaties terug. Ter illustratie daarvan noem ik drie voorbeelden:

- 1 'icco's missie is werken aan een wereld waarin mensen in waardigheid en welzijn leven, een wereld zonder armoede en onrecht' (website icco 2010).
- 2 'Een wereld waarin iedereen een zelfstandig bestaan kan opbouwen, dat is

ons ideaal. Daarom steunen we mensen in ontwikkelingslanden die zelf aan hun toekomst werken. Een kwestie van rechtvaardigheid' (website Oxfam Novib 2010).

- 3 'Cordaid gelooft in menselijke waardigheid en respect voor onderlinge verschillen. Daarbij vertrouwen we op de kracht van mensen zelf. Wij geven ze een steuntje in de rug, zodat ze zelf een betere toekomst kunnen realiseren' (website Cordaid 2010).

Verder klinkt in de logo's, in de wervingsacties voor donateurs en in de naamgeving van bijzondere acties een vocabulaire door dat direct verwijst naar de goede wereld en naar de keuze die elk van ons heeft om daar een persoonlijke bijdrage aan te leveren. Denk aan het gebruik van woorden als *fair* of 'eerlijk' waar het om handel gaat (Fair Trade, Fair Wear, Fair Trade Gemeente, Eerlijke Bankwijzer, Fair Climate) of aan 'vrijheid' en 'een stem hebben' waar het om mensenrechten gaat (Freevoice, Kinderstem).

Idealen van een goede wereld klinken zelfs door in de taal waarmee de relaties benoemd worden tussen donorlanden en ontwikkelingslanden of tussen ontwikkelingsorganisaties en hun veelal zuidelijke partners. De vaak technische verhalen rond de verantwoording van bestede gelden of de altijd asymmetrische relatie tussen hulp verstreckende en hulp ontvangende landen, worden *geframed* in welhaast utopische termen. Een term als 'internationale samenwerking' zinspeelt op het streven naar de gelijkwaardigheid van landen en volken. Hetzelfde geldt voor begrippen als *ownership* en *mutual accountability*. Door het belang van 'eigenaarschap' bij de ontwikkelingssamenwerking te benadrukken, verwijst men naar een wereld waarin mensen of partijen zich zelfstandig opstellen. Door te spreken van 'wederzijdse verantwoording' geeft men te kennen dat mensen of partijen gelijkwaardig zijn.

Overigens zijn het niet alleen de particuliere ontwikkelingsorganisaties die in termen van de goede wereld met ons communiceren. Bestuur en politiek doen dat evenzeer, al is het beeld minder eenduidig. Op zijn website zegt het ministerie van Buitenlandse Zaken onder meer het volgende: 'Nederland bouwt mee aan een veilige, stabiele en welvarende wereld. Wij zetten ons in om armoede, onrecht en conflicten te bestrijden en om belangen van Nederlanders in het buitenland te behartigen' (Min Buza 2010).

Bij de politieke partijen is het beeld pas sinds kort gemengd en wordt door sommige partijen naast morele overwegingen, ook het eigenbelang als motief genoemd. In de verkiezingsprogramma's voor de Tweede Kamerverkiezingen van 2010 was dat duidelijk zichtbaar. Bij de ChristenUnie, SP en GroenLinks zien we de morele motieven nog in de meest zuivere vorm. De ChristenUnie schrijft onder meer: 'Vanuit het oogpunt van Bijbelse gerechtigheid hebben we de verantwoordelijkheid om (deze) chronische ongelijkheid te bestrijden en zorg te dragen voor onze naasten.'⁹

Bij de Socialistische Partij lezen we het volgende: 'Belangrijker nog dan ontwikkelingssamenwerking is dat ontwikkelingslanden eerlijke kansen krijgen op de wereldmarkt.'¹⁰ En GroenLinks laat zich als volgt uit: 'Eerlijke globalisering blijft een illusie zolang we met de ene hand afpakken wat we met de andere geven. Rijke landen staan toe dat multinationals hun winsten wegsluizen uit ontwikkelingslanden, zonder er daar belasting over te betalen. Zo lopen arme landen meer inkomsten mis dan zij via ontwikkelingshulp ontvangen. Deze belastingroof moet stoppen, om te beginnen in Nederland.'¹¹

Er zijn politieke partijen waar eigenbelang en morele overwegingen naast elkaar genoemd worden, maar ook daar vallen verwijzingen naar de goede wereld op. Het CDA schrijft bijvoorbeeld het volgende: '[...] internationale samenwerking [is] vandaag de dag niet meer alleen gefundeerd in morele verplichtingen en solidariteit, maar dient het ook een welbegrepen eigenbelang. De rijke landen en de ontwikkelingslanden hebben een gemeenschappelijke en wederzijdse verantwoordelijkheid om de grote mondiale problemen waarmee wij worden geconfronteerd op te lossen.'¹² Bij de PvdA lezen we: 'Samen strijden we voor een rechtvaardige wereld. Samen werken we aan eerlijke ontwikkeling, aan veiligheid voor alle wereldburgers. En samen bevechten we de perverse effecten van een economisch systeem louter gericht op winstmaximalisatie. Elke dag biedt een kans om de rijkdom van de wereld eerlijker te verdelen. Een rechtvaardiger wereld is ook een kwestie van eigenbelang. Een eerlijke verdeling van macht en welvaart op wereldschaal kan matigend werken op migratiestromen, is goed voor onze export en werkt stabiliserend op internationale politieke verhoudingen.'¹³ De vvd profileert zich als volgt: 'De vvd heeft ook internationaal het hart op de goede plaats. Nederland is een welvarend land, dat internationaal zijn verantwoordelijkheid moet nemen. Behalve met onze krijgsmacht en de diplomatieke dienst dragen we met ons ontwikkelingssamenwerkingsbeleid bij aan de veiligheid, zelfstandigheid en zelfredzaamheid van mensen en landen in nood. vvd: Nederland is een welvarend land dat internationaal zijn verantwoordelijkheid moet nemen.'¹⁴

Alleen de pvv neemt een afwijkend standpunt in. Wat haar betreft zouden morele motieven noch eigenbelang een motivatie voor het besteden van publieke gelden aan ontwikkelingssamenwerking moeten vormen. Haar programma is ook het enige dat geen verwijzingen naar 'de goede wereld' kent: 'Wij willen af van de ontwikkelingshulp. Alleen noodhulp blijft bestaan. De pvv kiest niet voor hulp maar voor handel. Handelsbarrières moeten worden afgebroken. Als mensen geld willen geven aan goede doelen dan kunnen ze die beslissing heel goed zelf nemen in plaats dat de overheid dat doet met belastinggeld.'¹⁵

Het zijn vooral de particuliere ontwikkelingsorganisaties die nadrukkelijk, direct en actief aansluiten bij de beelden van een goede wereld zoals we die bij geëngageerde burgers kunnen aantreffen. Daarin zit een soort wederzijdse afhankelijkheid

of in ieder geval een onderlinge verbondenheid. Aan de ene kant zijn die organisaties gedeeltelijk aangewezen op particuliere donateurs: niet alleen waar het om inkomsten maar ook waar het om publieke steun voor hun activiteiten gaat. Voor het behoud van hun eigen legitimiteit is aansluiting bij 'onze' waarden van belang. Aan de andere kant bieden juist deze organisaties 'ons' de mogelijkheid om aan een goede wereld te werken en ons geestelijk engagement te vertalen in praktisch optreden.

Nu brengt de manier waarop de particuliere hulporganisaties het geestelijk engagement van hun donateurs mede vormgeven, wel een zekere kwetsbaarheid voor deze organisaties zelf mee. Wie zo bewust inzet op morele waarden bij het publiek, moet zelf op een zorgvuldige en verantwoorde manier te werk gaan. Wat dat betreft waren er de laatste jaren berichten in de pers die het draagvlak kunnen aantasten. Denk bijvoorbeeld aan bestuurders die zichzelf een (te) hoog salaris lieten toekennen of die de tegenvallende resultaten van hun organisatie in onvoldoende mate naar buiten hebben gebracht. Of denk aan het massale gebruik van mailings om gelden in te zamelen, waarbij men de stijgende irritatie bij het publiek afzet tegen de extra inkomsten die men op deze wijze genereert. Dergelijke zaken verwacht men eerder bij een commerciële instelling dan bij een organisatie die uit idealisme zegt te handelen. Het lijkt er dan op dat zo'n organisatie uit het oog verliest wiens geestelijk engagement men vormgeeft en niet langer beseft wiens idealen men representeert. In elk geval moeten hulporganisaties die op langere termijn de steun van het publiek zoeken, ervoor zorgen dat men ze niet kan beschuldigen van een cynische benadering.

Behalve deze particuliere ontwikkelingsorganisaties zijn er ook politieke partijen die het geestelijk engagement van burgers op het vlak van de ontwikkelings-samenwerking vertegenwoordigen. GroenLinks is daarin het meest expliciet. Dat blijkt onder meer uit het verkiezingsprogramma. Zo wordt in het hoofdstuk over de positie van Nederland in de wereld een duidelijke relatie met het kosmopolitisch ideaal van de partij gelegd: 'Het wemelt in ons land van de praktische idealisten. Zij wachten niet op de politiek om de klimaatcrisis of de kredietcrisis aan te pakken, maar komen zelf in actie. Ze bedenken groene innovaties of importeren eerlijke producten uit Afrika. Ze twitteren hun steun voor Iraanse democraten en helpen Chinese internetters de censuur te omzeilen. Ze switchen naar een duurzame bank. Deze wereldburgers verdienen een regering die hen aanmoedigt, niet afremt. Den Haag moet de oogkleppen inruilen voor de brede blik naar buiten.'¹⁶

Ten slotte worden er buiten de sfeer van politieke partijen en particuliere organisaties ook wel pogingen gedaan om het geestelijk engagement van burgers vorm te geven, dan wel om te zetten in praktisch handelen. Een voorbeeld daarvan was de inmiddels al weer ter ziele gegane omroep Llink, die initiatieven nam om een maatschappelijke stroming of beweging als het 'praktisch idealisme' te bevorderen.¹⁷

3 Evolutie van de idealen

Het geestelijk streven om bij te dragen aan een betere wereld is bepaald niet nieuw. Zowel de idealen als het handelen bouwen voort op een lange traditie; de opdracht om het verschil tussen de slechte en de goede wereld te overbruggen werd door vele generaties gevoeld. Daarbij was telkens een drietal elementen in het geding: a) een beeld van de onvolmaakte wereld dat bij het heden hoort, b) een beeld van de utopische wereld dat bij de toekomst hoort en c) een beeld van het handelen waardoor we die utopische wereld dichterbij de werkelijkheid brengen. Wat dat betreft doen zich op het gebied van de ontwikkelingssamenwerking volgens verschillende historici eerder continuïteiten dan grote breuken voor.¹⁸ Deze continuïteit houdt mogelijk verband met datgene wat de historicus Jonathan Israel als kenmerkend voor de Nederlandse Verlichting aan het eind van de achttiende eeuw beschouwt, namelijk het besef dat economisch verval en moreel verval met elkaar samenhangen. Men dacht destijds dat de mens 'zedelijk vervolmaakbaar [was] op voorwaarde dat de rede, gesteund door een tolerant en niet-dogmatisch godsgeloof, systematisch op gedrag werd toegepast'.¹⁹ Dat besef zou de daarop volgende eeuwen in wisselende gedaanten opduiken. Hierbij speelden drie wereldbeelden mee die telkens een eigen idee van de slechte wereld, de goede wereld en het morele handelen meebrachten. Overigens betekent de opkomst van een nieuw wereldbeeld niet dat het oude helemaal verdwijnt. Er blijven meerdere wereldbeelden naast elkaar bestaan, al wordt het zwaartepunt met het verstrijken van de geschiedenis verplaatst. Bijgevolg zou men vanaf het einde van de negentiende eeuw een ontwikkeling in drie fasen kunnen schetsen.

In de eerste fase wordt de slechte wereld als een *onbeschaafde* en *ongelovige* wereld opgevat. De daarmee corresponderende utopie verwijst naar een wereld die geheel en al gekerstend is, waar men zich op een verantwoorde manier gedraagt, waar men zich voor zedelijkheid, beschaving en ontwikkeling inzet en waar het eigen zielenheil geborgd is. Missie en zending zijn de manier waarop men aan de komst van deze wereld kan bijdragen, waarbij gezondheidszorg en onderwijs van oudsher een voorname rol spelen. Het geestelijk engagement krijgt vorm door zelf als missionaris of zendeling buiten Europa aan de slag te gaan. Maar het krijgt evengoed vorm door een achterban die financieel of anderszins steun verleent aan zendingen of missionarissen én aan de organisaties waarin deze werken.

Dit wereldbeeld moet in de loop van de twintigste eeuw plaatsmaken voor een waarbij het vooral om sociale rechten gaat. De slechte wereld wordt nu gekenmerkt door het feit dat mensen lijden aan *bestaansonzekerheid*, *onderdrukking* en *onrechtvaardige verhoudingen*. Bijgevolg verwijst de goede wereld naar een bestaan waarin sociale zekerheid voorhanden is, waar mensenrechten gewaarborgd zijn en waar achtergestelde groepen aan hun emancipatie kunnen werken. Het geestelijk enga-

gement neemt nu de vorm aan van mensen die voor minderbedeelden opkomen, die solidair zijn met de armen en die zich voor het welzijn van hun medemensen verantwoordelijk voelen. Daaruit komen tegen het einde van de jaren vijftig van de vorige eeuw ook nieuwe maatschappelijke initiatieven voort. Een voorbeeld daarvan is Novib, een organisatie voor ontwikkelingshulp die bij de toenmalige uitbouw van de verzorgingsstaat in Nederland wilde aansluiten. Het is niet voor niets dat ze in eerste instantie de Nederlandse Organisatie Voor Internationale Bijstand werd genoemd. Even later komt het geestelijk engagement eveneens tot uiting in actiegroepen die steun bieden aan emancipatie- of verzetsbewegingen. Dat uit zich in het deelnemen aan boycotacties of betogingen die op een *regime change* in derdewereldlanden inzetten. Vaak gaat dat hand in hand met verzet tegen onrechtvaardigheden in de eigen maatschappij en tegen overheden die zich blijken hun steun aan kolonialisme of wapenindustrie onvoldoende voor een goede wereld inspannen.

Ten slotte zien we de afgelopen decennia een wereldbeeld opkomen waarin een gebrek aan eerlijkheid en gelijkwaardigheid centraal staat. Dit keer wordt de slechte wereld gekenmerkt door het feit dat rijke en ontwikkelde landen hun *bevoorrechte positie* handhaven en dat dit ten koste van de arme landen gaat. Tegelijkertijd hebben die arme landen nog een extra probleem, omdat alle rijkdom daar terecht komt bij een *geprivilegieerde bovenlaag* die het grootste deel van de bevolking een fatsoenlijk bestaan zonder honger, ziekte of armoede ontzegt. Een goede wereld zou inhouden dat mensen zichzelf kunnen ontwikkelen en eigen keuzen kunnen maken over hun toekomst. Geestelijk engagement neemt dan de vorm aan van initiatieven die aan de ontwikkeling van specifieke groepen of personen kunnen bijdragen.

Als we nu op deze manier met zevenmijslaarzen door de afgelopen eeuw lopen, dan zien we dat er telkens een ambigue en soms spanningsvolle verhouding bestaat tussen enerzijds de zojuist genoemde motieven ten bate van een goede wereld en anderzijds de motieven die meestal onder eigenbelang worden gerangschikt. Deze ambiguïteit, die zich ook manifesteert in het huidige debat over morele motieven en eigenbelang bij ontwikkelingssamenwerking, lijkt een constante in de geschiedenis te zijn. Ter illustratie daarvan loop ik de drie genoemde fasen nogmaals na. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw ging het streven naar koloniaal gewin, de toenemende interesse in 'tropisch Nederland' vanuit de burgerij, het ontstaan van een Europese bourgeoisie in de koloniën en de groei van zending en missie, hand in hand met een groeiende aandacht voor maatschappelijke tegenstellingen in die koloniën en met een streven daar beschaving te brengen. Uiteindelijk leidde dit tot de zogenoemde 'ethische politiek'. Als Eduard Douwes Dekker met zijn *Max Havelaar* uit 1860 er niet aan bijgedragen heeft, dan hebben de daarop volgende aanklachten tegen de koloniale praktijken in Indië dat wel gedaan. Een voorbeeld is het zeer invloedrijke artikel 'Een Eereschuld' door Conrad Theodor van Deventer, in 1899 gepubliceerd in *De Gids*. In zijn overzicht van de Nederlandse ontwikkelingssamen-

werking beschouwt historicus J. de Jong de 'ethische zendingsdrang met zijn nadruk op economische achterstand en met zijn overtuiging dat Nederland bij uitstek de taak had landen "met mindere welvaart" te steunen' als een belangrijk aspect van onze nationale identiteit.²⁰

Die identiteit zou naar het oordeel van De Jong opnieuw te herkennen zijn bij de *take off* van de moderne ontwikkelingshulp aan het einde van de jaren veertig. Ook toen deed zich een spanning voor. Aan de ene kant was er het belang van de strijd tegen het communisme en het herstellen van de eigen Nederlandse handel en industrie. Aan de andere kant was er een streven om via 'Technische Assistentie' en economische steun een betere verdeling van de welvaart te bewerkstelligen, en werd in toenemende mate verantwoordelijkheid gevoeld om een extra inspanning voor minder bedeelden in andere werelddelen te doen.²¹ Het ontstaan van ontwikkelingsorganisaties als Novib is een uitdrukking van dat laatste element. Dat gaat evengoed op voor initiatieven als het Actiegroep Zuidelijk Afrika of de Anti-Apartheidsbeweging Nederland.

Ten slotte zien we ook in de jaren negentig van de vorige eeuw een spanning tussen enerzijds het streven naar economische ontwikkeling, rechtvaardige welvaartsverdeling, armoedebestrijding en toegankelijk onderwijs of zorg, en anderzijds het eigen belang dat Nederland nu eenmaal heeft bij een veilige en stabiele wereld of bij een ruime toegang tot nieuwe markten. Samenhangend met de veranderde Oost-Westverhoudingen na de val van de Berlijnse Muur, wordt vanaf die tijd in overheidsbeleid minder nadruk op afzonderlijke projecten gelegd. In plaats daarvan gaat de aandacht uit naar brede maatschappelijke sectoren, zet men vaker instrumenten als marktliberalisering in en wordt het versterken van democratie of *good governance* belangrijker.

Uit dit alles kan men niet afleiden dat een geestelijk engagement met arme landen of volkeren in het Zuiden iets van alle tijden is. Het lijkt me vooral iets van de afgelopen eeuw te zijn. Daarbij dienden zich in de loop der jaren ook in moreel opzicht verschillende motieven aan. Deze kwamen bepaald niet uit de lucht vallen maar houden verband met de manier waarop de Nederlandse samenleving zichzelf zag en met de waarden of idealen die in het betreffende tijdvak de toon zetten. Zo hoort het denken in termen van beschaving en beschavingsoffensief bij het einde van de negentiende eeuw, toen grote delen van Nederland met de gevolgen van grootschalige industrialisatie worstelde. Het denken over de morele verantwoordelijkheid jegens de bevolking van de koloniën sloot daarbij aan. Dat geldt eveneens voor de manier waarop men het eigen geestelijk engagement vormgaf: zowel binnen de kerken als binnen meer politieke verbanden (vakbonden, partijen) had het handelen een sterk zedelijk accent.

Op eenzelfde wijze had het uitbouwen van de Nederlandse verzorgingsstaat in de jaren vijftig, zestig en zeventig haar weerslag op de manier waarop men het mo-

rele handelen in die periode vorm gaf. Daarbij stond niet de zedelijkheid, maar het streven naar emancipatie en democratisering voorop. Het bracht, ook in relatie met de ontwikkelingssamenwerking, nieuwe inhouden en nieuwe vormen mee. Inhoudelijk begon men te ijveren voor de emancipatie van onderdrukte en kansarme groepen of volkeren. En er kwamen nieuwe organisatorische vormen, zoals actiegroepen die zich voor een specifiek doel inzetten of bewegingen die zich solidair verklaarden met bepaalde groepen uit de bevolking. Een en ander illustreert dat het morele aspect van de ontwikkelingssamenwerking een spiegel was van de in Nederland dominante waarden.

Dat geldt niet minder voor de meest recente fase, die sterk in het teken van individualisering, globalisering en secularisatie staat. Mensen willen hun eigen keuzen maken en trekken zich daarbij nog maar weinig aan van institutionele kaders. Het lijkt erop dat de collectiviteit, die de basis voor eerdere vormen van solidariteit vormde, aan erosie onderhevig is. Dat zou kunnen verklaren waarom private initiatieven en particuliere organisaties zo sterk in de belangstelling staan. Ook een verschijnsel als het toegenomen reizen zal daartoe bijdragen. Mensen doen persoonlijke ervaringen op met bepaalde plekken op de wereld, de daar levende bevolking en daar bestaande problemen. Het is niet vreemd dat ze hun geestelijk engagement op meer individuele wijze vorm willen geven en afstand nemen van de traditionele kaders die in een eerdere fase het voornaamste voertuig van menselijke solidariteit waren.

Overigens zou dat afstand nemen van traditionele organisatiekaders (lees 'de organisaties van het maatschappelijk middenveld') mede te verklaren zijn doordat deze meer en meer functioneren als uitvoeringsorganisaties van het overheidsbeleid. Daarmee hebben ze volgens René Grotenhuis, directeur van Cordaid, hun 'waardeoriëntatie overboord gegooid'.²² Desondanks bleef de behoefte aan die waardeoriëntatie bestaan. Ze wordt, paradoxaal genoeg, door bestuurders onderkend en zelfs benut om de legitimiteit van hun eigen organisatie te versterken. Deze bestuurders zoeken in toenemende mate aansluiting bij datgene wat de individuele burger op dit gebied belangrijk vindt. Denk aan gemeentelijke overheden of bewindspersonen die hun eigen bijdrage in het geval van een ramp afhankelijk maken van de bedragen die burgers of bedrijven zelf opbrengen. Dat wijst op een nieuwe verhouding van de publieke zaak en de nieuw opgekomen kleinschalige particuliere initiatieven, waarbij je die laatste niet als een vorm van 'amateurisme' maar als een serieuze nieuwe ontwikkeling zou kunnen opvatten.

4 Een haven voor geestelijk engagement

De kritiek op ontwikkelingssamenwerking is niet van vandaag of gisteren. Al in de jaren tachtig van de vorige eeuw wezen Hans Achterhuis en Frits Bolkestein hun collega's in wetenschap en politiek op het gevaar dat ontwikkelingshulp de afhankelijk-

heid van zwakke groepen versterkt. Ze zagen daarin een parallel met de verzorgingsstaat, die de uitkeringsgerechtigden via sociale voorzieningen in een afhankelijke positie bracht. Toch kwam de echte ‘ontnuchtering’ van ontwikkelingssamenwerking pas de afgelopen jaren op gang, evenals het (opnieuw) benoemen, respectievelijk bepleiten van het eigen belang als een legitiem motief van ontwikkelingssamenwerking. We zien dat in het internationale debat, waar een auteur als Dambisa Moyo een prominente rol in speelt. We zien dat evengoed in het recente WRR-rapport, dat een terugkeer naar het klassieke moderniseringsverhaal bepleit. Daarbij wordt de betekenis van ontwikkelingssamenwerking vooral afgemeten aan de mate waarin activiteiten bijdragen aan economische ontwikkeling.

Een dergelijke zienswijze doet echter onvoldoende recht aan de betekenis die ontwikkelingssamenwerking voor de Nederlanders zelf heeft. Die betekenis moeten we onder meer zoeken op het gebied van gemeenschapsvorming, persoonsvorming en zingeving. Ze draagt bij aan *bonding* op verschillende niveaus: het niveau van de individuele betrekkingen (gezin of wijk), het niveau van al dan niet functionele gemeenschappen (scholen, kerken, bedrijven, et cetera) en het niveau van de samenleving als geheel (nationale identiteit). Deze hulp heeft zich de afgelopen decennia ontwikkeld tot een van de voornaamste sectoren waarin Nederlandse burgers geloven dat ze een eigen bijdrage aan het verbeteren van de wereld kunnen leveren. Die bijdrage komt vaak op een herkenbare manier tot uitdrukking: in het schenken van een geldbedrag, in een bron die voor schoon water zorgt, in een gebouw dat men heeft neergezet of in de foto van een kind dat werkelijk geholpen is. We mogen dat niet op één lijn stellen met de manier waarop het geestelijk engagement vroeger via de kerken vorm kreeg. Het is een vorm van spiritualiteit die zich in veel gevallen van die kerken heeft losgemaakt, maar die wel vasthoudt aan de hoop of de verwachting die ook het vroegere engagement van oudsher voedde: namelijk de hoop dat wij ons voor een betere wereld kunnen inzetten en daarmee iets voor onze medemensen kunnen betekenen. Dat soort morele motieven zou men niet volledig uit de ontwikkelingssamenwerking moeten verwijderen.

Het hogere in de hedendaagse bevolking

PAUL DEKKER

In de nu volgende twee hoofdstukken gaat het erom hoe het hogere speelt in de hoofden en het handelen van de hedendaagse Nederlandse bevolking. Welke waarden hangt zij aan? Hoe religieus en spiritueel zijn Nederlanders? In hoeverre zijn ze geneigd tot onbaatzuchtig handelen en met welke motivaties? We gaan deze en andere vragen in beide hoofdstukken beantwoorden met gegevens uit enquêtes onder dwarsdoorsneden van de bevolking. We zijn geïnteresseerd in 'gewone mensen' waarbij we vooral aandacht hebben voor hun verscheidenheid maar zonder op individuele verhalen in te gaan. Persoonlijke geschiedenissen, concrete leefomstandigheden en professionele ervaringen komen in andere hoofdstukken van dit boek aan bod.

In beide hoofdstukken gebruiken we als bron van informatie bevolkingsenquêtes: gestandaardiseerde ondervragingen (mondeling, schriftelijk en via internet), waarin dwarsdoorsneden van enkele honderden tot enkele duizenden burgers in zo'n twintig tot vijftig minuten tientallen vragen beantwoorden. Dat maakt het onwaarschijnlijk dat de ondervraagde lang nadenkt over het hogere, laat staan dat de onderzoeker nog eens kan doorvragen. Maar om het maatschappelijke bestaan van het hogere in kaart te brengen, zouden deze beperkingen wel eens een voordeel kunnen zijn. De ondervraagde wordt in ieder geval niet gestimuleerd om, al dan niet in samenwerking met de onderzoeker, aan meer hogere zaken te denken dan hij of zij in het alledaagse leven zou doen. Er is slechts gelegenheid om af te tappen wat er aan de oppervlakte van het dagelijks leven wordt ervaren en geloofd.

Beide hoofdstukken zijn verkennend. Het hogere is nu eenmaal geen stevig sociaal-wetenschappelijk concept met een lange traditie van theorievorming en gevalideerde metingen. De manier van verkennen verschilt echter sterk. In hoofdstuk 7 gaan we zoveel mogelijk uit van theoretisch gefundeerde verwachtingen (modernisering, secularisatie, verschuivende waarden à la Inglehart). We onderzoeken mogelijke manifestaties van het hogere door een strikt kwantitatieve vergelijking van

waarden, tijdstippen, persoonlijke kenmerken en bevolkingsgroepen. In hoofdstuk 8 gaan we meer onbekommerd aan de slag en vragen we mensen rechtstreeks naar 'het hogere'. Het gaat hier niet primair om goed vergelijkbare cijfers maar om het ontdekken en ordenen van betekenissen die mensen mogelijk aan het hogere toekennen, om datgene wat ze in hun leven belangrijk vinden, om datgene wat ze onbaatzuchtig doen en waarom ze dat doen. Wat dat laatste betreft is er overlap tussen de hoofdstukken, want in beide wordt gekeken naar de deelname aan vrijwilligerswerk en de motivaties daarvoor.

Hoewel in beide hoofdstukken enquêtemateriaal de bron van informatie is, verschillen de enquêtes wel van elkaar. In hoofdstuk 7 maken we vooral gebruik van het Europese waardenonderzoek, de *EVs* (*European Values Study*; in hoofdstuk 4 al gebruikt om Nederland te vergelijken met andere Europese landen). Enquêtes zoals die van de *EVs* bevatten vrijwel zonder uitzondering gesloten vragen, waarbij de respondent één antwoord moet kiezen of een cijfer moet toekennen. In hoofdstuk 8 doen we verslag van de resultaten van een enquête die we in 2010 speciaal voor dit project hebben opgezet. Daarin staan veel minder gesloten vragen en laten we de ondervraagden zelf aan het woord. We vragen hun zelf te formuleren waaraan ze denken bij 'het hogere', wat ze belangrijk vinden in hun leven, wat ze eventueel aan vrijwilligerswerk doen en waarom ze dat doen. De antwoorden op dergelijke vragen zijn lastig met elkaar te vergelijken, maar ze kunnen wel meer inzicht bieden in wat mensen bezighoudt en motiveert.

De resultaten van de twee enquêtes bevestigen elkaar grotendeels: de geringe betekenis van religie voor de meeste mensen, de wijde verspreiding van vrijwilligerswerk en de overwegend 'down-to-earth'-motiveringen daarvoor. Maar soms lijken ze op gespannen voet met elkaar te staan. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer in hoofdstuk 7 naar voren komt dat zich een zekere hardheid ontwikkelt in de houding tegenover medeburgers (u mag doen wat u wilt zolang ik er maar geen last van heb), terwijl in hoofdstuk 8 juist sterk een behoefte naar voren komt aan goede (of meer dan dat: warme) verhoudingen met andere mensen. Beide indrukken zijn wellicht correct. Het is maar net welke relatie met anderen bij de beantwoording aan de orde komt: of men het feitelijke dan wel het mogelijke sterker naar voren brengt, het haalbare of het wenselijke, het lagere of het hogere.

Als toevaligheid is dat een probleem voor onderzoekers die met enquêtes werken. Maar uiteindelijk is het vooral een manifestatie van onzekerheden, tegenstrijdigheden en ambivalenties in onze omgang met waarden en belangen. Het is dan ook niet zo dat we enquêterend alleen maar aftappen wat er is. We kunnen ook zichtbaar maken wat er zou kunnen zijn. Bevolkingsenquêtes zijn spiegels van de publieke opinie. Het publiek dat in de spiegels kijkt zou op zijn minst een glimp van het hogere in zichzelf moeten kunnen herkennen.

7

Een sociologische blik op het hogere

ERIK VAN INGEN, LOEK HALMAN & PAUL DEKKER

In dit hoofdstuk zullen we de lotgevallen van het hogere vanuit een sociologisch perspectief behandelen. We leggen de nadruk op twee van de drie componenten die in de eerder opgestelde werkdefinitie zijn onderscheiden. Deze werkdefinitie omschreef het hogere als *de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet en waardoor ik mij geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen*. De eerste component ('de verbeelding van een geheel') laten we voor wat die is. Niet alleen omdat ons onvoldoende data ter beschikking staan maar ook omdat er over de relatie tussen verbeelding en maatschappij weinig overtuigende theorieën ontwikkeld zijn. De twee andere componenten van de werkdefinitie lenen zich wel voor onderzoek. Daarbij leggen wij ons voornamelijk op de Nederlandse situatie toe. Meer specifiek willen wij de volgende vragen beantwoorden: 1) Hoe ziet de verbondenheid van Nederlanders met een groter geheel eruit? 2) Wat is er bekend over (bepaalde vormen van) onbaatzuchtig handelen?

De empirische data waarop ons onderzoek berust, zijn voor het merendeel aan de *European Values Study* (EVS) ontleend. Zoals we eerder in dit boek gezien hebben, is dat een grootschalige enquête die vanaf 1981 om de negen jaar gehouden wordt en die zicht biedt op belangrijke ontwikkelingen van de afgelopen dertig jaar. Die termijn is van belang omdat veranderingen op het gebied van waarden zich nooit binnen enkele jaren afspeelen. Wil men de ontwikkelingen echt doorzien dan is een termijn van enkele decennia, zo niet van enkele generaties wenselijk. Omdat de EVS in alle landen van Europa afgenomen wordt, kunnen de Nederlandse data met die van andere landen worden vergeleken. Dat laatste is relevant omdat nationale contexten juist op dit gebied een grote rol lijken te spelen. De enquête omvat vele vragen die inzicht geven in de manier waarop respondenten aankijken tegen zaken als religie, werk, politiek, vrije tijd, gezondheid of gezinsleven. In feite vormt zij een unieke bron voor het onderzoek dat wij hieronder willen doen. Daarmee is niet gezegd dat deze bron geen schaduwzijden kent. De voornaamste is dat we moeten afgaan op

de uitspraken die respondenten doen. We kunnen vaststellen wat er door hen over waarden wordt *gezegd*, maar we weten niet wat zij in hun hart voelen en nog minder hoezeer de aangehangen waarden op hun gedrag van invloed zijn. Hoewel we dat nadeel met de hier gevolgde methode niet kunnen wegnemen, menen we dat de breedte en de rijkdom van de EVS-data daarvoor een mooie compensatie vormen.

In theoretisch opzicht laten wij ons in dit hoofdstuk vooral inspireren door de moderniseringstheorie. In navolging van Inglehart maken we onderscheid tussen modernisering en postmodernisering. Deze begrippen verwijzen naar twee processen van maatschappelijke verandering. Modernisering heeft betrekking op de overgang van een agrarische naar een industriële maatschappij en postmodernisering duidt op de overgang naar een postindustriële maatschappij. Daarbij treden twee belangrijke veranderingen in waarden op. De eerste houdt in dat mensen hun traditioneel religieuze denkbeelden loslaten om meer seculiere en rationele denkbeelden te omarmen. De tweede houdt in dat waarden die vooral in dienst van menselijk overleven staan, plaats maken voor waarden die menselijke zelfontplooiing voorop stellen. Deze dimensies hebben enige verwantschap met twee processen die in hoofdstuk 3 besproken zijn. De verandering van religieuze in meer seculiere denkbeelden, door Inglehart gekoppeld aan de overgang van agrarische naar industriële maatschappij, roept de verschuiving van het sacrale naar het sociale register in herinnering. De verandering van overlevingswaarden in meer op zelfontplooiing gerichte waarden, door Inglehart gekoppeld aan de overgang naar een postindustriële maatschappij, kunnen we met de verschuiving van het sociale naar het vitale register in verband brengen.

We beginnen met een algemene beschrijving van de manier waarop de secularisatie zich in Nederland voltrokken heeft. Daarbij zal ook een vergelijking met de ontwikkeling in andere Europese landen gemaakt worden. We gaan na in hoeverre deze veranderingen met behulp van de twee door Inglehart onderscheiden waardedimensies te verklaren zijn en plaatsen enkele kritische kanttekeningen bij zijn theorie (paragraaf 1). Vervolgens stellen we de vraag in hoeverre dit soort processen op individueel niveau doorwerken en of verschillen tussen de geboortecohorten daarbij een rol spelen. Bij welke waarden doen zich de sterkste veranderingen voor? Wat is het effect van bepaalde fasen uit de individuele levensloop? (paragraaf 2) In de daarop volgende paragrafen spitsen we de analyse op enkele specifieke thema's toe. Eerst bespreken we de wijze waarop wij Nederlanders aankijken tegen vragen rond leven, dood en seksualiteit (paragraaf 3). Dan verdiepen we ons in de opvattingen die Nederlanders hebben over goed burgerschap. Hier doet zich het opmerkelijke verschijnsel voor dat we in de loop der jaren steeds toleranter werden ten aanzien van zaken als abortus, homoseksualiteit en echtscheiding, maar tegelijkertijd steeds kritischer in de manier waarop we onze burens bejegenen. We zullen opnieuw de vraag stellen in hoeverre dat vanuit Ingleharts waardedimensies te verklaren is

(paragraaf 4). Het voorlaatste onderwerp heeft betrekking op waarden die aan het werk zijn gerelateerd. We gaan na welke ontwikkeling de intrinsieke en extrinsieke werkmotivatie hebben doorgemaakt (paragraaf 5). Ten slotte analyseren we enkele zaken die met donateurschap of vrijwilligerswerk verband houden en die sterk in het teken staan van onbaatzuchtig handelen. Ook daar bewijst Ingleharts theorie haar bruikbaarheid (paragraaf 6). Uiteindelijk komen we tot de conclusie dat de twee besproken componenten van het hogere bij vele verschijnselen aan de orde zijn. Het beeld van Nederland als een gesecculariseerde samenleving moet dan ook genuanceerd worden (paragraaf 7).

1 Patronen van secularisatie

Hoewel er inmiddels heel verschillend over de klassieke secularisatiethese wordt gedacht, kunnen we er niet omheen dat het aantal kerkleden in Nederland de afgelopen halve eeuw sterk verminderde en dat de geloofsinhoud aan verandering onderhevig was. We kunnen er evenmin omheen dat veranderende maatschappelijke omstandigheden daarbij een voorname rol speelden. Processen als industrialisatie en urbanisatie, alsmede de stijging van het welvaarts- en onderwijsniveau zouden ervoor gezorgd hebben dat mensen zelfstandiger geworden zijn, dat de invloed van traditionele instellingen sterk is afgenomen, dat de kerkgang verminderde en dat religie een minder belangrijke plaats in het leven van de bevolking is gaan innemen.¹ Dit neemt niet weg dat 'secularisatie' meerdere ontwikkelingen omvat, die niet vanzelfsprekend in dezelfde richting gaan. Meer specifiek moeten we onderscheid tussen drie dimensies aanbrengen: 1) een *vermindering* van de religiositeit zoals die in het teruglopen van de kerkelijke participatie tot uiting komt; 2) een *verandering* van de religiositeit die bijvoorbeeld blijkt uit minder traditionele denkbeelden; 3) een *inperking* van de invloed van de religiositeit, dat wil zeggen de afname van de invloed van religie of kerken op het dagelijkse leven. Aldus verwijst 'secularisatie' naar veranderingen van kerkelijkheid, van gelovigheid en van de invloed die kerk of geloof hebben.²

Los van het gegeven dat het begrip secularisatie verschillende betekenissen heeft, moeten we beseffen dat er buiten de secularisatie nog meer tendensen zijn die het waardebesef van de bevolking kunnen beïnvloeden. Als gevolg van het toegenomen welvaartsniveau en de ontwikkeling van de welvaartsstaat namen de zekerheden in het alledaagse leven toe. Daardoor gaat er minder aandacht uit naar het pure overleven en kan men zich om zaken als zelfontplooiing of de kwaliteit van het bestaan bekommeren. Vandaar dat we in deze paragraaf de volgende onderzoeksvraag stellen: In welke mate deed zich in Nederland secularisatie voor en hoe past deze ontwikkeling bij de manier waarop de waardeoriëntaties van Nederlanders veranderden?

De EVS bevat verschillende vragen die iets over religiositeit zeggen. Tabel 7.1 geeft aan hoe die vragen in 1981, 1990, 1999 en 2008 beantwoord zijn. Ze geeft eveneens de gemiddelde score over alle jaren weer, alsmede de richting van de ontwikkeling. Met betrekking tot dit laatste moeten we eerst een statistische toetsing uitvoeren.³ Indien een significant verband gevonden wordt, kan dat zowel positief als negatief uitpakken. Blijkt de relatie niet-significant te zijn, dan geven we dat aan. De uitkomsten laten onder meer zien dat vooral de institutionele kant van religiositeit in Nederland minder sterk werd. Zowel het aandeel van de bevolking dat regelmatig naar de kerk gaat (eerste rij) als het percentage dat lid van een religieuze denominatie is (tweede rij) zijn de afgelopen dertig jaar gedaald. Voor beide indicatoren valt op dat de daling tussen 1981 en 1999 vrij sterk is en vervolgens (bijna) tot stilstand komt. Aan de institutionele kant stellen we dus inderdaad een vorm van secularisatie vast, zij het dat de bodem inmiddels lijkt bereikt.

Voor de twee volgende indicatoren ziet het beeld er anders uit. De derde rij geeft informatie over de kracht van religieuze overtuigingen, afgemeten aan de vraag in hoeverre men gelooft in zaken als God, een leven na de dood, de hemel en de hel. De score verwijst naar het gemiddeld aantal items waaraan men geloof hechtte. We zien dat dit aantal tussen 1981 en 1999 verminderde maar dat de daling daarna stagneert. Op vergelijkbare wijze werd het oordeel over kerkelijke legitimiteit gepeild (vierde rij). Men vroeg respondenten of ze vonden dat de kerk ‘... over het algemeen gesproken, wat Nederland betreft, adequaat reageert op (1) de morele problemen en noden van de individuele mens, (2) de problemen rond het gezinsleven en (3) de geestelijke behoeften van de mens’. Ook hier verwijst de score naar het gemiddeld aantal items dat men onderschreef. Hoewel dat aantal in de loop van de jaren tachtig minder werd, blijkt de trend over het gehele tijdvak niet significant. Dat is wel opmerkelijk: terwijl respondenten zelf minder naar de kerk gaan, blijken ze niet van mening dat kerken hun legitimiteit kwijt raken.

Terwijl de vier bovenste rijen betrekking hebben op onderwerpen die van oudsher met het christelijk geloof verbonden zijn, staat in de vier onderste rijen de persoonlijke betekenis van religiositeit voorop. Het gaat bijvoorbeeld om de vraag of de respondent momenten voor bidden, mediteren en overpeinzing kent (vijfde rij). Dat percentage is niet alleen vrij hoog maar ook redelijk constant: het schommelt rond de 65. Daarbij speelt wellicht een rol dat deze vraag een zeer ruime opvatting van ‘bidden’ hanteert. Niettemin komen studies op basis van andere bronnen tot vergelijkbare aandelen.⁴ Met betrekking tot het percentage Nederlanders dat zichzelf als een ‘gelovig mens’ beschouwt (zesde regel), stellen we een daling vast; dat aandeel staat in het laatste peiljaar met 60 procent niettemin toch op behoorlijk hoog niveau. Bovendien lijkt zich de afgelopen twintig jaar geen noemenswaardige vermindering meer voor te doen. Hetzelfde geldt als men respondenten vraagt hoe belangrijk ze God vinden. Terwijl de keuze van 1 (heel onbelangrijk) tot 10 (heel belangrijk)

gaat, ligt de gemiddelde score voor Nederland niet ver van het neutrale midden van de schaal (namelijk 4,95). De neerwaartse trend blijkt vooral het gevolg van de forse daling die in de jaren tachtig optrad. Eenzelfde patroon zien we bij het percentage respondenten dat aan de religie steun en kracht ontleent: ook hier een daling tussen 1981 en 1990, waarna een stabilisatie rond 44 procent optreedt. Overzien we tabel 7.1, dan constateren we dat de onderzochte indicatoren (met uitzondering van de kerkgang) over de periode 1990-2008 geen duidelijke teruggang laten zien. Over de periode 1980-1990 treedt bij de meeste indicatoren juist wel een daling op. Met andere woorden: er is een aanzienlijk deel van de Nederlanders dat 'iets' met religie heeft maar dat kwam in de loop der tijd steeds minder in kerkgang tot uitdrukking. Het beeld zoals Grace Davie dat heeft aangeduid met 'believing without belonging' gaat dus in toenemende mate op voor Nederland.

TABEL 7.1 Ontwikkeling van religiositeit in Nederland 1981-2008
(meerdere dimensies)

	1981	1990	1999	2008	gemiddeld	trend (i)
Kerkgang (a)	39	30	25	24	29	Negatief
Godsdienstig (b)	63	51	45	48	52	Negatief
Religieus (c)	2,42	2,07	2,00	1,98	2,11	Negatief
Kerk adequaat (d)	1,34	1,21	1,15	1,28	1,25	n.s.
Gebeden (e)	61	67	69	64	65	n.s.
Persoon (f)	70	60	62	60	63	Negatief
Belang God (g)	5,35	4,88	4,93	4,73	4,95	Negatief
Religie als steun (h)	50	45	43	43	45	Negatief

Bron: EVS NL 1981-2008

Toelichting

- a. Gaat eenmaal per maand of vaker naar de kerk (procent)
- b. Rekent zichzelf tot een godsdienst (procent)
- c. Heeft religieuze overtuigingen (schaal 1-5)
- d. Vindt dat de kerk adequaat op problemen reageert (schaal 1-3)
- e. Kent momenten voor bidden, mediteren of overpeinzingen (procent)
- f. Beschouwt zich als religieus persoon (procent)
- g. Belangrijkheid van God in het leven (schaal 1-10)
- h. Ontleent steun en kracht aan religie (procent)
- i. n.s.= niet significant

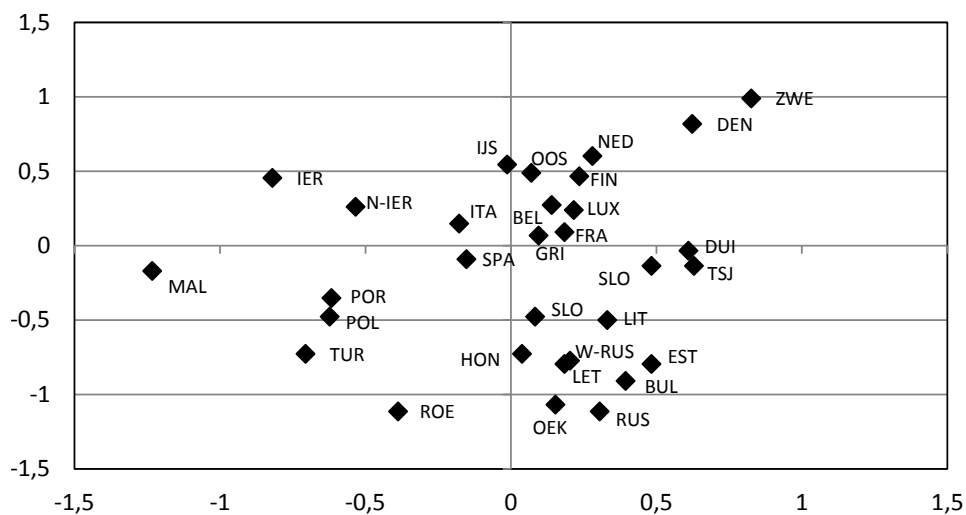
Zoals gezegd mag men deze tendensen niet als geïsoleerde fenomenen opvatten. Ze maken deel uit van een bredere culturele ontwikkeling, waarbij ook niet-religieuze waarden veranderen. Om deze te begrijpen zullen we bij de theorie van Inglehart te rade gaan. Hij wees onder andere op de overgang van een agrarische naar een industriële maatschappij. Die verandering brengt op den duur zowel een hoger wel-

vaartpeil als sociale differentiatie met zich mee. Ze leidt er eveneens toe dat religieuze tradities langzaam maar zeker hun gezag kwijtraken. Doordat de grootste bestaansrisico's uitgebannen zijn én doordat de bevolking een zekere mate van opvoeding heeft genoten, wordt de nadruk op een rationele legitimatie van het gezag gelegd. Legitiem gezag wordt in toenemende mate aan de staat en steeds minder aan de kerk of het geloof toegekend. Vandaar dat ontwikkelingen als industrialisatie en urbanisatie vaak een proces van secularisatie met zich meebrengen. Wanneer het religieuze geloof niet verdwijnt, dan verandert het in een strikt private aangelegenheid. Die tendens tot secularisatie doet zich met name voor in de eerste fase van de modernisering, een fase die men ook als een vorm van 'socialisatie' kan opvatten. Het leven wordt niet langer door de waarden van een religieuze traditie maar door die van de moderne maatschappij bepaald.

Een belangrijke vraag is uiteraard hoe men deze zienswijze operationaliseert. In een publicatie van Inglehart en Baker zeggen zij over secularisatie onder meer het volgende: 'Deze dimensie verwijst naar het contrast tussen samenlevingen waarin religie heel belangrijk is en samenlevingen waarin dat niet zo is. Ze is nauw aan het ontzag voor de autoriteit van God, voor het vaderland en voor de familie gelieerd.'⁵ De auteurs gebruiken voor het operationaliseren van deze dimensie de volgende vijf stellingen: (1) God is erg belangrijk in het leven van de respondent; (2) het is belangrijker voor een kind om te leren gehoorzamen en gelovig te zijn dan onafhankelijk en vastberaden;⁶ (3) abortus is nooit te rechtvaardigen; (4) respondent heeft een sterk gevoel van nationale trots en (5) de respondent meent dat er meer respect voor het gezag moet zijn. In feite worden hier een aantal religieuze en niet-religieuze waarden met elkaar gecombineerd. Ze vormen samen een schaal waarmee men de positie van landen op de overgang van traditioneel-religieus naar rationeel-seculier kan aangeven. Deze posities zijn in figuur 7.1 op de x-as afgebeeld.

De tweede dimensie duidt Inglehart als postmodernisering aan. In feite doelt hij op maatschappijen die hun eerste stappen op de weg van modernisering al gezet hebben en in een volgende fase terechtkomen. Die fase brengt opnieuw ingrijpende veranderingen met zich mee. Een ervan is dat mensen steeds meer waarde aan hun individuele vrijheid toekennen. Vanaf het moment dat een bepaald niveau van zekerheid en welvaart is bereikt, worden zaken als zelfbeschikking, zelfverwerkelijking, persoonlijke autonomie en zelfontplooiing steeds belangrijker. Men stijgt boven het pure overleven uit en zet vooral in op de kwaliteit van leven. Een en ander heeft verstrekkende gevolgen voor het gezag. De burgers staan niet alleen afwijzend tegenover de traditionele of religieuze vormen van gezag maar ze wijzen ook de meer rationele en seculiere vormen van de hand, bijvoorbeeld het gezag van overheden, werkgevers, leerkrachten, leidinggevenden, et cetera. Daarom staat de tweede dimensie vooral in verband met de tegenstelling tussen onderwerping of gehoorzaamheid versus individuele vrijheid of zelfbeschikking. Daarover zeggen Inglehart en

FIGUUR 7.1 Positie van Europese landen op de dimensie traditioneel versus rationeel (x-as) en de dimensie overleven versus zelfontplooiing (y-as) in 1999



Bron: EVS 1999

Baker onder meer het volgende: ‘Terwijl industrialisatie verbonden was met een nadruk op toenemende economische groei tegen bijna elke prijs, legden de burgers van welvarende samenlevingen in toenemende mate nadruk op de kwaliteit van leven, zelfexpressie en milieubescherming.’ Deze onafhankelijke dimensie kan het proces van secularisatie zelfs van een zeker tegenwicht voorzien. ‘De verschuiving van een agrarische naar een stedelijk-industriële samenleving vermindert het belang van georganiseerde religie, maar dit wordt gecompenseerd door een groeiende belangstelling voor de zin van het leven. Godsdienstige overtuigingen blijven bestaan en spirituele interesses (breed opgevat) raken in meer ontwikkelde industriële maatschappijen wijdverbreid.’⁷

Voor het operationaliseren van deze dimensie gebruiken Baker en Inglehart opnieuw vijf stellingen. Ze worden om technische redenen in ‘gespiegelde’ vorm geformuleerd en luiden als volgt: (1) De respondent acht economische en fysieke veiligheid belangrijker dan zelfexpressie en kwaliteit van leven; (2) de respondent omschrijft zichzelf als niet heel gelukkig; (3) de respondent heeft nooit een petitie ondertekend en wil dat ook niet doen; (4) homoseksualiteit is nooit te rechtvaardigen;⁸ (5) qua vertrouwen in je medemensen kun je maar beter voorzichtig zijn. Door het combineren van deze items ontstaat een schaal waarmee men de positie van landen op de overgang van overleven en gezagsaanvaarding naar vrijheid en zelfexpressie kan aangeven. Deze posities zijn in figuur 7.1 op de y-as afgebeeld.

Overigens zijn de ideeën achter de beide dimensies weer op de bekende waardenhiërarchie van Maslow (1943) gebaseerd. Volgens hem wordt menselijk gedrag door de volgende vijf strevingen bepaald: lichamelijke behoeften, veiligheid, sociaal contact, waardering door anderen en zelfontplooiing. Hoewel deze theorie in eerste instantie voor de individuele ontwikkeling werd geformuleerd, kan ze ook met enig succes op de ontwikkeling van landen worden toegepast.⁹ Dit betekent dat landen eerst in elementaire behoeften als voldoende voeding en veiligheid moeten voorzien, voordat waarden als zelfontplooiing binnen handbereik komen. Dat is voor de meest ontwikkelde landen inmiddels het geval. Het is dan ook geen toeval dat er een sterke samenhang bestaat tussen de score van landen op zelfexpressie enerzijds en het welvaartspeil van de betrokken landen anderzijds.¹⁰

Gegeven deze twee dimensies stelt zich de vraag waar de verschillende Europese landen staan. Daartoe delen we figuur 7.1 in vier kwadranten op. We zien hoe het kwadrant rechtsboven wordt bevolkt door landen die op beide dimensies een moderne positie innemen. Bij deze groep horen Nederland alsmede Zweden, Finland en Denemarken. In het kwadrant linksonder staan landen als Turkije, Polen en Roemenië. Deze nemen op beide dimensies juist een conservatieve positie in. Toch kan men niet zeggen dat er tussen beide dimensies een lineaire samenhang bestaat. In het kwadrant rechtsonder bevinden zich landen die enerzijds hoog scoren als het om rationele of seculiere waarden gaat en anderzijds laag scoren op vrijheid of zelfexpressie. Er zijn kennelijk meerdere combinaties mogelijk. Duidelijk is slechts dat de samenleving in Oost-Europese landen nog sterk om het overleven draait en dat veel burgers niet aan zelfontplooiing toekomen. Op de as van traditioneel versus seculier volgt de verdeling in Europa minder duidelijk een geografisch patroon.

Hoewel Inglehart beweert dat hij geen economisch determinisme aanhangt, vat hij de economische ontwikkeling vaak als de motor van modernisering op. Zo schreef hij in 2000 het volgende: 'Economische ontwikkeling stuwt samenlevingen in een grofweg voorspelbare richting: industrialisatie leidt tot beroepsspecialisatie, tot een hoger onderwijsniveau en tot stijgende inkomens. Het brengt op den duur ook onvoorziene veranderingen mee, zoals andere sekserollen, andere houdingen tegenover seksuele normen en gezag, een lagere vruchtbaarheid, een bredere politieke participatie en een bevolking die minder gemakkelijk te leiden is.'¹¹ Er zijn echter ook andere maatschappelijke processen die (al dan niet in samenhang met economische ontwikkeling) ervoor zorgen dat waarden veranderen. Men kan daarbij denken aan verbeteringen van het gezondheidspeil, hogere levensverwachting, ruimere deelname aan het onderwijs, et cetera. Bij dit soort factoren is vooral de bestaanszekerheid bepalend. Dat gegeven hebben Inglehart en Norris een paar jaar later dan ook tot uitgangspunt voor een bijgestelde theorie gemaakt. De centrale hypothese luidt nu dat mensen vooral steun en betekenis bij een religie zoeken indien hun (voort)bestaan onzeker is.¹² Daardoor kan de paradoxale situatie ontstaan dat

de meest welvarende landen aan een proces van secularisatie onderhevig zijn terwijl de invloed van religie op wereldschaal juist groeit. Het zijn vooral de landen die getroffen worden door oorlog, hongersnood, armoede en andere bestaansrisico's waar traditioneel-religieuze waarden hun werk doen.

Om dat idee te toetsen gaan we na of de twee dimensies verband houden met vier indicatoren die op landniveau de mate van bestaanszekerheid aanduiden: (1) het welvaartsniveau in de vorm van het Bruto Nationaal Product; (2) de mate van sociaal-economische ongelijkheid in de vorm van de Gini-coëfficiënt; (3) het percentage van de bevolking dat betaald werk heeft en (4) het gemiddelde opleidingsniveau van de bevolking. We voeren een regressieanalyse uit waarbij de afhankelijke variabelen worden gevormd door de factorscores die de (relatieve) positie van landen op beide dimensies van waardeverandering aangeven en de indicatoren voor bestaanszekerheid de verklarende variabelen zijn.¹³ In tabel 7.2 staan de resultaten.

TABEL 7.2 Regressieanalyse van twee dimensies op vier indicatoren voor bestaanszekerheid in 1999 (ongestandaardiseerde OLS regressiecoëfficiënten)

	Religieus vs. seculier	Overleving vs. zelfexpressie
Bruto Nationaal Product	0,002	0,055**
Gini-coëfficiënt	-0,042*	-0,010
Percentage werkenden	0,384	1,549*
Gemiddeld onderwijspeil	0,098*	0,006
Intercept	-1,021	-3,037**
Adjusted R ²	0,869	0,895
Aantal landen	24	24

*p < 0,05 en **p < 0,01
Bron: EVS 1999

Opvallend is dat de Gini-coëfficiënt een negatief effect op secularisatie heeft. Met andere woorden: naarmate de inkomensverschillen in een land toenemen, gaat de voorkeur van de bevolking sterker uit naar traditionele en religieuze waarden. Daarentegen heeft opleidingspeil een positief effect: naarmate het gemiddelde onderwijsniveau van een bevolking hoger is, worden rationele en seculiere denkbeelden sterker aanvaard. Samen verklaren deze twee factoren 87 procent van de variantie tussen landen op het punt van secularisatie. Bij de tweede dimensie spelen juist de andere aspecten een rol. Hoe welvarender een land, des te sterker is de bevolking op de waarden van zelfexpressie gericht. We hebben hier van doen met een bijzonder sterk effect (de gestandaardiseerde regressiecoëfficiënt Bèta komt op 0,88 uit), dat bovendien correspondeert met de uitkomsten van landenvergelijkend onderzoek

door anderen.¹⁴ Verder blijkt dat de nadruk op zelfexpressie sterker wordt naarmate een groter deel van de bevolking betaald werk heeft. Samen zijn deze beide factoren goed voor een (zeer grote) verklaarde variantie van 90 procent.

2 Waardeverandering op individueel niveau

Veel ontwikkelingen die aan modernisering bijdragen, zoals het stijgen van de productiviteit, verbetering van de levensomstandigheden of technologische vernieuwing, zijn dus goed waarneembaar op het niveau van de samenleving als geheel. Maar hoe verhouden deze zich tot de veranderingen op individueel niveau? Volgens Inglehart en Flanagan zijn die laatste veranderingen vaak discontinu van aard, omdat generaties onder wisselende omstandigheden opgroeien.¹⁵ Zo is er groot verschil tussen de generatie die de Tweede Wereldoorlog meemaakte, de generatie die tijdens de wederopbouw gevormd werd en de generatie die opgroeide met de zekerheden van de verzorgingsstaat. Als gevolg van deze ervaringen leggen de generaties in hun latere leven een specifieke waardeoriëntatie aan de dag. Hier speelt opnieuw de mate van bestaanszekerheid een rol. Geboortecohorten die in een onzekere periode gevormd zijn, houden er een meer materialistisch waardepatroon op na, terwijl cohorten die in hun jeugd een hoge mate van zekerheid kenden, eerder postmaterialistische waarden omarmen.¹⁶ Overigens is er ook onderzoek waaruit blijkt dat de variatie in waardeoriëntatie door andere factoren wordt verklaard. Het proces van intergenerationele overdracht leidt er bijvoorbeeld toe dat waarden al vóór de zogenaamd formatieve periode (tussen het vijftiende en vijftiengste levensjaar) aanwezig zijn.¹⁷ Verder weten we dat de waarden van een generatie kunnen veranderen terwijl haar formatieve periode al lang afgelopen is. Dat is zelfs op hoge leeftijd mogelijk.¹⁸ Hieronder zullen wij ingaan op de vraag welke cohortverschillen in Nederland een rol spelen. We spitsen dat opnieuw toe op de twee dimensies van modernisering die Inglehart heeft voorgesteld. Meer specifiek stellen wij de volgende vraag: Hoe zien de individuele verschillen eruit als het om de dimensie van rationeel-seculiere waarden, respectievelijk overleving-zelfexpressie gaat? En welke verandering kunnen we in dezen tussen 1981 en 2008 vaststellen?

Voor de grote lijn verwijzen we naar de cijfers in tabel 7.3. We zien dat zich op de eerste dimensie geen duidelijke trend voordoet. Waar het om de verandering van religieuze in seculiere waarden gaat, komen de scores voor 1981 en 2008 wat lager uit, terwijl die voor 1990 en 1999 iets hoger zijn. Een duidelijke tendens tekent zich niet af. Ook de tweede dimensie verschaft ons weinig helderheid. We zien weliswaar een opgaande lijn tussen 1981 en 1990, maar dat lijkt vooral te komen doordat het eerste peiljaar een lage score kent. De daaropvolgende jaren doet zich geen duidelijke waardeverandering van overleving naar zelfexpressie voor.

TABEL 7.3 Ontwikkeling van Ingleharts waardedimensies
(factorscores) in Nederland 1981-2008

	Religieus vs. seculier	Overleven vs. zelfexpressie
1981	-0,09	-0,36
1990	0,14	0,06
1999	0,12	0,13
2008	-0,11	0,09

Bron: EVS NL 1981-2008

Deze uitkomsten lijken in eerste instantie in strijd met de theorie van modernisering en waardeverandering die zojuist besproken is. We moeten echter bedenken dat de EVS alleen data heeft uit de periode vanaf 1981, terwijl de grootste veranderingen in de periode vóór 1981 plaats vonden. Dat geldt in elk geval voor het proces van industrialisatie en de waardedimensie die daarmee verbonden was. De industriële werkgelegenheid bleef in Nederland tot eind jaren zestig groeien om vervolgens af te nemen. In deze periode treedt ook een versnelling op in het proces van secularisatie. Dat lijkt de theorie van Inglehart te bevestigen. Een nóg sterkere afname van religieuze waarden zit er vanaf 1981 niet meer in, al was het maar omdat de motor van deze afname (industrialisatie) dan minder krachtig is. Bijgevolg is het niet vreemd dat die eerste dimensie over de periode 1980-2008 maar weinig veranderingen laat zien. Deze redenering gaat minder sterk op voor de andere dimensie. De tendens van toenemende bestaanszekerheid kwam pas na de Tweede Wereldoorlog tot ontwikkeling en zette zich tot aan het begin van de jaren tachtig voort. De effecten ervan in de vorm van een grotere nadruk op waarden rond zelfexpressie zouden tot in de jaren negentig merkbaar moeten zijn.

Om na te gaan in hoeverre de voornaamste veranderingen in waardeoriëntatie inderdaad vóór het eerste peiljaar van de EVS optraden, brengen we de verschillen tussen geboortecohorten in kaart. Dat gebeurt in tabel 7.4, die aan de verschillen tussen opeenvolgende generaties op de betreffende dimensies is gewijd. We voeren de analyse voor elke dimensie tweemaal uit: een keer zonder (A) en een keer met (B) een controle op leeftijdsverschillen.¹⁹ Deze controle is van belang omdat we vooral persistente verschillen tussen de cohorten willen vaststellen. Aangezien leeftijdsverschillen het beeld (kunnen) verstoren, moet daarop gecontroleerd worden. Uit model 1-B in tabel 7.4 kan men afleiden dat er inderdaad een ontwikkeling op het punt van religieuze naar seculiere waarden is. In algemene zin lijkt Ingleharts theorie van toepassing: hoe ouder het cohort, des te sterker gaat de voorkeur uit naar traditionele waarden. Opvallend is echter dat deze verandering tot het jaar 1950 aanhoudt en bij latere cohorten (vrijwel) onzichtbaar wordt. Het betekent dat de overgang van religieuze naar seculiere waarden als gevolg van cohortvervanging steeds minder

effect sorteert. Op grond van de cijfers in tabel 7.4 kan men zelfs beweren dat deze ontwikkeling nog maar weinig betekent voor mensen die later dan 1950 geboren zijn. Model II-B laat zien dat de cohortverschillen op de tweede waardedimensie zowel groter zijn als langer doorlopen. Hoe jonger de cohorten zijn, des te sterker blijken ze op waarden rond zelfexpressie gericht. Ofschoon de verschillen bij cohorten vóór 1950 het grootste zijn, treden er ook bij latere cohorten significante verschillen op.

TABEL 7.4 Regressieanalyse van waardedimensies op
geboortecohort en leeftijd

	Religieus vs. seculier		Overleven vs. zelfexpressie	
	Model I-A	Model I-B	Model II-A	Model II-B
Cohort voor 1920	-0,804**	-0,539**	-0,821**	-0,844**
Cohort 1921-1930	-0,541**	-0,334**	-0,528**	-0,558**
Cohort 1931-1940	-0,385**	-0,284**	-0,454**	-0,494**
Cohort 1941-1950	0,000	0,000	0,000	0,000
Cohort 1951-1960	0,196**	0,107*	0,113*	0,180**
Cohort 1961-1970	0,153**	0,033	0,098*	0,244**
Cohort vanaf 1971	0,055	-0,065	0,026	0,250**
Controle leeftijd	-	V	-	V
Intercept	0,079*	0,215	0,112	-0,372**

Bron: EVS-NL 1981-2008

Een en ander laat een dubbele conclusie toe. Ten eerste doet de overgang van religieuze naar seculiere waarden zich met name voor bij de generaties die in de eerste helft van de twintigste eeuw geboren zijn. Dat strookt met de stelling van Inglehart dat industrialisatie op het niveau van de waarden tot secularisatie leidt. Bij de naoorlogse generaties zwakt deze verandering sterk af. Ten tweede doet de overgang van overleven naar zelfexpressie zich bij de hele populatie voor. Dat strookt met het gegeven dat de bestaanszekerheid in Nederland over de gehele periode geleidelijk verbeterde. Intussen hebben we ook geconstateerd dat voornamelijk veranderingen op het gebied van waarden zich in Nederland reeds vóór 1981 voordeden.

Een tweede manier om deze vroegere periode te onderzoeken, is door bij een oudere dataset te rade te gaan. We gebruiken daartoe een van de vroegste onderzoeken die in Nederland naar waarden plaatsvonden, namelijk een studie die in 1969 werd verricht.²⁰ Men maakte – in navolging van Rokeach en anderen – een onderscheid tussen ‘finale waarden’ en ‘instrumentele waarden’, waarbij de eerste categorie verwijst naar doelen die mensen uiteindelijk willen bereiken en de tweede categorie naar de manier waarop die einddoelen bereikt worden.²¹ Omdat onderzoekers van

TABEL 7.5

Finale Rokeachwaarden naar rangorde (1-18) en gemiddelde score (1-9) in 1969 en 2005, gesorteerd op mate van verandering (kolom verschil)

	rangorde (1-18)		gem. score (1-9)		verschil	T-test
	1969	2005	1969	2005		
Plezier (een prettig, vrolijk leven)	12	6	5,6	4,2	-1,4	0,000
Zelfrespect (zelfachting)	14	8	5,6	4,5	-1,2	0,000
Vrijheid (onafhankelijkheid, vrije keuze)	5	4	4,5	3,8	-0,7	0,000
Ware vriendschap (nauwe kameraadschap)	4	3	4,5	3,8	-0,7	0,000
Gelijkheid (broederschap, gelijke kansen)	10	7	4,9	4,4	-0,5	0,000
Geluk (tevredenheid)	3	1	3,4	2,9	-0,5	0,000
Opwindend leven (stimulerend, actief leven)	18	16	6,7	6,4	-0,4	0,000
Sociale erkenning (respect, bewondering)	16	11	5,8	5,5	-0,3	0,000
Innerlijke harmonie (geen innerlijke conflicten)	7	9	4,9	4,8	-0,1	0,854
Wijsheid (een ontwikkeld begrip van het leven)	11	10	5,4	5,4	0,0	0,935
Vervulde liefde (seksuele en geestelijke intimiteit)	13	12	5,6	5,7	0,1	0,151
Wereld vol schoonheid (van natuur en van kunst)	15	13	5,7	5,9	0,2	0,080
Zaligheid (gered worden, eeuwig leven)	17	18	6,7	6,8	0,2	0,028
Veiligheid voor gezin (zorgen voor geliefden)	2	2	3,2	3,6	0,4	0,000
Wereld van vrede (geen oorlogen en conflicten)	1	5	3,0	4,0	0,9	0,000
Een gerieflijk leven (een leven met welvaart)	8	14	4,9	6,0	1,0	0,000
Nationale veiligheid (geen onlusten en opstanden)	9	15	4,9	6,0	1,0	0,000
Gevoel van eigen prestatie (een bijdrage leveren)	6	17	4,6	6,5	2,0	0,000

Bron: Het waardenpatroon van de Nederlandse bevolking (1969) en Tijdsbestedingsonderzoek (2005)

het SCP in 2005 vergelijkbare vragen hebben voorgelegd, kunnen we zien in hoeverre het Nederlandse waardepatroon veranderd is. De uitkomsten van deze vergelijking zijn te vinden in de tabellen 7.5 en 7.6. Overigens zijn de items in deze tabellen zo gerangschikt dat waarden die het sterkst veranderden op de eerste plaats komen. Omwille van het overzicht delen we de betreffende waarden in drie groepen in. De eerste groep omvat een aantal waarden die tussen 1969 en 2005 belangrijker werden, de middelste groep telt waarden waarvan het belang gelijk bleef en de onderste groep telt die waarden waarvan het belang verminderde.²²

Welke waarden vertonen nu een sterke toename? Bij de finale waarden waren het vooral plezier en zelfrespect die fors omhooggingen. De eerste waarde steeg in rangorde van plaats 12 naar plaats 6, de tweede van plaats 14 naar plaats 8. De opmars van zelfrespect laat zich goed duiden vanuit Ingleharts theorie: doordat traditionele

TABEL 7.6 Instrumentele Rokeachwaarden naar rangorde (1-18) en gemiddelde score (1-9) in 1969 en 2005, gesorteerd op mate van verandering (kolom verschil)

	rangorde (1-18)		gem. score (1-9)		verschil	T-test
	1969	2005	1969	2005		
Vrolijk (luchthartig, zonnig)	13	3	5,5	4,0	-1,5	0,000
Verbeeldingskracht (creatief, fantasierijk)	18	12	7,0	5,6	-1,4	0,000
Onafhankelijk (zelfvertrouwen, zelfvoldoening)	12	7	5,4	4,7	-0,7	0,000
Verantwoordelijk (betrouwbaar)	2	2	3,7	3,1	-0,6	0,000
Eerlijk (oprecht, waarheidsgetrouw)	1	1	2,8	2,5	-0,3	0,000
Dapper (opkomen voor je eigen overtuiging)	10	10	5,2	5,0	-0,2	0,018
Ruimdenkend (open geest, ruimte voor anderen)	9	6	4,9	4,7	-0,2	0,027
Liefhebbend (hartelijk, teder)	4	5	4,4	4,3	-0,1	0,231
Zelfcontrole (zelfdiscipline, zich inhouden)	11	11	5,4	5,3	-0,1	0,810
Behulpzaam (werken voor welzijn van anderen)	3	4	4,0	4,0	0,0	0,801
Beleefd (hoffelijk, goed gemanierd)	6	8	4,7	4,9	0,2	0,044
Vergevingsgezind (bereid anderen te vergeven)	7	9	4,8	5,0	0,2	0,003
Logisch (consequent, rationeel)	17	18	6,1	6,4	0,3	0,001
Schoon (netjes, proper)	14	14	5,5	6,0	0,5	0,000
Gehoorzaam (plichtsgetrouw, dienstwillig)	15	15	5,7	6,2	0,5	0,000
Intellectueel (intelligent, nadenkend)	16	17	5,7	6,2	0,6	0,000
Ambitieus (hard werkend om iets te bereiken)	8	16	4,8	6,2	1,4	0,000
Bekwaam (zijn werk goed doen)	5	13	4,4	5,9	1,5	0,000

Bron: Het waardenpatroon van de Nederlandse bevolking (1969) en Tijdsbestedingsonderzoek (2005)

waarden verminderen en er meer ruimte ontstaat voor individuele voorkeuren, wordt persoonlijke autonomie belangrijker. Dat correspondeert met het toenemende gewicht van instrumentele waarden als verbeeldingskracht en onafhankelijkheid, zoals we die in tabel 7.6 waarnemen.

Het grotere belang van plezier (tabel 7.5) en vrolijkheid (tabel 7.6) laat zich minder makkelijk duiden. Het strookt met semiwetenschappelijke publicaties die stellen dat 'plezier' in Nederland een leidend beginsel bij de vrijetijdsbesteding aan het worden is.²³ Daaruit zou men kunnen afleiden dat er sprake is van een toenemend hedonisme. Plezier kan uiteraard ook uit meer verheven vormen van vrijetijdsbesteding voortvloeien, maar de combinatie met de opkomst van vrolijkheid als instrumentele waarde wijst daar niet op. Kijken we vervolgens naar de waarden waarvan het belang verminderde, dan stellen we inderdaad een teruggang van traditionele waarden

vast. Dat blijkt onder meer uit het gegeven dat finale waarden zoals comfort, vrede, veiligheid en zaligheid in het jaar 2005 minder prominent waren dan vijfendertig jaar daarvoor (tabel 7.5). Binnen de theorie van Inglehart worden deze waarden als traditioneel beschouwd. Bij dit alles moet wel een kanttekening worden geplaatst. Hoewel het hier vooral gaat om de mate waarin waarden *veranderen*, zijn ook de absolute scores van belang.

We zien bijvoorbeeld dat men aan 'veiligheid voor het gezin' steeds een hoge prioriteit toekent (deze waarde staat voor beide peiljaren op de tweede plaats!), terwijl de verandering maar heel bescheiden was. Interessant is ook de plaats van een instrumentele waarde als 'eerlijkheid'. Daaraan gingen de Nederlanders in de loop der jaren meer betekenis toekennen, terwijl deze waarde zowel in 1969 als in 2005 de eerste plaats inneemt. Dergelijke uitkomsten worden niet volledig door de theorie van Inglehart verklaard. Ons vermoeden is dan ook dat deze theorie minder over de *hiërarchie* van waarden in een bepaalde (nationale) situatie te melden heeft, dan over de richting waarin deze waarden *veranderen*.

Overigens zijn er nog veel meer factoren die het waardepatroon op individueel niveau beïnvloeden. In tabel 7.7 treft men een overzicht van enkele bekende achtergrondkenmerken aan. Om te beginnen vinden we bij mannen in sterkere mate rationeel-seculiere en zelfexpressieve waarden dan bij vrouwen. Maar erg groot zijn de verschillen tussen mannen en vrouwen niet. Wie weinig onderwijs gevolgd heeft, zit eerder aan de traditionele kant, ongeacht de vraag of het om religieuze waarden of om overleven gaat. Voor mensen met een hoge opleiding geldt het tegendeel: zij leggen een voorkeur voor seculiere waarden aan de dag en vinden zelfexpressie van groot belang. Hoe sterker respondenten in politieke zin naar links neigen, hoe meer hun waarden overhellen naar de rationeel-seculiere kant. Rechts georiënteerde respondenten zijn meer traditioneel gericht: hun voorkeur gaat eerder uit naar traditioneel-religieuze denkbeelden en overlevingswaarden. Dit stemt overeen met de uitkomsten van onderzoek door anderen, waaruit bleek dat de politieke voorkeur in Nederland duidelijk met postmaterialisme correspondeert.²⁴ Hoe de causaliteit precies verloopt, blijft vooralsnog onduidelijk. Het kan zijn dan mensen op grond van hun politieke voorkeuren een bepaald waardepatroon omarmen, maar het is evengoed mogelijk dat ze op grond van een reeds bestaande waardeoriëntatie tot hun voorkeur op politiek gebied komen. Ten slotte is de voorkeur voor traditionele waarden het grootst bij respondenten met een laag inkomen, respectievelijk bij personen die op het laagste niveau binnen de functionele hiërarchie werken (*manual workers*). Geheel eenduidig is de verdeling niet, in die zin dat het inkomen wel maar de functiegroep geen duidelijke relatie met moderne waarden heeft. De hoogste inkomens scores inderdaad het hoogst waar het om seculiere waarden en om zelfexpressie gaat. Bij de functiegroepen zien we met name een onderscheid tussen handarbeid en hoofdarbeid.

TABEL 7.7

Waardedimensies naar sociale kenmerken van individuen (factorscores)

	Religieus vs. seculier	Overleven vs. zelfexpressie
Geslacht		
man	0,11	0,10
vrouw	-0,11	-0,10
Einde schoolloopbaan bij		
12 tot 15 jaar	-0,54	-0,67
16 tot 17 jaar	-0,10	-0,14
18 tot 21 jaar	0,11	0,11
22 jaar of meer	0,41	0,54
Politieke positie		
Zeer links	0,64	0,45
Matig links	0,15	0,10
Matig rechts	-0,17	-0,07
Zeer rechts	-0,58	-0,31
Inkomen (kwartiel)		
Eerste (laagst)	-0,13	-0,18
Tweede	-0,12	-0,10
Derde	0,07	0,07
Vierde (hoogst)	0,27	0,33
Beroepsgroepen		
managers & professionals	0,01	0,04
non-manual workers	0,16	0,14
manual workers	-0,13	-0,38
other	-0,07	-0,12

Bron: EVS 1981-2008

3 Waarden inzake het privéleven

In de rest van dit hoofdstuk zullen we twee van de drie componenten uit de werkdefinitie van het hogere nader uitwerken, namelijk de verbinding met het grotere geheel en vormen van onbaatzuchtig handelen. De eerste component is onder andere aan burgerschap gerelateerd. Men kan de grenzen van dat 'grotere geheel' natuurlijk meer en minder ruim nemen. In het ene geval gaat de aandacht vooral naar buurt- of stadgenoten uit (lokale schaal), in het andere geval naar alle Nederlanders of naar de Nederlandse staat (nationale schaal) en in weer andere gevallen naar de mensheid

in haar geheel (globale schaal). Maar zonder ‘verbinding met een groter geheel’ is burgerschap niet mogelijk. Dat geldt evengoed voor het donateurschap en voor de houding van werknemers. De mate waarin professionals zich betrokken voelen bij hun beroepsgroep of bedrijf varieert al evenzeer – maar zonder enige vorm van betrokkenheid kan de moderne professional zijn of haar werk niet doen.

Het zwaartepunt van de volgende paragrafen ligt echter bij de derde component. We gebruiken de EVS-data vooral om meer zicht te krijgen op (vormen van) onbaatzuchtig handelen door de Nederlandse bevolking. In hoeverre komt bijvoorbeeld de inzet als vrijwilliger of donateur inderdaad uit idealisme voort? Klopt het dat mensen bij het kiezen van een baan ook andere motieven hebben dan het verdienen van een (goed) inkomen? Welke voorstelling hebben mensen van goed burgerschap? En hoe staat dit alles in verband met het proces van modernisering?

Laten we beginnen met de manier waarop het oordeel van Nederlanders over het privéleven veranderde. Nederlanders zijn veel permissiever geworden. Zaken als homoseksualiteit, abortus of euthanasie worden inmiddels door een groot deel van de bevolking geaccepteerd, terwijl het toch gedragingen zijn die volgens de traditioneel christelijke leer op zonde neerkomen.²⁵ Uit tabel 7.8 kan men afleiden hoe deze acceptatie zich per onderwerp ontwikkelde. Respondenten konden een score toekennen tussen 1 (= nooit aanvaardbaar) en 10 (= altijd aanvaardbaar). Op grond daarvan stellen we voor elk peiljaar een gemiddelde score vast, alsmede een trend voor de afgelopen dertig jaar. We zien dat de acceptatie voor de meeste gedragingen inderdaad fors is toegenomen. De sterkste toename doet zich bij de vier eerste onderwerpen voor. Hier nam de invloed van traditioneel christelijke denkbeelden sterk af. Wanneer mensen besluiten tot abortus, euthanasie of echtscheiding hebben de meeste Nederlanders daar geen moeite mee. Ook ten aanzien van seksuele voorkeuren is men tolerant. Tegelijkertijd zien we dat de toegenomen permissiviteit niet op alle punten even sterk is. De toename is slechts bescheiden wanneer het gaat om zelfmoord en met betrekking tot overspel is zij zelfs negatief. Het is dus niet

TABEL 7.8 Ontwikkeling van seksueel-ethische permissiviteit in Nederland 1981-2008 (meerdere items)

	1981	1990	1999	2008	gemiddeld	trend
Homoseksualiteit	5,63	7,18	7,83	7,70	7,12	Positief
Abortus	4,35	5,24	5,48	5,38	5,12	Positief
Echtscheiding	4,78	6,08	6,65	6,49	6,02	Positief
Euthanasie	5,41	5,90	6,69	6,70	6,21	Positief
Zelfmoord	3,24	4,33	4,36	3,92	3,93	Positief
Overspel	2,62	2,80	2,65	2,23	2,54	Negatief

Bron: EVS NL 1981-2008

juist om een hoger niveau van permissiviteit op één lijn te stellen met losbandigheid. Meer respect voor de levensstijl van anderen en een hoge waardering voor (echtelijke) trouw zijn heel wel te verenigen. Uit de statistische analyse blijkt dat de eerste vijf items een schaal vormen waarvan de score in de loop der jaren stijgt. Terwijl de schaalscore in 1981 nog 4,6 bedroeg, blijkt die in het jaar 2008 toegenomen tot 6,1.

Men kan zich de vraag stellen hoe die verandering te duiden is. Zojuist hebben we al iets gezegd over de afgenomen invloed van de traditionele christelijke religie. In dat geval zouden we de toegenomen permissiviteit als een gevolg van secularisatie moeten zien: kerken of kerkelijke leiders hebben niet langer het gezag dat ze in de eerste helft van de twintigste eeuw hadden, en steeds meer Nederlanders vormen zich een eigen oordeel als het om private aangelegenheden gaat. Behalve deze negatieve verklaring (minder traditionele moraal) kan men ook een meer positieve opstellen. De betrokken vragen staan immers met de kwaliteit van leven in verband. De aanvaarding van homoseksualiteit vooronderstelt dat seksuele lust een waarde in zichzelf is. Seks dient niet alleen het overleven van de soort maar kan ook een vorm van zelfexpressie zijn. Omdat het krijgen van kinderen in plaats van de wil van God een zaak van bewuste besluitvorming is, nemen de bezwaren tegen eventuele abortus af. Juist omdat er meer nadruk op de kwaliteit van echtelijke relaties wordt gelegd, houdt het oude taboe op echtscheiding geen stand. Om dezelfde reden moet je voorzichtig zijn met overspel. En ten slotte leidt de toegenomen aandacht voor menselijke waardigheid ertoe dat euthanasie voor velen acceptabel wordt. Met andere woorden: we kunnen de uitkomsten ook zien als het gevolg van een tendens tot vitalisering, waarbij we op het gebied van seksuele relaties, het krijgen van kinderen en het leven in algemene zin steeds hogere verwachtingen koesteren.

In tabel 7.9 proberen we dit vermoeden na te gaan.²⁶ Formeel moeten we naar beide dimensies van Inglehart kijken (zowel religieus-seculier als overleving-zelfexpressie) maar het beschouwen van de eerste heeft geen zin. Het verband zou tautologisch zijn omdat items op het gebied van seksueel-ethische permissiviteit een vast onderdeel van de secular-rationele waardeoriëntatie zijn. Zo komt de vraag over abortus in beide schalen voor. We zullen ons daarom beperken tot de tweede schaal, dat wil zeggen de dimensie waarbij het om overleving versus zelfexpressie gaat. Daarnaast bezien we het opleidingsniveau, een variabele die op het gebied van waarden meestal grote invloed heeft. De conclusie uit tabel 7.9 luidt dat zowel het opleidingspeil als zelfexpressieve waarden een positieve relatie met permissiviteit hebben. Hoe meer onderwijs de respondenten hebben genoten en hoe hoger zij scoren op de schaal van expressiviteit, des te minder moeite hebben ze met de genoemde gedragingen. Tezamen verklaren deze factoren 44 procent van de trend. Overigens kunnen we wel nagaan wat de invloed van kerkgang is. Kerkgangers blijken namelijk veel minder permissief dan niet-kerkgangers. In feite vormt de afname van het aandeel kerkgangers een gedeeltelijke verklaring voor het gegeven dat de permissiviteit

TABEL 7.9 Regressieanalyse van seksueel-ethische permissiviteit op waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde OLS regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III
Meting (0-3)	0,394**	0,271**	0,219**
Overleving vs. zelfexpressie		0,935**	0,803**
Opleidingsniveau			0,076**
Intercept	5,099**	5,303**	3,904**
Adjusted R ²	0,036	0,185	0,206
Verandering in trend (procent)		-31	-44

Bron: EVS-NL 1981-2008

in Nederland gestegen is. Wanneer we kerkgang aan het model toevoegen, wordt 61 procent van de trend verklaard. Het ligt daarom voor de hand om de ruimere aanvaarding van 'afwijkende' gedragingen in de private sfeer als de uitkomst van twee gecombineerde ontwikkelingen te zien. Ze houdt enerzijds verband met de aan secularisatie gelieerde tendens van ontkerkelijkering, en anderzijds met de aan opleiding respectievelijk zelfexpressie gelieerde tendens van vitalisering.

4 Waarden rond burgerschap

Nu menen sommigen dat deze toegenomen vrijheid een proces van maatschappelijke verloedering tot gevolg heeft. Het verdwijnen van bepaalde codes in de private sfeer zou een negatief effect hebben op het gedrag van burgers in de publiek sfeer. Laten we daarom een blik op de ontwikkeling van het burgerschap werpen. Kan men zeggen dat Nederlanders de afgelopen dertig jaar minder goede burgers geworden zijn? En zo ja, op welke manier staat dat met processen als secularisatie of vitalisering in verband?

We moeten hierbij in het oog houden dat de term burgerschap op meerdere manieren wordt gebruikt. De ene keer wordt de nadruk op het sociale aspect gelegd: het gaat bijvoorbeeld om de vraag hoe mensen omgaan met personen die ze nauwelijks kennen (fatsoensnormen), dan wel of ze bereid zijn om buurtgenoten te helpen (hulpvaardigheid). De andere keer ligt de nadruk op het politieke aspect: het gaat dan bijvoorbeeld om de vraag of ze aan het democratische proces deelnemen

(verkiezingen) of in verzet komen bij het waarnemen van bepaalde misstanden ('Zivildourage'). Vandaar dat de wetenschappelijke literatuur een onderscheid tussen de horizontale en de verticale dimensie van burgerschap aanbrengt. In deze paragraaf stellen we twee vraagstukken centraal. Ten eerste de vraag hoeveel tolerantie respondenten tegenover hun medeburgers opbrengen. Ten tweede de vraag hoe het staat met hun loyaliteit tegenover de wet. Maar eerst de vraag wat Nederlanders (en andere Europeanen) onder goed burgerschap verstaan en welke gevolgen dat voor hun bereidheid tot protesteren heeft.

TABEL 7.10 Relatief belang (a) van zes kenmerken van 'goed burgerschap' in tien West-Europese landen

	Mening (b)	Kiezen (c)	Wetten (d)	Helpen (e)	Actief (f)	Politiek (g)
Engeland	17	7	18	3	-14	-31
Zweden	19	14	13	6	-23	-30
Denemarken	15	15	12	5	-20	-27
Duitsland	21	9	8	6	-19	-25
België	15	3	12	7	-9	-28
Frankrijk	11	17	16	5	-13	-36
Portugal	12	-	3	10	-8	-17
Oostenrijk	19	12	8	6	-16	-28
Italië	9	5	15	8	-6	-30
Nederland	14	8	6	6	-9	-25
Gemiddeld	15	10	11	6	-14	-28

Bron: European Social Survey 2002/2003

Toelichting

- a. Cijfers verwijzen per land naar de afwijkingen van het gemiddelde belang voor alle kenmerken (b t/m g) op een schaal van 0 (= zeer onbelangrijk) tot 100 (= zeer belangrijk).
- b. Een eigen mening vormen, onafhankelijk van anderen
- c. Aan verkiezingen deelnemen
- d. Wetten en voorschriften altijd gehoorzamen
- e. Mensen helpen die er slechter aan toe zijn dan u zelf
- f. Actief zijn in organisaties met vrijwillig lidmaatschap
- g. Politieke activiteit ontwikkelen

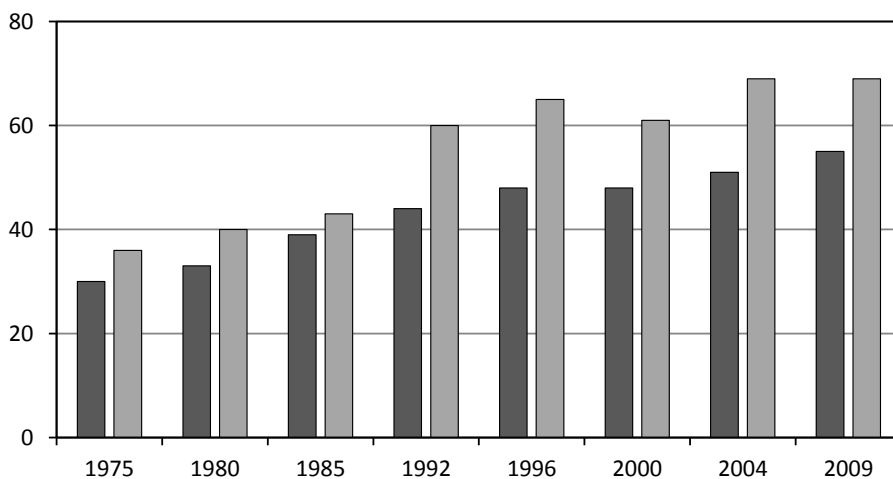
In tabel 7.10 presenteren we voor een aantal West-Europese landen het relatieve belang dat respondenten toekennen aan kenmerken van 'goede burgers'. Voorbeelden zijn deelname aan verkiezingen, zich een eigen mening vormen, mensen helpen die er slechter aan toe zijn of activiteiten op politiek gebied ontwikkelen. We zien een behoorlijk grote mate van overeenstemming. In vrijwel alle landen staat het vormen van een onafhankelijk oordeel bovenaan (gemiddelde score 15). Dan komt het

gehoorzamen aan wetten en voorschriften (gemiddelde score van 11) en het deelnemen aan de verkiezingen (gemiddelde score 10). Opmerkelijk genoeg geldt het lidmaatschap van een vrijwillige organisatie (gemiddelde score -14) en actief worden op politiek gebied (gemiddelde score -28) nergens als een cruciaal onderdeel van goed burgerschap.

De scores voor Nederland komen goeddeels overeen met het gemiddelde, zij het dat gehoorzaamheid aan wetten of voorschriften bij ons wat lager en deelname aan een vrijwillige organisatie juist wat hoger dan gemiddeld scoort. Andere studies bevestigen dat respondenten relatief weinig belang toekennen aan de politieke aspecten van hun burgerschap. Als men hun vraagt om zelf te formuleren wat een goede burger is, dan begint de overgrote meerderheid niet over politiek. In de ogen van het publiek is de 'goede burger' vooral iemand die voor zichzelf weet te zorgen, die anderen niet tot last is en die niet fraudeert. In positieve termen gaat het om iemand die begrip opbrengt voor anderen, die behulpzaam is en een sociaal engagement aangaat – vooral in de eigen omgeving en voor mensen die het minder hebben. 'Gaan stemmen' wordt spontaan nog wel genoemd maar voor het overige zijn burgerschapsidealen in Nederland zelden politiek van aard. Van de andere kant spelen strikt private elementen evenmin een rol: aan ouders of partners wordt nauwelijks gerefereerd. Met andere woorden: goed burgerschap moet je volgens Nederlandse respondenten in je directe omgeving maar buiten je privésfeer waarmaken. Het heeft met name betekenis in de publieke ruimte waar mensen elkaar niet kennen en toch een behoorlijke omgang met elkaar moeten ontwikkelen. Van de goede burger wordt in Nederland evenals in Amerika in de eerste plaats verwacht dat hij een 'good neighbour' is.²⁷ Dit betekent dat het hogere zich eerder in de horizontale dan in de verticale richting manifesteert. Het komt niet zozeer aan op betrokkenheid bij de Nederlandse staat maar op die bij medeburgers: onbaatzuchtig handelen geldt eerder het sociale leven dan de politiek.

Een en ander houdt echter niet in dat Nederlandse burgers weinig belangstelling voor politiek hebben. Die interesse is, vergeleken met andere landen, zelfs behoorlijk groot. Het betekent evenmin dat die belangstelling tot de officiële kanalen (verkiezingen, lidmaatschap van politieke partijen, et cetera) beperkt blijft. Aan figuur 7.2 lezen wij af dat de bereidheid om te protesteren tegen het aannemen van een onrechtvaardige wet in de loop der jaren alleen maar toegenomen is. Die toename geldt voor zowel de bereidheid om zelf in actie te komen als het aanvaarden van protestacties door anderen. We mogen hier echter geen overdreven betekenis aan toekennen. Ten eerste blijkt dat de toename zich vooral tussen 1975 en de eeuwwisseling voordoet: vanaf het jaar 2000 is er een afvlakking. Ten tweede zeggen deze uitspraken weinig over het aantal burgers dat daadwerkelijk tot actie overgaat. Van de andere kant is het evident dat de verbale instemming met protesten de afgelopen decennia steeds sterker werd.

FIGUUR 7.2 Bereidheid (a) tot protest (donker) resp. acceptatie (b) van protest (licht) bij de Nederlandse bevolking (16 jaar of meer) 1975-2009 (c)



Bron: SCP Culturele Veranderingen in Nederland 1975-2008/9

Toelichting

- Underschrijft de stelling dat het 'zeer' of 'enigszins' waarschijnlijk is dat men zelf iets probeert te doen als de Tweede Kamer bezig is een onrechtvaardige wet aan te nemen
- Keurt het goed dat iemand vanwege een onrechtvaardig geachte wet zou besluiten de regering bij haar werk te hinderen door protestacties
- In 1975, 1980 en 1985 was de maximumleeftijd 74 jaar; cijfers voor variabele b in 1980 berusten op interpolatie

Gegeven de nadruk op het horizontale aspect van burgerschap zou men verwachten dat het onderlinge verkeer tussen burgers vrij soepel verloopt. Bovendien zou men in dat licht kunnen verwachten dat er een redelijke mate van tolerantie bestaat. Opmerkelijk genoeg wijzen de cijfers van EVS juist op het tegendeel. Ze geven steun aan een gedachte die men naar aanleiding van het felle integratiedebat wel vaker hoort, namelijk dat de tolerantie in Nederland aan het afnemen is. Ter illustratie daarvan verwijzen we naar de cijfers in tabel 7.11, die betrekking hebben op de vraag hoe de respondent tegen een aantal denkbeeldige burenen aankijkt. Strikt genomen is hier niet de feitelijke acceptatie in het geding maar de vraag welk soort burenen men meer of minder acceptabel acht. Het resultaat stemt tot nadenken. We zien namelijk dat de bezwaren tegen nieuwe burenen over de gehele linie toenemen – behalve wanneer het gaat om mensen van een ander ras of immigranten. We weten uiteraard niet of men op deze vraag een eerlijk antwoord heeft gegeven en we weten evenmin of het gedrag van de respondenten met hun opinie spoort. Wellicht hebben we hier te maken met politiek correcte antwoorden. Des te opvallender is het dat ze op alle andere

punten steeds kritischer geworden zijn. Er ontstaat in de loop der jaren steeds meer weerstand tegen burenen die een strafblad hebben, aan de drank zijn, veel kinderen hebben, emotioneel niet stabiel genoeg zijn of extreme politieke standpunten koesteren (ongeacht of die extreem-links of extreem-rechts zijn). Anders gezegd: op al deze punten neemt de verdraagzaamheid in het van oudsher tolerante Nederland behoorlijk af. De items uit tabel 7.11 vormen een redelijke schaal²⁸ en laten onmiskenbaar een toenemende intolerantie zien. Terwijl in 1981 nog maar 24 procent van de genoemde groepen als onwenselijke burenen werden beschouwd, ligt dat percentage vandaag de dag op 39. Vanwege de forse verschillen tussen diverse scores is bij de duiding ervan wel enige voorzichtigheid vereist. Het is niet bij voorbaat duidelijk welke factoren voor die verschillen zorgen. Wellicht kiezen de huidige Nederlanders inderdaad een andere houding tegenover hun burenen dan dertig jaar terug. Maar het kan evengoed zijn dat ze hun opinie met meer kracht naar voren brengen, dat de afweging van individuele en collectieve belangen anders uitvalt of dat al deze mogelijkheden door elkaar lopen. Om meer helderheid te krijgen, gaan we na hoe de (ontwikkeling van) intolerantie gerelateerd is aan het proces van waardeverandering (in de zin van Inglehart).

TABEL 7.11 **Bezwaren (procent) tegen verschillende groepen burenen in Nederland 1981-2008**

	1981	1990	1999	2008 gemiddeld	trend
Burenen van een ander ras	9	9	5	10	8 n.s.
Burenen zijn immigrant	17	10	5	14	12 Negatief
Buur met een strafblad	17	29	32	50	32 Positief
Burenen die zwaar drinken	51	59	59	66	59 Positief
Burenen emotioneel labiel	19	20	25	31	24 Positief
Burenen met grote familie	6	8	8	14	9 Positief
Burenen zijn extreem-links	39	47	50	56	48 Positief
Burenen zijn extreem-rechts	35	53	69	68	56 Positief

Bron: EVS NL 1981-2008

Op voorhand laat zich moeilijk voorspellen wat de samenhang zal zijn tussen intolerantie en religieuze, respectievelijk seculiere denkbepelden. In verschillende traditionele religies spelen waarden als barmhartigheid, zelfopoffering en naastenliefde een voorname rol. Op grond daarvan mag een positieve relatie tussen religie en tolerantie worden verwacht. Tegelijkertijd is het de vraag in hoeverre het begrip 'naaste' zich in de praktijk tot genoemde groepen uitstrekt. Ook de traditionele gelovigen maken verschil tussen een brave huisvader en iemand die aan de drank is of delicten pleegt. Met behulp van regressieanalyse is na te gaan hoe de samenhang tussen tolerantie

en gelovigheid ligt. Voor de resultaten verwijzen we naar tabel 7.12, waar vier modellen worden genoemd. Het eerste model laat een forse toename van de intolerantie door de tijd zien. Vervolgens blijkt uit het tweede model dat er een negatieve en significante relatie bestaat tussen intolerantie en secularisatie. Dit verband neemt na controle voor de tweede waardedimensie enigszins af maar blijft significant. Met andere woorden: respondenten met een seculier-rationeel waardepatroon zijn over het algemeen toleranter dan mensen die traditionele religieuze waarden aanhangen.

Een mogelijke verklaring is dat de tolerantie in het religieuze deel van de Nederlandse bevolking tot de kring van gelijkgestemden beperkt blijft: zij strekt zich niet uit tot 'andersdenkenden'. Dit verschijnsel staat in de wetenschappelijke literatuur te boek als 'the dark side of social capital'.²⁹ Passen we deze redenering toe op de bevindingen van tabel 7.12, dan is de conclusie dat de wereld van traditionele gelovigen 'kleiner' is dan de wereld van seculier denkende burgers. Voor deze laatsten hoort een buurman met min of meer vreemde gedragingen er gewoon bij, voor de eersten ligt de nadruk op het afwijkend gedrag. In die zin gaat secularisatie met een toename van tolerantie gepaard. Even opmerkelijk is het effect van waarden rond overleving, respectievelijk zelfexpressie. Men zou verwachten dat burgers die hoog op overleving scoren, het vermogen bezitten om in te schikken en zich te voegen naar anderen. Zoals het ook voor de hand ligt te denken dat burgers met een hoge score op zelfexpressie assertiever zullen zijn en dus minder ruimdenkend tegenover burenen met afwijkende gedragingen. Zijn deze verwachtingen juist, dan zou de intolerantie moeten stijgen wanneer men van overleving naar zelfontplooiing toegaat. Maar we zien de omgekeerde samenhang. Aan tabel 7.12 kan men aflezen dat de intolerantie daalt wanneer de waarde van zelfexpressie onder burgers stijgt. Het zijn juist de 'overlevers' die relatief intolerant blijken. Deze relatie kan niet op grond van opleiding worden verklaard omdat deze variabele geen effect op tolerantie heeft. De enige verklaring lijkt dan te zijn dat de antiautoritaire en liberale waarden die meestal met zelfontplooiing in verband staan, ook meer verdraagzaamheid jegens nieuwe burenen met zich meebrengen.

Aldus zorgt de horizontale dimensie van 'goed burgerschap' voor een aantal verrassingen. Enerzijds vinden Nederlanders deze dimensie belangrijker dan het verticale aspect (dat wil zeggen: de relatie tot overheid en politiek), anderzijds neemt de tolerantie op deze dimensie (dat wil zeggen: de relatie tot burenen en medeburgers) juist af. Bovendien zijn het niet zozeer de seculiere Nederlanders die minder tolerant worden (het speelt eerder onder traditionele gelovigen), en is die afnemende tolerantie evenmin aan zelfexpressieve waarden gerelateerd (deze trend staat eerder met overlevingswaarden in verband). Gebruikmakend van een andere typering kan men zeggen dat hier het verschil tussen bedreigde en bedrijvige burgers opspeelt.³⁰ Zij die in het proces van modernisering goed meekomen, stellen zich relatief tolerant

TABEL 7.12 Regressieanalyse van intolerantie op waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde OLS regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III	Model IV
Meting (0-3)	4,715**	4,748**	5,113**	5,056**
Inglehartwaarden				
– Religieus vs. seculier		-2,583**	-1,451**	-1,515**
– Overleving vs. zelfexpressie			-2,978**	-3,085**
Opleidingsniveau				0,076
Intercept	24,041**	24,027**	22,081**	22,081**
Adjusted R ²	0,056	0,069	0,083	0,083
Verandering in trend (procent)		1	8	7

Bron: EVS-NL 1981-2008

tegenover hun medeburgers op (ook bij afwijkend gedrag), terwijl zij die vooral de nadelen van modernisering op hun bord krijgen, veel intoleranter zijn.

Wat betreft de verticale dimensie van burgerschap zou men kunnen vermoeden dat Nederlandse respondenten, die immers minder oog voor de relatie tot overheid en politiek hebben, op dit punt relatief ruimhartig zijn, bijvoorbeeld doordat ze minder zwaar tillen aan het overtreden van de wet. Tabel 7.13 geeft voor diverse variabelen uit de EVS een gemiddelde score. Die varieert tussen 1 en 10, afhankelijk van de vraag of men een bepaald gedrag nooit (= 1) dan wel altijd (= 10) acceptabel noemt. Eén blik volstaat om te zien dat er een belangrijk verschil optreedt met de uitkomsten van tabel 7.11: terwijl de acceptatie van nieuwe burens een behoorlijke variatie kent (het aandeel bezwaarden varieert van 8 tot 59 procent), is dat bij de acceptatie van wetsovertreding veel minder het geval (de score varieert van 1,39 tot 3,28 op een schaal die loopt van 1 tot 10). Dus zo heel tolerant is de Nederlandse burger niet wanneer het om wetsovertreding gaat!

Over het algemeen lijken Nederlanders wat toleranter tegenover handelingen die het eigen belang dienen zonder dat een ander direct schade lijdt. Dat geldt voor zaken als liegen in je eigen belang, het aangrijpen van een kans op belastingfraude, het gebruik van drugs of gratis meerijden met het openbaar vervoer. Strenger is men bij moreel bedenkelijke zaken of als anderen schade wordt berokkend. Dat geldt bijvoorbeeld voor het aannemen van steekpenningen, het misbruiken van een sociale voorziening of joyriding. Voor beide soorten gedrag blijft de acceptatie relatief laag. Verder stellen we voor bepaalde onderwerpen vast dat de acceptatie in de loop der jaren nog verminderde. Dat geldt onder meer voor liegen in je eigen belang, het

TABEL 7.13 Acceptatie van wetsovertredend gedrag in Nederland
1981-2008

	1981	1990	1999	2008	gemiddeld	trend
Liegen in eigen belang	3,29	3,57	3,21	3,13	3,28	Negatief
Belastingontduiking (a)	3,12	2,96	2,75	2,28	2,73	Negatief
Drugsgebruik	2,03	2,20	3,09	2,82	2,55	Positief
Zwartrijden (b)	2,42	2,23	2,80	2,59	2,51	Positief
Steekpenningen (c)	2,00	1,81	1,60	1,56	1,73	Negatief
Sociale fraude (d)	1,45	1,61	1,52	1,52	1,52	n.s.
Joyriding	1,31	1,47	1,36	1,41	1,39	n.s.

Bron: EVS-NL 1981-2008

Toelichting

- a. 'Belastingontduiking als de kans zich voordoet'
- b. 'Proberen gratis mee te rijden in het openbaar vervoer'
- c. 'Steekpenningen aannemen bij je werk'
- d. 'Sociale uitkeringen aanvragen waar je geen recht op hebt'

aannemen van steekpenningen en belastingfraude. Alleen bij zwartrijden en drugsgebruik nam de acceptatie toe. Met andere woorden: zelfs bij de verticale dimensie van burgerschap zien wij de mate van tolerantie eerder afnemen dan toenemen. Het Nederlandse publiek lijkt in de loop der jaren steeds strenger te oordelen, terwijl dat oordeel met betrekking tot wetsovertreding toch al niet ruimhartig was.

Hoe staat deze tendens met de modernisering in verband? Helaas leveren de uitkomsten van tabel 7.14 geen duidelijke correlatie op. Geen van de verklarende variabelen hangt negatief samen met de acceptatie van wetsovertredingen. Het duidelijkst is nog de (positieve) samenhang met religieuze waarden. Dit suggereert dat burgers minder tolerant zijn naarmate ze sterker aan het traditionele geloofsleven vasthouden. In dat geval zou een afname van religieuze waarden met een hogere tolerantie moeten samengaan. In feite doet zich juist het tegenovergestelde voor, aangezien wetsovertredingen minder vaak geaccepteerd worden. Deze trend hangt ook niet samen met de toename van het opleidingspeil en zelfexpressiewaarden. Misschien moet hij worden geïnterpreteerd als teken dat er geen 'alles-moet-kunnen-mentaliteit' dient te ontstaan. Permissiviteit is niet ongeclausuleerd.

Op het punt van respect voor gemeenschapsgoederen, zaken die anderen kunnen schaden of oneerlijkheid, bedrog en illegale activiteiten, waren en zijn Nederlanders vrij strikt. De publieke moraal blijft onverminderd hoog. Dit is kennelijk een gegeven dat door andere factoren dan modernisering wordt bepaald. Mogelijk hangt het samen met de opvatting van veel Nederlanders dat mensen egoïstischer zijn geworden, dat ze zich nog maar weinig aantrekken van anderen en zich vaker 'hufteerig' gedragen. Volgens het Sociaal en Cultureel Planbureau is deze opvatting

TABEL 7.14 Regressieanalyse van acceptatie van wetsovertredingen op waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde OLS regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III	Model IV
Meting (0-3)	-0,076**	-0,079**	-0,088**	-0,099**
Inglehartwaarden				
– Religieus vs. seculier		0,325**	0,299**	0,287**
– Overleving vs. zelfexpressie			0,069**	0,049*
Opleidingsniveau				0,015**
Intercept	2,319*	2,320**	2,333**	2,070**
Adjusted R ²	0,006	0,097	0,100	0,104
Verandering in trend (procent)		4	16	30

Bron: EVS-NL 1981-2008

tegenwoordig wijdverbreid. Dit wijst niet zozeer op een grotere onverschilligheid en toenemend onfatsoenlijk gedrag van Nederlandse burgers, maar juist op betrokkenheid en een behoefte aan fatsoen. Juist omdat men erg afwijzend staat tegenover oneerlijk gedrag, illegale activiteiten en bedrog, maakt men zich zorgen en ergert men zich aan dat soort 'asociale' gedragingen. Het is dus niet zo dat Nederlanders niet meer zouden weten hoe het hoort of dat er een mentaliteit heerst van 'alles moet kunnen'. Het waargenomen ongenoegen impliceert veeleer dat afwijkingen van de norm voor velen niet acceptabel zijn en dat ze waarden en normen graag serieus nemen.

5 Betekenis van werken

Op grond van alles wat we tot nu toe hebben gezien, is het niet moeilijk te voorspellen dat ook de betekenis van werk aan wijzigingen onderhevig is. De overgang van een agrarische, respectievelijk industriële naar een postindustriële samenleving gaat gepaard met andere motieven om te werken. Meer specifiek maakt het oude arbeidsethos (werken omdat het moet) langzaam maar zeker plaats voor een nieuw motief (werken omdat ik het zelf wil). Deze verschuiving raakt aan het onderzoek dat talloze sociologen sinds Webers beroemde these over het protestantse arbeidsethos hebben gedaan. Weber stelde dat het proces van rationalisering en daarmee de ontwikkeling van het moderne kapitalisme sterk door de waarden van het zeventiende-eeuwse protestantisme zijn bepaald. Hij stelde bovendien dat die waarden tot in de twintigste eeuw doorwerken, met als gevolg dat de protestantse ethiek nog

altijd een prominente rol vervult.³¹ Volgens deze ethiek is werken in het leven een centrale opgave die ons door God werd opgelegd. Daarvan uitgaande verwachten we dat Nederlanders de afgelopen dertig jaar een minder centrale plaats aan werk zijn gaan toekennen. Als de invloed van religieuze waarden zwakker wordt, zal ook het protestantse arbeidsethos afnemen.

Dat is echter niet de enige omstandigheid die maakt dat werken minder vaak een kwestie van Heilig Moeten is. Alle Europese landen zagen hun welvaartspeil in de tweede helft van de twintigste eeuw toenemen en in veel landen kwam een verzorgingsstaat tot ontwikkeling. Om te overleven is werken dus niet per se noodzakelijk meer. Uiteraard is betaald werk voor de meeste mensen nog altijd van belang. Dat neemt niet weg dat de huidige situatie nauwelijks te vergelijken is met de tijd vóór de Tweede Wereldoorlog, toen het ontbreken van werk vaak bittere armoede betekende. Daar komt bij dat er meer flexibele werkpatronen zijn. We kennen nog altijd de klassieke kostwinner maar daarnaast zijn er huishoudens waar beide partners fulltime werken, er zijn er die van een parttimefunctie rondkomen, er zijn mensen die een jaar vrijaf nemen, et cetera. Dat alles maakt het mogelijk om op een andere manier met werk om te gaan en werken óók als een voertuig van zelfontplooiing te zien. Van belang is eveneens dat ook het werk zelf van aard is veranderd, en wel in die zin dat het steeds hogere eisen stelt. Van de nieuwe werknemer wordt verwacht dat die initiatiefrijk is, bereid tot het dragen van eigen verantwoordelijkheid, in staat tot een flexibele opstelling om adequaat te kunnen inspelen op de soms snel veranderende omstandigheden van de markt.

Om vast te stellen in hoeverre deze ontwikkeling daadwerkelijk in Nederland optreedt, gaan we uit van een basaal onderscheid tussen *extrinsieke* en *intrinsieke* werkmotivatie. Een extrinsieke motivatie houdt in dat men het werk ziet als een middel om doelen te bereiken die buiten het werk liggen. Een intrinsieke motivatie houdt in dat het doel van de arbeid in het werk zelf ligt. Op de achtergrond speelt de al genoemde theorie van Maslow mee. Het idee is dat extrinsieke werkmotivatie vooral met Maslows twee eerste categorieën correspondeert (dus: met lichamelijke behoeften en zekerheid), terwijl intrinsieke motivatie sterker verband houdt met de drie laatste (dus: met sociaal contact, erkenning en zelfontplooiing). Daarbij zou een zekere hiërarchie bestaan: pas wanneer aan basale voorwaarden als baanzekerheid, goed salaris en veilig werk is voldaan, kan men aan hogere idealen als waardering of zelfontplooiing toekomen.³² We zagen al dat dit onderscheid bij Ingleharts theorie een rol speelde, vooral waar het de tweede dimensie van waardeverandering betreft. De aan 'overleving' gerelateerde waarden komen met een extrinsieke motivatie overeen (werken om te voorzien in een bestaan), terwijl de aan 'zelfexpressie' gerelateerde waarden juist met een intrinsieke motivatie overeenkomen (werken als middel voor zelfontplooiing). De voorspelling is dat bij een hoger niveau van economische ontwikkeling de extrinsieke werkmotivatie zwakker en de intrinsieke sterker wordt.

Nu wordt er in de EVS niet zonder meer naar intrinsieke of extrinsieke werkmotivatie gevraagd. De voorgelegde vragen hebben steeds betrekking op een concreet aspect, waarbij de respondenten kunnen aangeven in hoeverre dat voor hen belangrijk is. In tabel 7.15 treft men twaalf van de meest relevante items aan. We zien dat op één na alle genoemde motieven belangrijker werden. Een voorbeeld daarvan is de stelling dat je een werkkring hebt waarin je iets bereiken kunt (rij 7). In het jaar 1981 vond 28 procent van de Nederlanders dat belangrijk, terwijl het in 2008 al 66 procent was. Met andere woorden: de voorbije decennia gingen Nederlandse respondenten steeds meer elementen van hun werk belangrijk vinden. Men kan het ook anders formuleren en zeggen dat Nederlanders ten aanzien van hun werk veeleisender zijn geworden. Terwijl in 1981 gemiddeld vier items genoemd werden, kwam dat aantal in 2008 op zeven uit.

TABEL 7.15 Aandeel (procent) Nederlanders dat een bepaald aspect van werk belangrijk vindt 1981-2008

	1981	1990	1999	2008 gemiddeld	trend	
Goed loon of salaris	55	70	72	76	69	Positief
Niet te veel spanning	38	40	33	48	41	Positief
Voldoende zekerheid (a)	41	41	29	45	40	n.s.
Goede werktijden	37	45	37	60	46	Positief
Veel vakantie	31	35	28	48	36	Positief
Initiatief tonen mogelijk	44	63	62	80	64	Positief
Iets kunnen bereiken	28	45	40	66	46	Positief
Verantwoordelijkheid (b)	29	46	42	54	43	Positief
Interessante functie	41	61	56	74	59	Positief
Je capaciteiten benutten	48	73	69	83	69	Positief
Maatschappelijk nut (c)	39	48	39	59	47	Positief
Menselijke contacten (d)	44	65	61	73	62	Positief

Bron: EVS NL 1981-2008

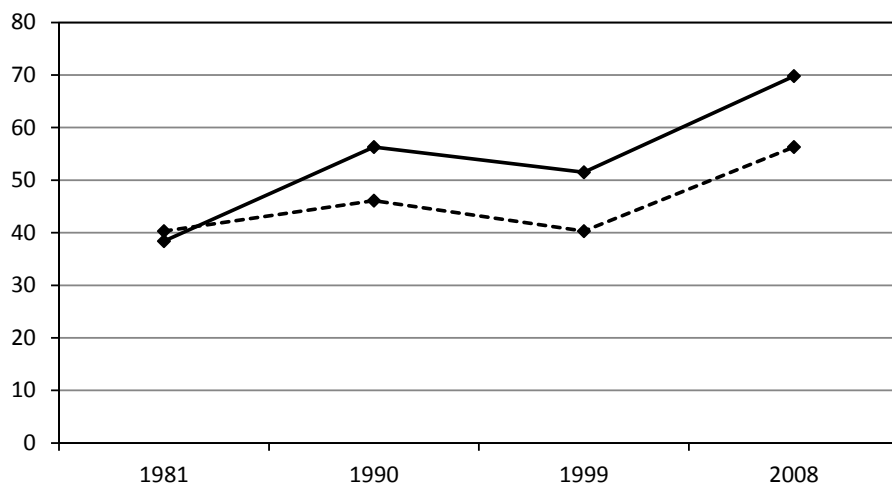
Toelichting

- a. 'Zekerheid dat je niet ontslagen wordt'
- b. 'Een verantwoordelijke functie hebben'
- c. 'Voor de maatschappij nuttig werk doen'
- d. 'Werk waarbij je met mensen te maken hebt'
- e. Het valt op dat de meeste scores voor het jaar 1999 iets onder het niveau van 1990 liggen. De reden daarvan is vooralnog onduidelijk.

Kan men beweren dat extrinsieke en intrinsieke motivaties zich op eenzelfde manier ontwikkelden? Daartoe voegen we de eerste vijf items uit tabel 7.15 samen tot een schaal die voor extrinsieke motivatie staat.³³ Uit de items 6 tot en met 11 kan een schaal voor intrinsieke motivatie gevormd worden.³⁴ Voor beide schalen bekijken we

hun ontwikkeling in de tijd (zie figuur 7.3). We stellen vast dat zowel extrinsieke als intrinsieke motieven steeds vaker genoemd worden. Aan het begin van deze periode lag het percentage extrinsieke items nog iets boven de andere maar in 2008 is de verhouding volledig omgekeerd. Onze conclusie is dan ook dat beide motieven sinds 1981 belangrijker werden maar dat de groei van het intrinsieke motief veel sterker dan die van het extrinsieke was. Op zich is het verrassend dat in een welvarend land als Nederland de extrinsieke werkmotivatie nog altijd stijgt. De theorieën van Maslow en van Inglehart voorspellen immers dat zich vooral intrinsieke motivaties zullen ontwikkelen wanneer aan de basale behoeften is voldaan. Dat laatste punt is in het geval van Nederland al geruime tijd terug bereikt.

FIGUUR 7.3 Nederlanders (procent) dat extrinsieke (onderbroken lijn) en intrinsieke motivaties (getrokken lijn) noemt 1981-2008



Bron: EVS NL 1981-2008

Door het toepassen van een regressieanalyse op de extrinsieke werkmotivatie kunnen we vaststellen in hoeverre (veranderingen op) de waardedimensies van Inglehart inderdaad een rol spelen. Aan tabel 7.16 is te zien dat de respondenten elk meetjaar méér extrinsieke motieven opsommen (model 1). Het toevoegen van de twee waardedimensies levert echter geen verklaring op, want zowel de verschuiving naar zelfexpressie als die naar seculiere waarden hebben een negatieve invloed op extrinsieke werkmotivaties. Opleiding heeft evenzeer een negatief effect: hoe hoger de opleiding van respondenten is, des te lager komt hun extrinsieke werkmotivatie uit. Aangezien het opleidingsniveau in de loop der jaren hoger werd, kan men de toename in extrinsieke werkmotivaties daarmee niet verklaren. Met andere woorden:

TABEL 7.16 Regressieanalyse van extrinsieke werkmotivatie op waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde OLS regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III	Model IV
Meting (0-3)	3,812**	3,846**	4,195**	4,525**
Inglehartwaarden				
– Religieus vs. seculier		-2,496**	-1,418*	-1,054
– Overleving vs. zelfexpressie			-2,840**	-2,227**
Opleidingsniveau				-0,437**
Intercept	40,359**	40,345**	39,793**	47,625**
Adjusted R ²	0,017	0,023	0,029	0,032
Verandering in trend (procent)		1	10	19

Bron: EVS-NL 1981-2008

TABEL 7.17 Regressieanalyse van intrinsieke werkmotivatie op waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde OLS regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III	Model IV
Meting (0-3)	7,878**	7,839**	7,359**	6,736**
Inglehartwaarden				
– Religieus vs. seculier		2,972**	1,488*	0,800
– Overleving vs. zelfexpressie			3,908**	2,751**
Opleidingsniveau				0,825**
Intercept	43,066**	43,084**	43,843**	29,057**
Adjusted R ²	0,074	0,082	0,093	0,106
Verandering in trend (procent)		0	-7	-14

Bron: EVS-NL 1981-2008

er moeten andere processen zijn die de genoemde krachten (waardeverandering en gestegen opleidingsniveau) tegenwerken en het opsommen van extrinsieke werkmotivaties omhoogstuwen. Voor intrinsieke motivatie ziet het beeld er anders uit.

Tabel 7.17 geeft aan dat de groei hier sterker is dan bij extrinsieke motivatie (model 1). Aan deze snelle toename draagt (conform de verwachting) vooral het proces van postmodernisering bij: naarmate men sterker aan zelfexpressieve waarden hecht, krijgt ook de intrinsieke arbeidsmotivatie meer gewicht. Deze verandering verklaart 7 procent van de trend. Een aanvullende verklaring is te vinden in het onderwijsniveau. Doordat het gemiddelde onderwijspeil van de Nederlandse bevolking stijgt en hogeropgeleiden nu eenmaal vaker een intrinsieke werkmotivatie kennen, gaat de trend geleidelijk omhoog. Na controle voor opleiding is het effect van de eerste waarden-dimensie op de intrinsieke motivatie niet langer significant.

6 Zich inzetten voor anderen

In het voorgaande zagen we dat burgerschap vooral betrekking heeft op de houding tegenover mensen die men niet persoonlijk kent. Dit onpersoonlijke element verhindert niet dat bepaalde idealen of waarden aan de orde zijn. Het gaat bij burgerschap met name om de vraag of we juist tegenover onbekende, vreemde of zelfs sterk afwijkende personen toch een zeker respect kunnen opbrengen. We zagen eveneens dat de bereidheid daartoe niet op een gelijke wijze is verdeeld: burgers met seculiere waarden doen dat vaak gemakkelijker dan burgers die aan traditionele religieuze waarden vasthouden. In die zin zou modernisering met een toename van tolerantie moeten samengaan. Opmerkelijk genoeg doet zich vanaf 1981 in Nederland het omgekeerde voor. We zien een afname van de ruimhartigheid en een tendens naar meer stringente normen – niet alleen waar het om de onderlinge contacten gaat (burgerschap in horizontale zin) maar ook waar de rechtsstaat aan de orde is (burgerschap in verticale zin). Een en ander wijst erop dat het sociaal-politieke klimaat in Nederland inderdaad aan het verharden is. Tegelijkertijd moeten we beseffen dat deze diagnose vooral het publieke domein betreft. Het is niet uitgesloten dat zich elders een andere ontwikkeling voltrekt. Sterker nog: wanneer we kijken naar donateurschap of vrijwilligerswerk, dan springt juist een positieve kant van de Nederlandse bevolking in het oog. Laten we daarom de vraag stellen hoe onbaatzuchtig handelen op deze gebieden vorm krijgt.

De wetenschappelijke literatuur geeft tientallen definities van vrijwilligerswerk. In de meeste omschrijvingen komen drie elementen bij elkaar. Het gaat om een activiteit die uit vrije wil gekozen wordt (1), waar geen of slechts een bescheiden vergoeding tegenover staat (2) en die ten goede komt aan anderen (3).³⁵ Een vierde element zou kunnen zijn dat we pas van vrijwilligerswerk spreken wanneer het een activiteit betreft die zich in een formeel verband voltrekt, zoals een vrijwilligersorganisatie of vereniging. Zonder deze restrictie moeten we bijvoorbeeld de zorg van kinderen voor hun bejaarde ouders ook als vrijwilligerswerk aanmerken. In elk geval past de EVS deze laatste restrictie toe, aangezien zij de respondenten een lijst met organisaties

voorlegt met de vraag of ze voor een van die organisaties onbetaald werk doen. Als mogelijke voorbeelden noemt men vakbonden, kerkelijke organisaties, culturele verenigingen, politieke partijen, jongerenorganisaties, et cetera. Verder neemt de EVS items over donateurschap op. Dat is vergeleken met vrijwilligerswerk een meer passieve vorm van betrokkenheid. De informatie wordt echter aan dezelfde afdeling in de vragenlijst ontleend. Zo geven respondenten antwoord op de vraag of zij 'behoren tot' organisaties op het gebied van mensenrechten, natuurbehoud, et cetera zonder er vrijwilligerswerk voor te doen.

De literatuur leert ons welke mensen veelvuldig activiteiten op dit gebied ontwikkelen. Over het algemeen blijkt dat religiositeit en opleiding belangrijke factoren zijn.³⁶ De rol van religie is in hoge mate te verklaren uit het feit dat veel vrijwillige diensten en liefdadigheid vanuit kerken georganiseerd worden. De rekrutering van vrijwilligers en donateurs vindt dan binnen de kerkelijke gemeenschap plaats. Volgens sommige auteurs spelen er eveneens ideologische motieven mee: kerkelijke organisaties zouden de altruïstische waarden onder hun gelovigen versterken en dat zou een stimulans voor geefgedrag of vrijwilligerswerk vormen. Het blijkt echter dat deze gedachtengang zowel in theoretisch als in empirisch opzicht voor discussie vatbaar is.³⁷ Behalve gelovigen zijn ook hogeropgeleiden vaak als vrijwilliger actief. Bij de verklaring van dit verband spelen drie factoren mee: vaardigheden, attitudes en sociale netwerken.³⁸ Zo zouden hogeropgeleiden over het algemeen meer sociale of organisatorische vaardigheden in huis hebben. Daardoor zijn ze beter in staat om vrijwilligerswerk te doen dan mensen die weinig onderwijs hebben genoten. Verder zouden ze vaker een pro-sociale houding aannemen en hun handelen daarop afstemmen. Ten slotte beschikken ze over een ruimer sociaal netwerk, waardoor ze eerder gevraagd worden om als vrijwilligers of donateur actief te zijn.

Het is opvallend dat deze verklaringen nauwelijks op het aspect van onbaatzuchtig handelen ingaan. Ze hebben vooral betrekking op sociale kenmerken die ertoe bijdragen dat bepaalde groepen (gelovigen, hoogopgeleiden) zich frequent als vrijwilliger inzetten maar zeggen weinig over het motief van de betrokkenen. Toch is dat voor een onderzoek naar het hogere van belang omdat vrijwilligerswerk en/of donateurschap op zeker twee punten aan onze werkdefinitie raakt: het gaat om mensen die zich betrokken voelen bij een groter geheel én om activiteiten die een zekere onbaatzuchtigheid kennen. Laten we daarom een blik slaan op de beweegredenen die vrijwilligers zelf opgeven.

Tabel 7.18 geeft uiteenlopende motieven weer, waarbij we opmerken dat de respondenten meer dan één motief mochten aangeven. Er lopen diverse thema's door elkaar: mensen noemen zowel praktische als idealistische en zowel sociale als individuele redenen. Daarbij worden 'sociale redenen' het vaakst genoemd. Maar liefst 59 procent van alle vrijwilligers geeft aan dat ze dit een belangrijk of zeer belangrijk motief vinden. Helaas is niet zo duidelijk wat we onder deze categorie moeten ver-

TABEL 7.18 Motivaties (procent) voor het verrichten van vrijwilligerswerk in Nederland 1990

	belangrijk of heel belangrijk
Om sociale redenen	59
Om nieuwe vaardigheden en ervaringen op te doen	58
Omdat ik er tijd voor heb	51
Om een bijdrage te leveren aan mijn buurt	48
Omdat ik me kan verplaatsen in mensen die lijden	45
Vanwege een morele verplichting of taak	45
Als manier om iets terug te doen	39
Uit solidariteit met de armen en misdeelden	35
Uit medelijden met behoeftigen	33
Om minderbedeelden te kunnen helpen	29
Uit geloofsovertuiging	26
Om sociale en politieke verandering teweeg te brengen	22
Persoonlijke satisfactie	19
Wilde het niet maar kon niet weigeren	7

Bron: EVS NL 1990

staan. Het kan zijn dat mensen actief worden 'om sociale contacten op te doen' of omdat ze 'onder de mensen willen zijn' maar het kan evengoed dat ze 'een ander lid van de samenleving willen helpen'. Bezien vanuit de grove indeling die eerder werd voorgesteld, staan deze motieven dicht bij elkaar: mensen met deze motivatie richten zich niet in de eerste plaats op God (sacraal motief) en ze zijn evenmin op intense belevenissen uit (vitaal motief). Dat strookt dus met de vaststelling dat het hogere in Nederland een overwegend sociale vorm aanneemt. Toch kunnen we niet zeggen dat andere motieven geheel ontbreken. Het opdoen van nieuwe ervaringen wordt bijna even vaak genoemd (58 procent). Verder valt op dat er meer dan eens naar een vorm van empathie verwezen wordt. Voorbeelden daarvan zijn onderling sterk verwante motieven als zich verplaatsen in het lijden van anderen (45 procent), solidariteit met misdeelden of armen (35 procent), medelijden met behoeftigen (33 procent) of het helpen van minderbedeelden (29 procent).

Welke gevolgen heeft modernisering nu voor vrijwilligerswerk en geefgedrag? We zagen al dat er een duidelijke relatie met religiositeit bestaat. Bovendien heeft recent onderzoek aan het licht gebracht dat de afname van kerkgang in Nederland een nadelige invloed op het vrijwilligerswerk had.³⁹ Op grond daarvan mogen we verwachten dat de overgang van traditionele religieuze waarden naar seculiere waarden een daling van het aantal donateurs en/of vrijwilligers tot gevolg heeft. Tegelijkertijd zijn er ook redenen om te denken dat deze verwachting niet zal uitkomen.

Modernisering brengt immers niet alleen secularisatie mee maar ook een grotere nadruk op persoonlijke ontwikkeling. Mede daarom zag Inglehart een samenhang tussen zelfontplooiing en het doen van vrijwilligerswerk. Hij kwam tot de conclusie dat mensen die zelfexpressieve waarden van belang achten, meer geneigd zijn om als vrijwilliger aan de slag te gaan dan mensen die weinig met deze waarden ophebben. Dat strookt met het gegeven dat in tabel 7.18 het ‘opdoen van nieuwe vaardigheden en ervaringen’ de op een na hoogste plaats inneemt. We hebben dus met twee tegen-gestelde ontwikkelingen van doen: modernisering kan het vrijwilligerswerk zowel stimuleren (vitalisering) als afremmen (secularisatie) en het hangt van de relatieve kracht van deze twee tendensen af of het totale effect op vrijwilligerswerk positief dan wel negatief uitpakt.

TABEL 7.19 Deelname aan vrijwilligerswerk in Nederland 1990-2008

	1990	1999	2008	Totaal
Gemiddeld aantal organisaties (a)	0,65	0,86	0,97	0,85
Werkt voor ten minste één organisatie (b)	34	47	45	42
Idem voor één idealistische organisatie (c)	20	25	28	25
Idem exclusief kerkelijke organisaties (d)	15	19	22	20

Toelichting

- a. Geeft het aantal organisaties aan waarvoor de gemiddelde Nederlander vrijwilligerswerk doet
- b. Percentage Nederlanders dat voor ten minste één organisatie werkzaam is
- c. Percentage Nederlanders dat voor ten minste één idealistische organisatie werkzaam is
- d. Percentage Nederlanders dat voor ten minste één idealistische organisatie werkzaam is, exclusief organisaties van kerkelijke aard

Om dit te bepalen is in tabel 7.19 de ontwikkeling van het vrijwilligerswerk in de afgelopen decennia bepaald.⁴⁰ We kijken niet alleen naar werkzaamheden voor organisaties in meer algemene zin maar ook voor organisaties die als ‘idealistisch’ te omschrijven zijn.⁴¹ We weten dat het wetenschappelijke debat over vrijwilligerswerk vaak in het teken van een zeker pessimisme staat. Onderzoekers debatteren voornamelijk over de vraag of de deelname al dan niet daalt.⁴² Onze gegevens van de EVS laten zien dat er weinig reden voor dat pessimisme is. We constateren zelfs een significante toename van het percentage Nederlanders dat vrijwilligerswerk doet, en dat deze toename ook voor idealistische organisaties opgaat. Wel zien we dat de toename tussen 1990 en 1999 groter is dan in de negen jaar daarna. Uitsplitsing naar type organisatie (idealistisch of niet, met of zonder kerkelijke achtergrond, enzovoort) levert qua trend geen noemenswaardige verschillen op. Met andere woorden: er is weinig reden om aan te nemen dat het Nederlandse waardepatroon zodanig is veranderd dat de belangstelling voor vrijwilligerswerk gaat afnemen. Wel moet worden opgemerkt dat deze toename in vrijwilligerswerk bij andere studies niet te-

ruggevonden wordt. Sommigen zien een stabiele deelname terwijl anderen een teruggang waarnemen.⁴³ Dat laat zich niet gemakkelijk verklaren omdat de gebruikte data qua steekproef, vraagstelling, meetjaar en type onderzoek nogal uiteenlopen. Bovendien treden er bij het meten van vrijwilligerswerk zowel binnen landen als tussen landen vaak forse fluctuaties op.⁴⁴

In aansluiting op de opmerkingen die in hoofdstuk 4 over diverse 'objecten van toewijding' zijn gemaakt, staan we ook nog even stil bij het aandeel van de Nederlandse bevolking dat zich als donateur voor het verdedigen van de mensenrechten of voor milieu- en natuurbehoud inzet. In eerdere hoofdstukken is al gewezen op het feit dat de belangstelling hiervoor de afgelopen dertig jaar enorm steeg. De groei vindt met name in de periode 1980-1994 plaats en stabiliseert zich vervolgens op een hoog niveau. Momenteel worden organisaties voor milieu- en natuurbehoud door 21 procent van de Nederlanders ondersteund, terwijl dat aandeel bij organisaties voor internationale hulp en solidariteit op 23 procent uitkomt. In hoofdstuk 4 werd deze brede belangstelling voor tertiaire organisaties reeds als een typisch Nederlands verschijnsel aangeduid. Vlak voor de eeuwwisseling was bijvoorbeeld 52 procent van de bevolking als donateur betrokken bij een mensenrechtenorganisatie of bij een organisatie voor milieu- en natuurbehoud. Dat percentage was in geen enkel Europees land zo hoog. Bovendien behoort Nederland wat betreft vrijwilligerswerk tot de koplopers, een gegeven dat ook in andere studies werd geconstateerd.⁴⁵ Dat heeft onder andere te maken met het niveau van de welvaart in ons land. Uit de EVS blijkt onder meer dat zowel donateurschap als vrijwilligerswerk nauw met het welvaartspeil van een land verband houden.⁴⁶ Maar welvaart is niet het enige dat ertoe doet. We moeten ons ook afvragen welke invloed het moderne waardepatroon in dezen heeft.

Daartoe voeren we eerst een regressieanalyse van het vrijwilligerswerk uit. In tabel 7.20 analyseren we de mate waarin de participatie tussen 1981 en 2008 veranderde. Dat leidt tot een model (model I) waaraan we vervolgens stapsgewijs de twee waardedimensies van Inglehart (model II en model III) en ten slotte het opleidingspeil toevoegen (model IV). In de onderste rij vermelden we de mate waarin de trend wordt verklaard. De conclusie uit deze analyse is dat het aandeel vrijwilligers in Nederland sinds 1981 een significante opgaande lijn vertoont. Die trend kan echter niet verklaard worden doordat Nederlanders traditioneel religieuze waarden loslaten en meer seculiere waarden omarmen. Dat was al te verwachten op grond van het voorgaande en het komt ook met de uitkomsten van de regressieanalyse overeen: we stellen een negatieve relatie vast tussen vrijwilligerswerk en secularisatie. Tegelijkertijd zien we dat er een positieve samenhang met zelfexpressie is. Daarmee wordt een deel van het effect verklaard: na opname in het model is de trend voor 16 procent wegverklaard. Verder draagt het toegenomen opleidingspeil bij aan de groei van het vrijwilligerswerk. Doordat de Nederlandse bevolking vanaf 1981 steeds meer

onderwijs gevolgd heeft, gaat het aandeel van de hogeropgeleiden omhoog en daarmee ook de deelname aan vrijwilligerswerk. Al met al kan door een combinatie van waardeverandering en opleidingspeil 28 procent van de trend in vrijwilligerswerk worden verklaard.

TABEL 7.20 Regressieanalyse van vrijwilligerswerk op
waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde
logistische regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III	Model IV
Meting (0-3)	0,215**	0,219**	0,180**	0,154**
Inglehartwaarden				
– Religieus vs. seculier		-0,260**	-0,395**	-0,430**
– Overleving vs. zelfexpressie			0,359**	0,307**
Opleidingsniveau				0,037**
Intercept	-1,170**	-1,187**	-1,143**	-1,812**
Nagelkerke R ²	0,017	0,036	0,064	0,073
Verandering in trend (procent)		2	-16	-28

Bron: EVS-NL 1981-2008

Ten slotte voeren we voor het donateurschap eenzelfde analyse uit (tabel 7.21). We weten al dat het aantal Nederlandse donateurs de afgelopen drie decennia sterk steeg. Dat wordt bevestigd door de positieve trend in model I. Na het toevoegen van de beide 'Inglehart-waarden' blijkt dat de eerste verandering geen invloed heeft (model III). Secularisatie brengt dus geen afname of toename van het donateurschap met zich mee. Daarentegen gaat er van de tweede waardeverandering een positieve invloed uit. Datzelfde geldt voor het opleidingsniveau. Omdat het genoten opleidingspeil met donateurschap samenhangt en het gemiddelde opleidingspeil in Nederland sinds 1981 hoger werd, kan een deel van het grotere aantal donateurs hieruit verklaard worden. Overigens is de verklarende kracht van de twee laatste veranderingen niet erg groot: meer dan 11 procent kunnen we er niet mee wegverklaren.

Een en ander samenvattend kunnen we zeggen dat de belangstelling voor vrijwilligerswerk en voor donateurschap in Nederland de afgelopen drie decennia duidelijk toenam. Van de factoren die we hierboven onderzocht hebben, speelt de secularisatie geen al te grote rol. Ze oefent weliswaar een neerwaartse druk uit op het aantal vrijwilligers maar die eventuele vermindering wordt door twee andere tendensen goedge maakt: enerzijds doordat het leven in Nederland steeds minder in het

TABEL 7.2I Regressieanalyse van donateurschap op waardedimensies en onderwijs (ongestandaardiseerde logistische regressiecoëfficiënten)

	Model I	Model II	Model III	Model IV
Meting (0-3)	0,456**	0,460**	0,426**	0,407**
Inglehartwaarden				
– Religieus vs. seculier		0,181**	0,010	-0,013
– Overleving vs. zelfexpressie			0,473**	0,434**
Opleidingsniveau				0,028**
Intercept	-1,312**	-1,326**	-1,303**	-1,804**
Nagelkerke R ²	0,077	0,086	0,133	0,137
Verandering in trend (procent)		2	-7	-11

Bron: EVS-NL 1981-2008

teken van overleven staat en de waarden rond zelfexpressie aan gewicht toenemen, anderzijds doordat het opleidingspeil steeds hoger wordt. Het gevolg van beide ontwikkelingen is dat steeds meer Nederlanders zich voor waarden als natuurbehoud en mensenrechten of voor organisaties op het gebied van maatschappelijk of politiek engagement inzetten. Dit bevestigt nog eens dat het hogere niet zozeer uit de samenleving verdwijnt maar een andere, meer moderne vorm aanneemt. Terwijl klassieke vormen van kerkelijk engagement dus onder druk komen te staan, maken andere meer seculiere vormen een bloeiperiode door.

7 Conclusies

Terugblikkend op het voorgaande beseffen we dat er een zekere spanning is tussen de manier waarop het hogere in dit boek omschreven wordt en de technieken die wij bij de analyse van onze data inzetten. Verheven zaken als ‘onbaatzuchtig handelen’ of de ‘verbondenheid met een geheel’ hebben in het filosofische en politieke debat ontegenzeggelijk betekenis maar als sociologen kunnen we er minder goed mee uit de voeten. Onze voorkeur gaat uit naar meer specifieke uitspraken of gedragingen waarin het hogere tot uiting komt en die we aan een rigoureuze analyse kunnen onderwerpen. Voor die uitspraken en gedragingen hebben we een beroep gedaan op data van de EVS en voor de analyse hebben we een aantal in de sociologie gangbare technieken ingezet. Daaruit volgt echter niet dat de uitkomsten van ons onderzoek weinig met het hogere van doen hebben. In tegendeel: ze brengen inzichten aan het

licht die de gedachtenvorming over het hogere wel degelijk (kunnen) helpen. Onze voornaamste conclusies komen op het volgende neer.

Om te beginnen nuanceren we het gangbare idee dat Nederland een geseculariseerde samenleving is. Het klopt dat enkele indicatoren van religiositeit de afgelopen dertig jaar een teruggang laten zien. Zo verminderde het aantal Nederlanders dat regelmatig naar de kerk gaat of dat aangesloten is bij een religieuze denominatie. Maar deze ontwikkeling deed zich het sterkst voor in de jaren tachtig van de vorige eeuw en lijkt inmiddels te stagneren. Bovendien betreffen deze indicatoren vooral de institutionele kanten van het geloofsleven. Wanneer we kijken naar tekenen van individuele religiositeit ziet het beeld er anders uit. Het aandeel van de Nederlandse bevolking dat God belangrijk vindt of steun en kracht ontleent aan het geloof, is sinds de jaren negentig redelijk stabiel. Er zijn veel Nederlanders die van tijd tot tijd een moment om te bidden of te mediteren inlassen. Met andere woorden: terwijl het in de kerken steeds leger wordt, heeft een groot deel van de respondenten nog wel degelijk 'iets' met religie. Die ontwikkeling moge paradoxaal lijken maar ze is niet uniek. In veel West-Europese landen doet zich een vergelijkbare situatie voor. Wel vormt ze een opmerkelijk contrast met het patroon dat we in Oost-Europese landen zien, waar de belangstelling voor institutionele uitingen van religiositeit juist groeit. Maar dit contrast laat niet de conclusie toe dat religieuze tradities in het Oosten bloeien terwijl ze in het Westen ten dode opgeschreven zijn. In elk geval zit de Nederlandse situatie genuanceerder in elkaar.

Vervolgens wijzen we erop dat het hogere meer zaken dan religiositeit omvat. Zo hebben verschillende sociologen uiteengezet dat secularisatie met een breed proces van modernisering samenhangt. Er doen zich – als gevolg van groeiende welvaart, technologische vooruitgang, toegenomen onderwijsniveau en grotere sociale zekerheid – op het gebied van maatschappelijke waarden belangrijke veranderingen voor, die duidelijk lijken op twee processen die elders in dit project als een verschuiving van het sacrale naar het sociale en van het sociale naar het vitale register omschreven zijn. Met andere woorden: we moeten niet alleen naar de eventuele *afname* van religiositeit kijken (secularisatie) maar ook naar de *expansie* van maatschappelijke waarden (socialisatie) en zelfs naar het *opkomen* van nieuwe waarden, zoals zelfontplooiing of het streven naar een hogere kwaliteit van het bestaan (vitalisering). Veelzeggend is dat Nederland op beide dimensies een hoge score haalt. Wij kennen, vergeleken met andere Europese landen, een relatief sterke oriëntatie op waarden van rationeel-seculiere aard; voor de oriëntatie op zelfexpressie geldt hetzelfde. Voor de theorie van Inglehart vormt Nederland dus een interessant geval. Wij konden op grond van de EVS-data aantonen dat beide oriëntaties inderdaad verband houden met de bestaanszekerheid en dat verschillen in onderwijsniveau een sterk effect hebben. Verder bleek dat op collectief niveau factoren meespelen als het welvaartspeil, de inkomensgelijkheid en het percentage van de bevolking dat betaald werk heeft:

hoe beter een land op deze kenmerken presteert, des te sterker gaat de aandacht uit naar waarden rond zelfexpressie.

Onze derde conclusie is dat die samenhang niet alleen op collectief niveau bestaat: ze gaat evenzeer op voor individuele respondenten. Dat is onder meer te zien aan het opleidingsniveau: hoe meer onderwijs iemand gevolgd heeft, des te groter is de kans dat hij of zij het seculiere denken omarmt en naar zelfontplooiing streeft. Een vergelijkbare relatie zien we bij het inkomensniveau. Mensen met een hoog inkomen nemen vaker afstand van overlevingswaarden of traditionele religieuze denkbeelden dan mensen die krap bij kas zitten. We vinden zelfs een relatie met politieke voorkeuren. De linkerzijde van het politieke spectrum hangt sterker rationele en seculiere waarden aan. Rechts heeft meer interesse voor overlevingswaarden en traditionele religieuze denkbeelden. Een interessante maar ambivalente uitkomst is dat ook de individuele levensloop van invloed is. Veel mensen leggen vanaf hun vijftigste levensjaar meer belangstelling aan de dag voor immateriële waarden, zij het dat dit verschillende richtingen uit kan gaan. Sommigen raken (weer?) geboeid door religieuze denkbeelden, anderen jagen juist sterker een vorm van zelfontplooiing na. Verder vonden we dat de geboortecohorten aan de variatie bijdragen. Het blijken vooral de oudere generaties die aan traditionele religieuze waarden vasthouden. Dit geldt met name voor degenen die vóór 1950 geboren zijn, bij latere generaties speelt dat veel minder sterk mee. Dit laatste wordt mogelijk verklaard door het feit dat de industrialisatie van Nederland in de eerste helft van de twintigste eeuw sterk voelbaar was. Tot slot blijkt het najagen van zelfontplooiing een zaak van jongere generaties. Die tendens zet zich echter langer door: zij is ook merkbaar onder generaties die later dan 1950 geboren zijn en wordt waarschijnlijk door een toenemende bestaanszekerheid verklaard.

Omdat al deze processen door elkaar lopen, tekent zich op individueel niveau een grote variatie af. Zou men zich tot de situatie op één moment beperken, dan valt moeilijk uit te maken welke richting het geheel uitgaat. Dat laatste is wel mogelijk als men de ontwikkeling op langere termijn beziet. Onze vierde conclusie is dan ook dat de modernisering van Nederland in de tweede helft van de vorige eeuw op het vlak van de waarden een grondige vernieuwing tot gevolg had. Het zwaartepunt verschoof van religieuze tradities naar seculiere denkbeelden, terwijl de oude overlevingswaarden moesten wijken voor waarden die in het teken van zelfontplooiing staan. Dat blijkt als men een vergelijking maakt van de waardenhiërarchie in 2005 en die in 1969. Nederlanders gingen (finale) waarden als zelfrespect en plezier hebben belangrijker vinden. Zaken die ze in de loop der jaren minder hoog gingen aanslaan, zijn (finale) waarden als welvaart of veiligheid. Deze verschuiving past goed bij de tweede dimensie van Inglehart: het toenemen van de bestaanszekerheid zorgt ervoor dat er in de elementaire behoeften is voorzien (welvaart, veiligheid), zodat er meer ruimte voor zelfontplooiing komt (zelfrespect, plezier maken). Bij de instru-

mentele waarden zien we hetzelfde: zelfvertrouwen en verbeeldingskracht worden belangrijker, terwijl gehoorzaamheid en hard werken minder prominent worden. Overigens geldt voor de eerste dimensie dat de grootste veranderingen al vóór 1981 hun beslag kregen. Dat strookt met de relatief sterke secularisatie van Nederland in de jaren zestig en zeventig.

Behalve brede processen als modernisering en secularisatie hebben we in dit hoofdstuk ook meer specifieke thema's onderzocht. Welke conclusies laten zich daaruit afleiden? Om te beginnen zagen we (en dat is onze vijfde conclusie) dat Nederland met betrekking tot zaken in de privésfeer zeer permissief geworden is. Deze ontwikkeling ving waarschijnlijk al in de jaren zestig aan en vloeit direct voort uit de zojuist genoemde verschuivingen. Interessant is dat ze tot ver na de eeuwwisseling is blijven doorlopen. De EVS-data laten zien dat er in de periode 1981-2008 steeds meer Nederlanders zijn voor wie homoseksualiteit, echtscheiding, abortus of euthanasie volkomen acceptabel zijn. Het plegen van zelfmoord wordt minder breed geaccepteerd maar zelfs dat ondervindt steeds minder afwijzing. Bij deze ontwikkeling spelen zowel negatieve als positieve tendensen mee. Voorbeeld van een negatieve tendens is de teruggelopen kerkgang. We weten dat mensen die regelmatig naar de kerk gaan, zich minder permissief opstellen. Daarom wordt de toegenomen permissiviteit in Nederland ten dele door een verminderde kerkgang verklaard. Voorbeeld van een positieve tendens is het verhoogde opleidingsniveau. We weten dat mensen ten aanzien van het privéleven permissiever zijn wanneer ze een hogere opleiding gevolgd hebben en/of meer waarde aan zelfontplooiing toekennen. Bijgevolg leidt een hoger onderwijsniveau ertoe dat de ruimte voor eigen voorkeuren op het gebied van seksuele betrekkingen toeneemt (homoseksualiteit, echtscheiding). Men heeft ook minder moeite met keuzen die anderen inzake leven en dood maken (abortus, euthanasie). Inmiddels hangt een ruime meerderheid van de Nederlandse bevolking liberale waarden aan. Velen beschouwen individuele zelfbeschikking als het hoogste goed, zeker wanneer het gaat om zaken die de kwaliteit van het leven sterk beïnvloeden.

Door dit alles ontstaat gemakkelijk de indruk dat Nederland een open en zeer liberale samenleving is. Maar dat beeld is nogal bedrieglijk. Het geldt wellicht voor het privéleven maar zeker niet voor openbare gedragingen. Dat brengt ons bij de zesde conclusie, die betrekking heeft op burgerschap. Hierbij maken we onderscheid tussen de verticale en de horizontale dimensie van dit begrip. De horizontale dimensie betreft de vraag hoe burgers met elkaar omgaan, vooral wanneer ze elkaar minder goed of zelfs helemaal niet kennen. We stelden vast dat Nederland op dit punt steeds minder tolerant wordt. Dat blijkt als men respondenten vraagt tegen welke burens ze eventueel bezwaar hebben. Burens van een ander ras of migranten roepen weinig weerstand op maar andere categorieën des te meer. In elk geval is er een groeiend deel van de Nederlandse bevolking dat moeite heeft met burens die een delict pleegden, verslaafd zijn aan sterke drank, een kinderrijk gezin hebben, gebukt

gaan onder problemen van emotionele aard of er politiek extreme opvattingen op nahouden. Zo blijkt dat het liberale Nederland ook een harde kant heeft. De grondhouding van veel Nederlanders lijkt te zijn: je mag zelf weten wat je met je leven doet, als ik er maar geen last van heb. Die opstelling kan men op zijn best ambivalent noemen.

Eenzelfde ambivalentie zien we bij de verticale dimensie van burgerschap. Het gaat dan om de houding tegenover staat en politiek. Zo wordt het overtreden van de wet door Nederlandse respondenten nog steeds sterk afgekeurd. De acceptatie van zaken als het aannemen van steekpenningen, fraude met sociale voorzieningen of joyriding is zeer gering. Voor zaken als zwartrijden in het openbaar vervoer, belastingontduiking of drugsgebruik kan men nauwelijks méér begrip opbrengen. Bovendien is de afkeuring van dit alles tussen 1981 en 2008 verder aangescherpt. Er lijkt dus reden om te zeggen dat de Nederlandse burger ook in dit opzicht minder tolerant geworden is. Dat strookt met de breed gedeelde opvatting dat een goede burger aan wetten moet gehoorzamen. Maar ook deze houding is ambivalent. Want dezelfde burgers zijn meer en meer geneigd tot protestacties zodra de overheid een (in hun ogen) onrechtvaardige wet oplegt. En wanneer ze zelf al niet tot actie overgaan, dan hebben ze in elk geval het nodige begrip voor de protestacties van anderen.

Onze zevende conclusie heeft betrekking op de betekenis van betaald werken. We brachten onderscheid aan tussen een extrinsieke en intrinsieke werkmotivatie. Op beide punten gingen de verwachtingen de afgelopen decennia omhoog. Opmerkelijk is dat de intrinsieke motieven meer toenamen dan de extrinsieke. De waardering voor zaken als een goed salaris, voldoende baanzekerheid of gunstige werktijden nam tussen 1981 en 2008 wel toe, maar de aandacht ging sterker uit naar zaken als het hebben van een interessante baan, de kans om initiatieven te ontwikkelen, het dragen van verantwoordelijkheid of het doen van maatschappelijk nuttig werk. De waardeveranderingen van Inglehart spelen bij deze verschuivingen opnieuw een rol. Op het niveau van de Europese landen toonden we aan dat extrinsieke werkmotivaties minder gewicht krijgen wanneer de bestaanszekerheid toeneemt. Ze krijgen eveneens minder gewicht naarmate zelfexpressie en seculiere waarden zich in een land ontwikkelen. Op individueel niveau doen zich vergelijkbare processen voor. De enige uitzondering is dat het omarmen van seculiere denkbeelden geen duidelijke invloed heeft op de extrinsieke werkmotivatie. Maar voor de rest zien we een parallelle samenhang. De extrinsieke motivatie wordt minder sterk naarmate een respondent meer opleiding gevolgd heeft en meer waarde aan zelfontplooiing hecht. Voor de intrinsieke werkmotivatie gaat het omgekeerde op: deze wordt bij hoogopgeleide respondenten met een behoefte aan zelfontplooiing juist belangrijker. We zien dat als de bevestiging van een vermoeden dat reeds in hoofdstuk 3 en 4 onder woorden is gebracht, namelijk dat het verrichten van werk in het leven van moderne professionals steeds meer betekenis gekregen heeft. Niet voor niets is Werk daar omschreven

als een object van toewijding. Die toewijding geldt niet in de eerste plaats de materiële dimensie van een baan, zoals salaris of bestaanszekerheid. Ze betreft juist de immateriële dimensie, waarbij het gaat om persoonlijke uitdaging, sociale contacten, publieke waardering en zelfontplooiing.

Onze laatste conclusie heeft betrekking op de ontwikkeling van vrijwilligerswerk en donateurschap in Nederland. De vrees van sommigen dat deze vormen van onbaatzuchtig handelen als gevolg van de modernisering zouden verdwijnen, blijkt niet terecht. Het aandeel van de bevolking dat zich op deze manier voor een goed doel inzet, nam de afgelopen dertig jaar zelfs toe. Daarbij komt dat ons land vergeleken met andere Europese landen een hoge score haalt. Inhoudelijk valt op dat de sterkste groei optrad bij organisaties die zich om de mensenrechten bekommeren of zich voor milieu- en natuurbehoud inzetten. Hun aanhang groeide fors tot in de jaren negentig, daarna zien we een stabilisatie op hoog niveau. Een en ander illustreert dat er aan de klassieke vormen van toewijding, zoals het helpen van medemens in nood of zorg voor ouderen, een aantal nieuwe zijn toegevoegd. In het licht van de gedachten die in hoofdstuk 3 uiteengezet werden, valt op dat deze nieuwe vormen enerzijds een bovennationaal bereik hebben en anderzijds in sterke mate de waardigheid van het (menselijk) leven betreffen. Dat sluit goed aan bij de motieven die vrijwilligers en donateurs voor hun activiteiten opgeven. Hun beweegredenen zijn vaak sociaal van aard ('mensen helpen') maar raken eveneens aan hun persoonlijke ontwikkeling ('nieuwe ervaringen opdoen'). Verder wordt er veel verwezen naar vormen van medeleven of empathie. Zo blijkt dat dit soort engagement niet alleen religieuze wortels heeft. Was dat wel het geval, dan zou de belangstelling voor vrijwilligerswerk en donateurschap als gevolg van de secularisatie sterk moeten verminderen. En op zichzelf heeft secularisatie ook wel dat effect. Maar het wordt in hoge mate gecompenseerd door het gegeven dat er nieuwe motieven zijn die mensen ertoe brengen om zich in te zetten voor anderen. In elk geval konden wij op grond van de EVS-data aantonen dat een grotere waardering voor zelfexpressie niet tot minder maar juist tot meer belangstelling voor vrijwilligerswerk of donateurschap leidt. Toename van het opleidingsniveau heeft eenzelfde effect. Een en ander illustreert dat het proces van modernisering en inzet voor (een vorm van) het hogere elkaar bepaald niet uitsluiten.

Met deze conclusies hebben wij niet willen aantonen dat 'het hogere' als zodanig in Nederland aan het werk is. Wel kan men uit onze analyse afleiden dat twee componenten van de gehanteerde werkdefinitie een grote rol spelen: veel Nederlanders voelen zich betrokken bij een geheel dat hun eigen leven overstijgt en ze zijn op grote schaal bereid tot onbaatzuchtig handelen. Ook stellen we een toenemende variatie vast, zowel naar de inhoud van dat geheel als naar de vorm die het onbaatzuchtig handelen aanneemt. We menen daarom dat modernisering niet zozeer op de verdwijning als wel op een gedaanteverandering van het hogere uitloopt.

8

Wat de mensen zelf zeggen

PAUL DEKKER, ERIK VAN INGEN & LOEK HALMAN

‘Het hogere is voor mij de “rust” in mijn denken en doen. Weten dat ik maar een klein schakeltje in een groter geheel ben.’

‘Het hogere is liefde, genegenheid, fijne mensen om je heen.’

‘Het hogere is voor mij, dat er een God in de hemel is en dat Hij voor ons zorgt. Hij is er altijd, en dat maakt mij gelukkig.’

‘... Het hogere is dat ik ook wel eens een keer een gewoon normaal leven wil net als zoveel andere mensen.’

(vier geënquêteerden over wat voor hen het hogere is)

In dit hoofdstuk doen we verslag van een kleinschalig enquêteonderzoek dat we in het voorjaar van 2010 verricht hebben. De bedoeling was om met een combinatie van open en gesloten vragen te achterhalen waaraan een dwarsdoorsnede van Nederlanders tegenwoordig denkt bij een term als ‘het hogere’. We wilden ook weten hoe deze Nederlanders denken over enkele onderwerpen die in ons project een centrale rol spelen, namelijk persoonlijke waarden, religie of spiritualiteit en onbaatzuchtig handelen. We hadden drie redenen om dat onderzoek te doen.

Ten eerste waren we benieuwd in hoeverre bepaalde ideeën over het hogere – die in dit boek aan historisch onderzoek, filosofische reflectie en andere kennisbronnen zijn ontleend – ook leven onder de bevolking. De tweede reden is dat we ideeën over het hogere (inclusief de afwijzing ervan) graag wilden koppelen aan enkele waarden en gedragingen die in het vorige hoofdstuk al aan bod kwamen. De derde reden is dat we benieuwd waren naar mogelijke relaties tussen opvattingen over het hogere en opvattingen over politiek en maatschappij. Veel Nederlanders laten zich daarover tegenwoordig tamelijk negatief, zo niet cynisch uit. Men kan de vraag stellen in hoeverre dat met een gebrek aan geloof in het hogere te maken heeft. Dat was een van de

aanleidingen voor het onderhavige project. Wellicht zijn mensen die geloven in het hogere vaker positief gestemd. Het zou ook kunnen dat denkbeelden met betrekking tot het hogere inmiddels een privéaangelegenheid geworden zijn, iets wat geen enkele betekenis meer heeft voor de manier waarop mensen zich over medeburgers, politici en maatschappelijke ontwikkelingen uitlaten.

Voor ons onderzoek hebben we mensen benaderd over wie al veel basisgegevens bekend waren. Ze hadden namelijk enkele weken eerder aan een andere enquête meegewerkt en daarbij hun opvattingen over diverse maatschappelijke en politieke zaken kenbaar gemaakt.¹ Naar die gegevens en opvattingen hoefden we dus niet opnieuw te vragen en daarom kon met een korte enquête worden volstaan. De vragenlijst begon met een meting van persoonlijke waarden. Vervolgens stelden we enkele vragen over religie, gevolgd door een paar vragen over vrijwilligerswerk en tot slot enige vragen waarbij we expliciet naar 'het hogere' vroegen. Bij onze weergave van de uitkomsten zullen we de volgorde omkeren. We beginnen met het antwoord van onze respondenten op de vraag wat ze onder het hogere verstaan. In het geval ze een term als het hogere van de hand wijzen, vroegen we hun wat ze onder 'de zin van het leven' en 'echt geluk' verstaan (paragraaf 1). Vervolgens analyseren we enkele religieuze opvattingen, evenals de mogelijke relatie van deze opvattingen met het hogere (paragraaf 2). Na een korte paragraaf over de manier waarop ideeën inzake het hogere over de bevolking zijn verdeeld (paragraaf 3), richten we ons op vrijwilligerswerk in brede zin. Dat is namelijk een belangrijke variant van het 'onbaatzuchtig handelen' waartoe het hogere volgens onze werkdefinitie zou oproepen (paragraaf 4). Als laatste stap in onze empirische verkenning kijken we in paragraaf 5 naar de opvattingen van respondenten over maatschappij en politiek, zoals die in de eerdere enquête geformuleerd waren. Spelen denkbeelden over het hogere bij die opvattingen een rol of doen ze op dit punt niet ter zake? We sluiten af met enkele samenvattende en meer beschouwende opmerkingen (paragraaf 6).

1 Het hogere in eigen woorden

Het blijkt niet eenvoudig om mensen aan de praat te krijgen over zoets vaags als 'het hogere'. Zeker niet wanneer dat gebeurt aan de hand van een vragenlijst die op internet of op papier moet worden ingevuld. Dan ontbreekt immers de mogelijkheid van een mondelinge toelichting of van doorvragen als er onduidelijkheden zijn. Na een proefenquête en de nodige discussie besloten we om bij de vraag naar het hogere van twee varianten uit te gaan. De eerste had betrekking op iets 'wat echt belangrijk in het leven is', de tweede variant op iets 'wat echt gelukkig maakt'.

Deze twee vragen werden in een willekeurige volgorde aan onze respondenten voorgelegd. Zowel van de 570 respondenten die de enquête op internet invulden als van de 205 respondenten die een schriftelijke vragenlijst invulden, kreeg ongeveer

de helft de eerste vraag en de helft de tweede vraag. Bijgevolg werd aan 389 ondervraagden het volgende voorgelegd:

In gesprekken over wat *echt belangrijk is in het leven (of het leven zin geeft)*, hebben mensen het soms over zaken die 'hoger' zijn dan het bevredigen van hun directe behoeften en het nastreven van hun materiële belangen. Is er voor u iets hogers als het gaat om wat echt belangrijk is in uw leven of wat uw leven zin geeft?

Hierop kon men antwoorden met 'nee', 'ja' of 'ik weet het niet'. Degenen die het antwoord 'nee' gaven, kregen deze vervolgvraag voorgelegd: 'Kunt u proberen aan te geven wat u in uw leven echt belangrijk vindt (of wat uw leven zin geeft)?' Degenen die met 'ja' antwoordden, werd het volgende gevraagd: 'Kunt u proberen aan te geven wat voor u dat hogere is?' Mensen die 'Ik weet het niet' invulden, kregen geen vervolgvraag. Aan de andere 386 ondervraagden werd het volgende voorgelegd:

In gesprekken over wat hun *echt gelukkig maakt*, hebben mensen het soms over zaken die 'hoger' zijn dan het bevredigen van hun directe behoeften en het nastreven van hun materiële belangen. Is er voor u iets hogers als het gaat om wat u echt gelukkig maakt?

Ook hierop kon men antwoorden met 'nee', 'ja' of 'ik weet het niet'. Degenen die het antwoord 'nee' gaven, kregen als vervolgvraag: 'Kunt u proberen aan te geven wat u echt gelukkig maakt?' Degenen die met 'ja' antwoordden, kregen deze vervolgvraag: 'Kunt u proberen aan te geven wat voor u dat hogere is?' Mensen die 'Ik weet het niet' invulden, kregen geen vervolgvraag.

Zowel bij de schriftelijke vragenlijst als op het computerscherm bij de internetvariant boden we een groot tekstvak aan, bedoeld om de respondenten aan te moedigen tot het geven van uitgebreide antwoorden. Wellicht maakt deze werkwijze een wat gecompliceerde indruk, maar we moesten rekening houden met het feit dat sommige mensen wel degelijk denkbeelden hebben over iets wat hen gelukkig maakt of wat echt belangrijk voor hen is, ook al wijzen ze een uitdrukking als 'het hogere' van de hand. Blijkens de reacties komt dat zelfs regelmatig voor. Het voordeel van onze werkwijze is dat deze enerzijds ruimte biedt voor antwoorden waarbij mensen zich expliciet over het hogere uitlaten, en anderzijds voor antwoorden op de vraag wat-echt-belangrijk-is of wat-echt-gelukkig-maakt zonder dat men een term als het hogere gebruikt. Om verwarring te voorkomen duiden we dat laatste in deze gevallen niet als het hogere aan maar als 'het meest wezenlijke'.

Hoe ziet de verdeling van de antwoorden op deze vragen er nu uit? Om te beginnen valt op dat de vraag naar het bestaan van iets hogers slechts door een minderheid van de respondenten positief beantwoord wordt. In de eerste variant (het hogere als

iets-wat-echt-belangrijk-is) geeft 39 procent het antwoord 'ja' en in de tweede variant (het hogere als iets-wat-echt-gelukkig-maakt) niet meer dan 28 procent (zie tabel 8.1). Degenen die voor deze varianten met 'nee' antwoorden, maken 33 respectievelijk 44 procent van de populatie uit. We zien dat ongeveer een kwart van de respondenten het niet weet (29 respectievelijk 27 procent). Deze aandelen wijzen erop dat een eventueel geloof in het hogere eerder wordt opgespoord door mensen te vragen naar datgene wat ze in het leven wezenlijk vinden, dan door de vraag wat hen echt gelukkig maakt. Verder zien we dat het antwoord ook van invloed is op de lengte van een eventuele toelichting. Mensen die inderdaad geloven in het hogere gebruiken gemiddeld 123 respectievelijk 118 tekens voor hun toelichting, terwijl de mensen die een toelichting geven op wat-echt-belangrijk-is of wat-echt-gelukkig-maakt met een gemiddelde van 81 respectievelijk 91 tekens volstaan. Overigens zegt dat gemiddelde niet al te veel want er treedt een forse spreiding op. Sommigen volstaan met een enkel woord ('God', 'rust', 'plezier', 'gezondheid', et cetera), terwijl anderen een uitgebreide beschouwing opsturen.²

TABEL 8.1 Antwoorden op de vragen naar het hogere en het meest wezenlijke

	N	(%)	%	N met tekst	tekens per tekst
Bestaat er iets hogers in de zin van: iets wat in uw leven echt belangrijk is?					
– Ja	152	(39)	39	134	123
– Nee	123	(32)	33	93	81
– Weet niet	114	(29)	29	-	-
Bestaat er iets hogers in de zin van: iets wat u echt gelukkig maakt?					
– Ja	107	(28)	28	90	118
– Nee	180	(47)	44	145	91
– Weet niet	99	(26)	27	-	-

Toelichting

De eerste kolom geeft aan hoeveel respondenten met 'ja', 'nee' of 'weet niet' antwoordden. Dan volgen de ongewogen (kolom 2) en de gewogen percentages (kolom 3). Overigens wordt in de rest van dit hoofdstuk uitsluitend gerapporteerd over de gewogen data, dat wil zeggen data die representatief zijn gemaakt op enkele sociaal-demografische kenmerken. Daarna vermeldt kolom 4 hoeveel respondenten een toelichting verstrekten ofwel op de vraag wat ze onder het hogere verstaan (antwoord 'ja') ofwel op de vraag wat-echt-belangrijk-is respectievelijk wat-echt-gelukkig-maakt (antwoord 'nee'). Kolom 5 geeft het gemiddelde aantal tekens per toelichting.

Interessanter dan de lengte is uiteraard de inhoud van een eventuele toelichting. Zien we duidelijke verschillen doordat mensen uitleg geven bij iets-wat-echt-belangrijk-is, dan wel bij iets-wat-echt-gelukkig-maakt? En in hoeverre dragen mensen za-

ken aan die we in het kader van dit onderzoeksproject (op basis van de werkdefinitie) als verschijningsvorm van het hogere kunnen betitelen zonder dat ze zelf die term in de mond nemen? Voordat we deze vragen proberen te beantwoorden, geven we een paar voorbeelden van het soort toelichting dat respondenten hebben opgestuurd. We beginnen met zes tamelijk uitgebreide antwoorden, niet alleen omdat de onder-
vraagden duidelijk hun best hebben gedaan maar ook omdat ze een goed inzicht ge-
ven in de diversiteit en combinaties van overwegingen. We presenteren ze in volgor-
de van oplopende leeftijd en kleden de respondenten met nog enkele gegevens aan:³

- 1 'Het belangrijkste in je leven is erachter te komen dat wij elke dag weer zonden doen, en vol zonden zijn, en dat wij dit daadwerkelijk moeten aanvoelen. En als wij denken dat wij ellendige mensen niet meer geholpen kunnen worden hopen dat God naar ons om wil zien. Overigens worden we echt niet zalig door goede werken o.i.d. te doen!!!! De echte reden van ons bestaan is om kind te worden van God.' (vrouw, 30, mbo, kerks overig christelijk, met voorkeur voor de SGP en het AD lezend, in antwoord op de vraag wat voor haar het hogere is als het gaat om wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is)
- 2 'Ik heb geen gezin, maar vind het wel belangrijk om iets te betekenen voor een ander of voor de maatschappij. Je leeft immers niet alleen op deze wereld. Via mijn werk en mijn vrijwilligerswerk probeer ik mijn bescheiden steentje bij te dragen aan een betere omgeving c.q. wereld. Daarnaast zit, hoe cliché ook, geluk en voldoening in kleine dingen. Een hoger doel streef ik niet na, da's mijns inziens onbereikbaar, dus kan je je maar beter richten op de dingen die wel in je vermogen liggen.' (vrouw, 37, hbo, onkerkelijk, D66 en Trouw lezend, in antwoord op de vraag wat voor haar echt-belangrijk-in-het-leven-is nadat ze aangaf dat er voor haar niet iets hogers is)
- 3 'Er is aan de ene kant God, maar die vergeet ik bij echt belangrijke zaken wel om hulp te vragen. Daarnaast is er het helpen van mensen. Bij het kwf doe ik dat om voor een financieel fundament te zorgen voor onderzoek. In mijn werk, sociale zekerheid, doe ik dat om voor iedereen voor een basisinkomen en daarbij behorende voorzieningen te zorgen of te proberen ze dat te laten krijgen waar ze recht op hebben. De mensen wijzen op regelingen en voorzieningen. Als je iemand uit de financiële nood kunt halen, dan is dat toch geweldig.' (man, 42, hbo, kerks PKN, vvd-stemmen en De Telegraaf lezend, in antwoord op de vraag wat voor hem het hogere is als het gaat om wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is)
- 4 'Een rustig, harmonieus leven. Een leven zonder financiële tekorten. Een open relatie, waarbij alles bespreekbaar is. Materieel bezit, hier bedoel ik dus dat je omringd bent door leuke spullen die het leven aangenaam maken. Een relatie zonder een hoop gedoe, waarbij de partners ook nog tijd hebben voor hun eigen dingen, afzonderlijk van elkaar.' (man, 46, mbo, onkerkelijk, pvv en

- Metro lezend, in antwoord op de vraag wat hem echt-gelukkig-maakt nadat hij aangaf dat hij dat niet als iets hogers ziet)*
- 5 'Ja elkaar waarderen en respect voor elkaar hebben. We zijn niks meer en minder dan een ander. We gaan allemaal met ons neus omhoog weg en dan mag je alleen je pak of voor vrouwen een jurk aan. De een laat geld achter en dan heeft de familie ruzie, je kan beter de mensen een goed gevoel meegeven over je en waardering. Dat is veel belangrijker dan al het geld. En geniet van het leven, je bent toch langer dood dan je leeft, dus je moet gewoon mens zijn en fouten durven te maken.' (*man, 61, lager onderwijs, onkerkelijk, Trots op Nederland en AD lezend, in antwoord op de vraag wat voor hem het hogere is als het gaat om wat-echt-belangrijk-in-het-leven is*)
- 6 'Het leven in, en zoeken naar harmonie, zowel met mijn naaste omgeving (familie, vrienden, de natuur) als ook ruimer (de kosmos, mensen in andere delen van de wereld, hun levenswijze, religie), en het delen hiervan met andere mensen, maar ook alleen zijn en proberen antwoord te vinden op vragen – die antwoorden zitten immers voor ons allemaal in onszelf.' (*vrouw, 78, middelbare school, niet-christelijke levensbeschouwelijke groepering, D66 en geen krant lezend, in antwoord op de vraag wat voor haar het hogere is als het gaat om iets wat-echt-gelukkig-maakt*)

Zoals men ziet zijn de antwoorden heel divers. Ze variëren van een zeer christelijke visie op het hogere tot geloof in een God die er wel is maar vergeten wordt als het om echt belangrijke zaken gaat en zelfs tot een seculiere geloofsbelijdenis. Sommigen spreken over het geluk van kleine dingen en over het zoeken naar rust in jezelf, anderen over de wens om iets voor je medemensen te betekenen. Bepaalde antwoorden hanteren één perspectief (zoals het eerste, waarin een religieuze overtuiging wordt verwoord), terwijl er ook antwoorden bij zijn waarin het streven naar geluk in kleine kring wordt gecombineerd met de wil om iets te betekenen voor de grote wereld. Om een idee te geven wie aan het woord zijn, hebben we behalve leeftijd en geslacht ook het opleidingsniveau, de eventuele kerkelijke betrokkenheid, de partijvoorkeur en de favoriete krant van de respondent vermeld. Die informatie zal vaak niet verrassen, maar soms weer wel. Het illustreert in elk geval dat we niet langer in een verzuild land leven, waar het denken door vaste combinaties van geloof, partij en dagblad wordt bepaald.

Voor alle duidelijkheid benadrukken we nog eens dat het bij de gegeven toelichting om een antwoord op vier verschillende vragen gaat, namelijk over de vraag wat echt belangrijk in het leven is en de vraag wat echt gelukkig maakt, met in beide gevallen een variant waarbij men wel en een variant waarbij men niet gelooft dat er zoiets als het hogere bestaat. We moeten dus goed in het oog houden bij welke

vraag een bepaalde toelichting gegeven wordt. Voordat we dit kwantitatief in kaart brengen, geven we per vraagsoort nog een vijftal antwoorden.

1 *Wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is zonder dat men dit als het hogere aanduidt:*

- 'mijn kinderen'
- 'gezondheid en familie, vooral mijn dochter'
- 'plezier hebben, een dag niet gelachen...'
- 'Gezond en gelukkig leven. Tevreden zijn met wat je hebt en kunnen delen en mede leven met anderen.'
- 'Mijn leven probeer ik zo in te vullen door positief te denken, er te zijn voor mensen die me nodig hebben, te genieten van kinderen en kleinkinderen, en open te staan voor alles wat er in de wereld gebeurt en ik hoop dat er na dit leven "iets" is.'

2 *Het hogere opgevat als datgene-wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is:*

- 'kunst en literatuur'
- 'eer te geven aan de Heere God'
- 'Mijn moeder die is overleden toen ik veertien was geeft me de kracht om door te gaan.'
- 'Mijn leven heeft zin door goed te zijn voor andere mensen en jezelf weg te cijferen als dit nodig is.'
- 'Ik geloof in een heer die aanwezig is. In goed of kwaad is hij er. In dit vertrouwen kunnen de grootste zorgen of pijn minder worden, want je kan het delen, afwentelen zoals men vroeger zei. Ik ervaar dat als een realiteit. Ik ben niet zweverig, integendeel. En dit ervarende, wil ik dit graag delen (niet opdringen).'

3 *Wat je echt-gelukkig-maakt zonder dat het als iets hogers wordt omschreven:*

- 'liefde'
- 'de kleine dingen in het leven'
- 'samen met je vrouw golfen in het buitenland met je korte broek aan'
- 'Leven in harmonie. Gelukkig zijn met datgene wat je hebt en niet najagen wat een ander misschien heeft.'
- 'Wat mij gelukkig maakt, is het feit dat ik in augustus AOW krijg. Ik kan dan eens iets kopen zonder dat ik eerst moet berekenen of het wel kan deze maand. Misschien eens op vakantie of zo. Ik heb nu alleen pensioen en dat is geen vetpot.'

4 *Het hogere opgevat als iets wat-je-echt-gelukkig-maakt:*

- 'eenheidsbeleving'

- ‘geborgenheid en warmte binnen persoonlijke relaties’
- ‘Aandacht en liefde voor elkaar, los van religie of dergelijke. Gewoon iets voor elkaar over hebben, zonder winstbejag.’
- ‘Het proberen te begrijpen wat er in honden omgaat. Het is niet iets hogers in de zin van een god of iets maar het houdt mij wel erg bezig...’
- ‘Vanuit mijn geloofsovertuiging doe ik veel vrijwilligerswerk voor kerk en samenleving. Ik ga hier vanuit wat er in de bijbel staat onder andere wat gij aan een van mijn minste broeders of zusters hebt gedaan dat hebt gij mij gedaan.’

Om een zekere categorisering mogelijk te maken, hebben we als auteurs eerst in onderling overleg elf (soorten) onderwerpen in de toelichtingen onderscheiden. Vervolgens zijn alle 462 toelichtingen door twee leden van de projectgroep bij één of meer van deze onderwerpen ingedeeld. Dat gebeurde onafhankelijk van elkaar en ook zonder te weten op welke van de vier vervolgvragen de toelichtingen een antwoord vormden. Vervolgens hebben we deze indelingen gecombineerd en een score toegekend. Tabel 8.2 biedt een overzicht van de categorieën met de score ‘1’ (door één van beide indelers gescoord) en ‘2’ (gescoord door beide indelers). Het eerste wat opvalt, is dat er bij bepaalde categorieën nogal wat onenigheid tussen de twee indelers bestaat. Er is veel consensus bij de vraag of een bepaalde toelichting onder ‘religie’ valt: in 85 procent van de antwoorden gaat dat volgens beiden niet op en in 13 procent van de gevallen wel. Bij slechts 2 procent van de gevallen dient zich een verschil van mening aan. De vraag of het al dan niet gaat om een ‘religieuze’ toelichting is kennelijk niet zo moeilijk te beantwoorden. Maar toelichtingen waarbij verwezen wordt naar sociale verhoudingen, onbaatzuchtigheid, hedonisme of zelfverwerkelijking laten zich blijkbaar minder gemakkelijk indelen. Over de vraag of die categorieën toepasbaar zijn, bestaat in 10 tot 14 procent van de gevallen onenigheid. Wel is duidelijk dat er het vaakst naar ‘geliefden’ wordt verwezen, dat wil zeggen naar partners, gezinsleden en andere mensen in de directe nabijheid. Uit tabel 8.2 kan men afleiden dat dit in 35 procent van de gevallen volgens minimaal één van de indelers aan de orde is.

Vervolgens bekijken we hoe de frequentie van de gegeven antwoorden over de verschillende categorieën is verdeeld (zie tabel 8.3). Het blijkt dat religieuze antwoorden vaker voorkomen bij mensen die geloven dat het hogere bestaat. Van degenen die het hogere opvatten als datgene-wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is geeft 32 procent een antwoord van religieuze aard, terwijl dat aandeel 27 procent bedraagt bij degenen die het hogere omschrijven als datgene-wat-echt-gelukkig-maakt. Bij respondenten die de notie van het hogere afwijzen, komen religieuze antwoorden vrijwel nooit voor (0 respectievelijk 1 procent). Daar staat tegenover dat mensen die niet geloven in het hogere bij hun toelichting heel vaak de geliefden opvoeren. Dat komt in 50 respectievelijk 54 procent van die gevallen voor, terwijl hun aandeel bij de

TABEL 8.2 Codering (in procenten) van antwoorden op open vragen naar het hogere en het wezenlijke

Categorie	Voorbeelden	1	2	1 of 2
1. Religie	God, ik ben gelovig, Bijbelteksten	2	13	15
2. Spiritualiteit	Kosmos, energiebron, eenheidsgevoel	7	5	13
3. Onbaatzuchtigheid	Iets doen voor anderen, samenleving, geluk van anderen	12	15	26
4. Geliefden	Tijd met gezin, familie en vrienden, geluk van je kinderen	8	26	35
5. Sociale relaties	Geen conflicten, respect, saamhorigheid, gewaardeerd worden	14	10	24
6. Zelfverwerkelijking	Ontplooiing, dingen zo goed mogelijk doen, jezelf zijn	10	5	15
7. Hedonisme	Plezier hebben, genieten, gelukkig zijn	10	5	14
8. Gezondheid	Gaat om eigen gezondheid	5	10	14
9. Basisvoorwaarden	Voldoende inkomen, werk, geen zorgen	6	3	8
10. Alledaagse zaken	Goed functioneren in werk, 'alledaagse dingen'	8	4	12
11. Overig		8	2	10

Toelichting

Vermeld zijn de percentages van de antwoorden die volgens één indeler (kolom '1') of door beide indelers (kolom '2') betrekking hebben op de genoemde categorie. Het totale aantal antwoorden bedroeg 462.

aanhangers van het hogere beduidend lager is (16 respectievelijk 25 procent). Bij de respondenten die niet in het hogere geloven maar wel een toelichting geven op datgene-wat-echt-belangrijk-is of datgene-wat-echt-gelukkig-maakt, treffen we relatief vaak een verwijzing aan naar hedonisme (29 respectievelijk 22 procent), gezondheid (21 respectievelijk 27 procent) en zaken van alledaagse aard (17 respectievelijk 23 procent). Verder valt op dat onbaatzuchtig handelen vaker wordt genoemd door mensen die geloven in het hogere (42 respectievelijk 24 procent) dan door mensen die het hogere als term afwijzen (18 respectievelijk 10 procent). Tegelijkertijd is het zo dat men sneller naar onbaatzuchtig handelen verwijst wanneer het gaat om iets-wat-echt-belangrijk-is (18 respectievelijk 42 procent) dan wanneer het gaat om iets-wat-echt-gelukkig-maakt (10 respectievelijk 24 procent).

Om de antwoorden verder te kunnen analyseren hebben we de categorieën van tabel 8.2 en 8.3 tot een vierdeling teruggebracht (antwoorden binnen de categorie 'overige' laten we verder buiten beschouwing). Dat leidt tot een viertal hoofdcategorieën, waarvan de eerste drie min of meer overeenkomen met de drie vormen van het hogere die op verschillende plaatsen in dit boek genoemd worden: sacraal, sociaal en vitaal. De vierde hoofdcategorie noemen we 'alledaags', omdat zij alle

TABEL 8.3 Coderingen (in procenten) van de open antwoorden per soort vraag

	1. Is echt belangrijk in het leven maar is niet het hogere	2. Is echt belangrijk in het leven en is het hogere	3. Maakt je echt gelukkig maar is niet het hogere	4. Maakt je echt gelukkig en is het hogere
1. Religie	0	32	1	27
2. Spiritualiteit	6	20	5	16
3. Onbaatzuchtigheid	18	42	10	24
4. Geliefden	50	16	54	25
5. Sociale relaties	31	21	23	16
6. Zelfverwerkelijking	8	13	18	21
7. Hedonisme	29	2	22	10
8. Gezondheid	21	3	27	4
9. Basisvoorwaarden	10	4	13	9
10. Alledaagse zaken	17	3	23	3
11. Overig	15	10	8	10
(N = 100 procent)	(92)	(131)	(142)	(94)

Toelichting

De cijfers verwijzen naar het percentage van de antwoorden die door ten minste één indeler bij de genoemde categorieën worden ondergebracht. Leesvoorbeeld: In tabel 8.2 werd in 15 procent (= 2 + 13) van alle antwoorden volgens minstens één indeler verwezen naar iets religieus. Maar bij de antwoorden over wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is zonder geloof in het hogere komt dat in 0 procent van de gevallen voor en bij de antwoorden van mensen die wel geloven in het hogere komt dat in 32 procent van de gevallen voor.

antwoorden omvat waarbij naar meer gewone zaken en basisvoorwaarden verwezen wordt. Bijgevolg zijn de oorspronkelijke antwoordcategorieën als volgt ingedeeld:

- Sacraal = religieus, spiritueel
- Sociaal = onbaatzuchtig, geliefden, sociale relaties
- Vitaal = zelfverwerkelijking, gezondheid, hedonisme
- Alledaags = alledaagse zaken, basisvoorwaarden

Tabel 8.4 biedt een overzicht van het resultaat. Alvorens daar een duiding aan te geven, roepen we nogmaals in herinnering dat lang niet alle deelnemers aan onze enquête de mogelijkheid hebben benut om een toelichting te geven. Uit de laatste regel van tabel 8.4 kan men opmaken dat slechts 58 procent van hen een van de vier visies onderschrijft. Van de overige 42 procent reageerde een enkeling zodanig dat het antwoord niet goed kon worden ingedeeld; een groter aantal respondenten gaf helemaal geen toelichting en een nóg groter aantal kon niet eens antwoord geven omdat ze bij de vraag of het hogere voor hen bestond ‘weet niet’ invulden, met als

TABEL 8.4 Soorten toelichtingen op het hogere en het wezenlijke (in procenten)

	sacraal	sociaal	vitaal	alledaags	minstens 1	N = 100%
Gestelde open vraag (zie tabel 8.1):						
1) echt belangrijk, niets hogers	6	71	48	21	99	(92)
2) echt belangrijk, wel iets hogers	50	57	18	6	98	(131)
3) echt geluk, niets hogers	6	70	51	28	99	(142)
4) echt geluk, wel iets hogers	42	50	30	9	97	(94)
alle ondervraagden met een antwoord	26	62	37	17	98	(459)
alle ondervraagden	15	37	22	10	58	(775)

Leesvoorbeeld

Regel 1 heeft betrekking op mensen die zich uitspreken over wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is zonder dat ze dit als het hogere aanduiden. Van de door hen gegeven toelichtingen heeft 6 procent iets sacraals, 71 procent iets sociaals, 48 procent iets vitaals en 21 procent iets alledaags. De vier categorieën tellen niet op tot 100 procent omdat ze elkaar niet uitsluiten. In 99 procent van deze toelichtingen komt minsten één van deze vier categorieën voor en dus betreft slechts 1 procent van deze toelichtingen uitsluitend codering 11 ('overig'). Die restcategorie blijft verder buiten beschouwing.

gevolg dat we hen geen open vraag voorlegden (zie tabel 8.1). Als we in het vervolg bepaalde percentages gebruiken, moeten we dus goed beseffen dat er een forse groep van mensen is die zich om uiteenlopende redenen niet bij een van de hier genoemde visies aansluiten. Het betekent evenmin dat zij die visies zouden afwijzen indien ze bij een andere gelegenheid wél voorgelegd werden. Wanneer men zijn visie niet verwoordt, volgt daaruit nog niet dat die visie daadwerkelijk afwezig is.

Dit gezegd hebbende, laten de uitkomsten van tabel 8.4 een paar interessante conclusies toe. Om te beginnen zien we hoe de vier hoofdcategorieën met betrekking tot het hogere respectievelijk het meest wezenlijke over de Nederlandse bevolking zijn verdeeld. De antwoorden die wij met het sacrale in verband brengen (kolom 1) worden relatief vaak gegeven door mensen die zeggen dat het hogere bestaat. Ze verwijzen dan zowel naar iets-wat-echt-belangrijk-in-het-leven-is (50 procent) als naar iets-wat-echt-gelukkig-maakt (42 procent). Bij de antwoorden die we met het sociale in verband brengen, doet zich veeleer het omgekeerde voor (kolom 2). Daar zien we de hoogste aandelen bij mensen die de notie van het hogere juist afwijzen (71 respectievelijk 70 procent). Hetzelfde zien we bij de antwoorden die aan het vitale zijn gerelateerd (kolom 3). Ook daar treden de hoogste waarden op bij mensen die niets zien in het hogere (48 respectievelijk 51 procent). Dat geldt eveneens bij antwoorden die we onder het alledaagse rangschikken (kolom 4), waar de hoogste waarden bij 21 en 28 procent liggen. Met andere woorden: denken in termen van het hogere is naar het oordeel van de Nederlandse bevolking nog altijd aan religie of spiritualiteit ge-

relateerd. Maar het betekent niet dat degenen die de notie van het hogere afwijzen, geen denkbeelden hebben over datgene wat in het leven echt belangrijk is of datgene wat ons echt gelukkig maakt. Ten slotte valt op dat de vier mogelijke categorieën nogal ongelijk verdeeld zijn. Gaan we uit van de gemiddelde scores voor elk van de vier hoofdcategorieën (vermeld in de voorlaatste regel van tabel 8.4), dan zien we dat sociale waarden het vaakst in een toelichting worden genoemd (44 procent van alle gevallen). Ze worden in populariteit gevolgd door waarden van vitale en sacrale aard (26 respectievelijk 18 procent van alle gevallen), terwijl de alledaagse waarden het minst vaak worden genoemd (12 procent van alle gevallen). Deze verdeling komt in grote lijnen overeen met de bevindingen van anderen.⁴

2 Betekenis van kerk en geloof

In deze paragraaf gaan we na hoe de uitkomsten van onze enquête met (bepaalde kenmerken van) het religieuze leven in verband staan. Nu is religie een veelomvattend begrip, dat niet alleen naar transcendentale ideeën of gevoelens van individuen verwijst maar ook naar collectieve gebruiken en georganiseerde godsdiensten. In dit onderzoek kunnen we slechts enkele aspecten aan de orde stellen. In de enquête voorafgaande aan de onze werd al naar religieuze participatie gevraagd. We vroegen de respondenten of ze lid waren van een kerk of een andere levensbeschouwelijke groepering en hoe vaak ze deelnamen aan kerkelijke diensten. In de huidige enquête werden vragen naar de religieuze overtuigingen van respondenten gesteld zonder in te gaan op hun eventuele relatie met een religieus instituut. Door het combineren van beide enquêtes kunnen we nagaan in hoeverre die overtuigingen met een eventueel kerklidmaatschap samenhangen.

Wat het kerklidmaatschap betreft werd eerst gevraagd of iemand zichzelf tot een kerkgenootschap of levensbeschouwelijke groepering rekent. Pas wanneer het antwoord daarop positief was, werd de vraag voorgelegd om welk kerkgenootschap of levensbeschouwelijke groepering het gaat. Van de ondervraagden zegt 35 procent dat men bij een kerkgenootschap of levensbeschouwelijke groepering hoort, 63 procent behoort nergens toe en 1 procent weet het niet. Wat betreft de participatie aan kerkelijke diensten gaat 11 procent ten minste eens in de twee weken naar de kerk, 8 procent gaat elke maand terwijl 22 procent minder vaak gaat. Het overgrote deel gaat nooit naar de kerk (57 procent) en 1 procent weet het niet. We kunnen deze uitkomsten combineren in een typologie van kerkelijkheid die in Nederland wel vaker wordt gebruikt.⁵ Deze berust op een onderscheid in vier typen: 1) buitenkerkelijken, dat wil zeggen personen die nergens lid van zijn en zelden of nooit naar een kerk toegaan; 2) randkerkelijken, dat wil zeggen personen die wel lid zijn maar zelden of nooit in de kerk komen; 3) kernkerkelijken, dat wil zeggen leden die frequent in de kerk komen en 4) de 'onkerkelijk kerksen' ofwel personen die frequent naar een kerk

gaan zonder dat ze ergens lid van zijn. Overigens is deze laatste categorie verwaarloosbaar klein. Tabel 8.5 geeft de verdeling van deze categorieën weer. Deze verdeling komt goed overeen met onderzoek dat anderen in dezen hebben gedaan. Zo komt Joep de Hart tot de conclusie dat twee derde van de Nederlanders buitenkerkelijk is, dat er nauwelijks onkerkelijke kerkgangers zijn en dat de resterende kerkleden gelijkelijk zijn verdeeld tussen regelmatige kerkgangers en leden die nauwelijks naar de kerk gaan.⁶

TABEL 8.5 Typologie van kerkelijkheid: vier typen en hun aandeel (procent) in de bevolking

		Kerkbezoek	
		minder dan maandelijks	maandelijks of meer
Kerklidmaatschap	nee	buitenkerkelijk (63)	onkerkelijk kerks (1)
	ja	randkerkelijk (17)	kernkerkelijk (19)

Met betrekking tot religieuze overtuigingen werden drie vragen gesteld. De eerste is algemeen van aard en informeert in hoeverre men zichzelf als gelovig beschouwt. De tweede vraag betreft de inhoud van het geloof en de derde de eventuele belangstelling voor spiritualiteit. De cijfers in tabel 8.6 geven aan hoe door onze respondenten op deze drie vragen gereageerd is.

Helaas werd de eerste vraag alleen in de internetvariant op een juiste wijze gesteld. Weliswaar wordt deze variant door driekwart van de respondenten beantwoord, maar omdat dit geen willekeurig deel van de steekproef is, laat zij geen schatting voor de hele bevolking toe. Gezien de oververtegenwoordiging van – vaker niet-godsdienstige – jongeren in de internetvariant is het echter wel opmerkelijk dat maar liefst 41 procent van deze ondervraagden zichzelf toch als gelovig typeert en maar 8 procent zichzelf ‘overtuigd atheïst’ noemt. Het is jammer dat we door een meetfout verder weinig met deze vraag kunnen doen.

Met het antwoord op de tweede vraag wordt een nieuwe indeling mogelijk. We maken onderscheid tussen vier overtuigingen met betrekking tot God, te weten: theïsten (24 procent van de bevolking die gelooft in een ‘persoonlijke God’), ‘ietsisten’ of deïsten⁷ (36 procent van de bevolking gelooft in ‘een soort levensgeest of levenskracht’), ‘agnosten’ (19 procent van de bevolking die niet weet of er zoiets als een God, levensgeest of levenskracht is) en ten slotte atheïsten die men ook wel als

TABEL 8.6 Geloof, God en spiritualiteit (in procenten)

Even buiten beschouwing gelaten of u wel of niet naar de kerk gaat, welke van de volgende uitspraken past het best bij u? ^a	ik ben een gelovig mens	(41)
	ik ben niet gelovig	(39)
	ik ben een overtuigd atheïst	(8)
	ik weet het niet	(12)
Welke van de volgende beweringen komt het dichtst bij uw eigen overtuiging?	er bestaat een persoonlijke God	24
	er bestaat een soort levensgeest of levenskracht	36
	je kunt niet weten of een God of levensgeest of -kracht bestaat	19
	er bestaat geen God of een levensgeest of -kracht	12
	ik weet het niet	9
Ongeacht of u zichzelf als religieus beschouwt of niet, hoe spiritueel zou u zeggen dat u bent, dat wil zeggen in hoeverre bent u geïnteresseerd in het heilige of het bovennatuurlijke?	zeer geïnteresseerd	22
	beetje geïnteresseerd	41
	niet erg geïnteresseerd	20
	helemaal niet geïnteresseerd	15
	ik weet het niet	2

^a Hier worden alleen antwoorden van de internetrespondenten weergegeven. In de schriftelijke vragenlijst werd de vraag op een onjuiste wijze gesteld.

‘nietsisten’ of ‘nihilisten’ omschrijft (12 procent van de bevolking die het bestaan van een God of levenskracht ontkent). Uit het feit dat de eerste twee groepen samen 60 procent omvatten, kan men afleiden dat een meerderheid van de bevolking gelooft dat er iets ‘buiten hem of haar om’ (zo men wil: iets hogers) bestaat.

Uit het antwoord op de derde vraag in tabel 8.6 blijkt dat één op de vijf onderzochten veel interesse voor spiritualiteit heeft en dat twee op de vijf een beetje belangstelling heeft. Deze interesse voor het spirituele blijkt sterk samen te hangen met het antwoord op de eerste twee vragen in tabel 8.6, in die zin dat mensen met spirituele belangstelling vrijwel allemaal in een persoonlijke God dan wel in een levenskracht of levensgeest geloven. Verder geeft het overgrote deel van de gelovige internetters bij de eerste vraag blijk van spirituele interesse. Van de ongelovige internetters legt iets minder dan de helft een spirituele belangstelling aan de dag. Kennelijk is de interpretatie van spiritualiteit nog altijd sterk verbonden met het traditionele geloof. Dat wordt onderstreept door het feit dat ongeveer driekwart van de respondenten die de rooms-katholieke kerk en de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) aanhangen, daar enige of grote belangstelling voor heeft. De aanhang van andere kerkgenootschappen en levensbeschouwelijke groepen was te gering daarover om een betrouwbare uitspraak te doen.

Het is weinig verrassend dat kerkelijkheid en religieuze overtuigingen sterk met elkaar samenhangen. Van de kernkerkelijken gelooft driekwart in een persoonlijke God, van de randkerkelijken een derde en van de buitenkerkelijken slechts een op de twintig. Tegelijkertijd is bij de twee laatstgenoemde groepen het geloof in een soort levenskracht of levensgeest het meest populair (40 procent). De stellige afwijzing van elke God of levenskracht zien we ook bij deze buitenkerkelijken slechts bij 20 procent van de respondenten. Waar het om enige of grote belangstelling voor 'het heilige en bovennatuurlijke' gaat, komen de kernkerkelijken op 85 procent, de randkerkelijken op 71 procent en de buitenkerkelijken op 51 procent uit. Opmerkelijker dan de omvang van deze verschillen is het feit dat de groep met een spirituele belangstelling zelfs bij de buitenkerkelijken nog altijd een kleine meerderheid vormt. Zoals gezegd is de groep van *hardcore* atheïsten in Nederland sowieso klein.

Op basis van deze gegevens kunnen we de vraag beantwoorden in hoeverre religieuze verschillen samenhangen met de manier waarop men het hogere, respectievelijk het meest wezenlijke ziet (zie tabel 8.7). Beginnen we met de invloed die het lidmaatschap van een kerk heeft. Geloof in het hogere komt het meest voor bij de kernkerkelijken (64 procent); bijna de helft van hen omschrijft het hogere respectievelijk het meest wezenlijke als iets sacraals (45 procent). Bij de randkerkelijken en de buitenkerkelijken komt dat veel minder voor. Opvallend is dat de verschillen tussen deze twee laatste groepen op dit gebied bijzonder klein zijn. Wat betreft de twee voornaamste denominaties stellen we een paar duidelijke verschillen vast tussen katholieken en leden van de PKN. De laatstgenoemden geloven veel vaker in iets hogers (49 procent) en ze beschrijven het, zeker in vergelijking met katholieken, ook vaker in sacrale termen. Bij de omschrijving van het meest wezenlijke in sociale termen wijken beide denominaties niet van elkaar af; dat gebeurt wel wanneer het gaat om een beschrijving in vitale termen (protestanten meer) en in alledaagse termen (katholieken meer). Al met al lijkt het voornaamste verschil tussen beide groepen te zijn dat protestanten het hogere, respectievelijk het meest wezenlijke meer (kunnen) verwoorden dan katholieken. Een interessante vraag is uiteraard of dit op een verschil in geloofsovertuiging en wereldvisie berust of dat het 'slechts' gaat om een verschil in traditie bij de religieuze verwoording van het meest wezenlijke. Om die vraag te beantwoorden zou men een nader onderzoek moeten doen.

Behalve door kerkelijkheid wordt de visie op het hogere, respectievelijk het meest wezenlijke ook beïnvloed door bepaalde opvattingen over God. Als we aannemen dat het geloof in God afneemt wanneer we van de theïsten via de ietsisten naar de agnosten gaan om te eindigen bij de atheïsten, dan zien we dat geloof in het hogere stap voor stap minder wordt. Terwijl 54 procent van de theïsten geloof aan het hogere hecht, is dat aandeel bij de atheïsten niet meer dan 23 procent. Voor de omschrijving van het meest wezenlijke als iets sacraals geldt hetzelfde: dat aandeel daalt van 38 procent bij de theïsten tot 3 procent bij de atheïsten. Opmerkelijk

TABEL 8.7 Geloof in iets hogers en visies op het meest wezenlijke naar religieuze kenmerken (in procenten)

	Geloof in iets hogers	Visies op het meest wezenlijke			
		sacraal	sociaal	vitaal	alledaags
Allen	33	15	37	22	10
Kernkerkelijk	64	45	33	14	6
Randkerkelijk	27	8	37	22	15
Buitenkerkelijk	25	8	37	24	9
Rooms-katholiek	28	9	36	13	15
Protestants (PKN)	49	31	35	24	8
Theïst	54	38	29	17	6
Ietsist	34	11	43	21	10
Agnost	25	6	37	24	14
Atheïst	23	3	43	36	10
Spiritueel zeer geïnteresseerd	64	46	35	16	8
Beetje geïnteresseerd	27	8	39	26	11
Niet erg geïnteresseerd	23	4	40	21	8
Helemaal niet geïnteresseerd	20	6	36	22	14

genoeg is de volgorde bij het vitale juist andersom: deze omschrijving van het meest wezenlijke komt het vaakst voor onder atheïsten (36 procent) om vervolgens in de richting van het theïsme tot 17 procent af te nemen. Bij de twee overige omschrijvingen zien we minder samenhang, al blijft het zo dat de theïsten hier de laagste score halen en het atheïsme aan de hoge kant zit.

Ten slotte constateren we dat mensen met een sterke belangstelling voor het spirituele een aparte positie innemen. Bijna twee derde van hen gelooft dat er iets hogers bestaat (64 procent) terwijl dat aandeel bij de overige drie categorieën een stuk lager ligt (27 à 20 procent). Mensen met een grote spirituele belangstelling zijn ook sterker dan de drie andere categorieën geneigd om het meest wezenlijke in sacrale termen te zien (46 procent tegen 8 à 6 procent). Voor de overige omschrijvingen maakt het niet bijster veel uit. We moeten echter beseffen dat het bij de sterk spirituelen om een relatief kleine groep gaat. Nemen we de Nederlandse bevolking in haar geheel, dan blijkt een sociale omschrijving van het meest wezenlijke in het leven toch dominant. Welke segmentatie ook ons uitgangspunt is, de hoogste score wordt vrijwel steeds bij de sociale waarden behaald. Alleen bij de kernkerkelijken,

de theïsten en de spiritueel geïnteresseerden (groepen die sterk overlappen) gaat de voorkeur uit naar een sacrale in plaats van een sociale visie op het meest wezenlijke.

Samenvattend stellen we vast dat religieuze kenmerken vooral doorwerken in de woorden of waarden die aan het sacrale zijn gelieerd. Zolang het meest wezenlijke van het leven in sociale, vitale of alledaagse termen wordt opgevat, speelt de vraag of men religieus is dan wel naar de kerk gaat vrijwel geen rol. Het zijn vooral de gelovige en frequente kerkgangers die het hogere als een sacrale aangelegenheid zien: randkerkelijke en buitenkerkelijke Nederlanders erkennen vaak wel dat er iets hogers bestaat maar ze houden er een andere duiding op na. Denkbeelden met betrekking tot God spelen een vergelijkbare rol. Het zijn vooral de theïsten voor wie het hogere iets sacraals is, terwijl ietsisten, agnosten en atheïsten vaker sociale of vitale waarden vooropstellen. Voor spirituele belangstelling geldt hetzelfde. Een sacrale invulling van het hogere vinden we het vaakst bij de theïsten, terwijl de invulling van het hogere bij andere groepen eerder een sociale, respectievelijk vitale richting uitgaat. Gezien de omschrijving van 'spiritueel' in de betreffende vragenlijst is dat niet vreemd. Er werd immers gevraagd of men belangstelling had voor het heilige of het bovennatuurlijke. We zien dat een dergelijke uitleg voor veel van de spiritueel geïnteresseerden in de buurt komt van het goddelijke.

3 Bij wie leeft het hogere of door wie wordt het verwoord?

In het voorgaande hebben we ons gebogen over de vraag hoe geloof in het hogere, respectievelijk visies op het meest wezenlijke aan religieuze posities en waardeoriëntaties zijn gerelateerd. In deze paragraaf richten we ons kort op enkele achtergronden van de respondenten. We zullen iets zeggen over de gemiddelde lengte van het antwoord op de vraag wat het hogere voor de respondent persoonlijk betekent, wat men in het leven echt belangrijk vindt en wat echt gelukkig maakt (zie tabel 8.1 en de daaraan voorafgaande beschrijving).

Wat is nu kenmerkend voor hen die een opvallende belangstelling voor het hogere, het meest wezenlijke of het spirituele aan de dag leggen? Tabel 8.8 geeft de voornaamste aspecten nog een keer weer. Daaruit blijkt dat mannen en vrouwen wat betreft hun geloof in iets hogers nauwelijks van elkaar verschillen. Maar dat ligt anders bij de vraag of men gelooft in een levensgeest, een levenskracht of een persoonlijke God én bij de vraag of men spirituele belangstelling heeft: dat blijkt toch meer iets voor vrouwen dan voor mannen te zijn. Leeftijdsverschillen maken doorgaans niet uit, zij het dat de groep van achttien- tot vierendertigjarigen relatief veel belangstelling voor spiritualiteit vertoont. Verder is er opvallend weinig verschil tussen Nederlanders die regelmatig naar commerciële dan wel publieke televisieprogramma's kijken, en evenmin tussen degenen die het liefst de *Telegraaf* lezen dan wel een 'kwaliteitskrant' zoals de *Volkskrant*, *Trouw* of *NRC*.⁸ Wat daarentegen wel

TABEL 8.8 Achtergronden van geloof in het hogere en verwante opvattingen (in procenten en gemiddeld aantal tekens)

	God of geest ^a	Spirituele Interesse ^b	Geloof in hogere ^c	Aantal Tekens ^d	Visies op het meest wezenlijke			
					sacraal	sociaal	vitaal	alledaags
Allen	60	63	33	61	15	37	22	10
Man	54	56	31	56	12	33	22	10
Vrouw	66	69	35	66	18	40	22	9
18-34	60	70	37	61	14	34	21	10
35-54	58	58	31	62	12	42	25	12
55+	62	62	33	60	19	34	18	7
Lageropgeleid	57	58	24	45	11	31	20	10
Middengroep	61	63	29	54	15	35	21	11
Hogeropgeleid	61	68	49	86	20	45	24	8
Ziet regelmatig								
<i>Hart van NL laat</i>	62	65	29	42	10	33	17	12
<i>Nova</i>	62	64	34	59	16	37	22	7
Leest regelmatig								
<i>De Telegraaf</i>	59	60	31	42	12	31	20	6
<i>NRC, VK, Trouw</i>	56	61	30	93	14	35	21	10

^a Gelooft in een persoonlijke God, levensgeest of levenskracht (zie tabel 8.6).

^b Is zeer of een beetje geïnteresseerd in het heilige of bovennatuurlijke (zie tabel 8.6).

^c Onderschrijft expliciet dat het hogere bestaat (zie tabel 8.1).

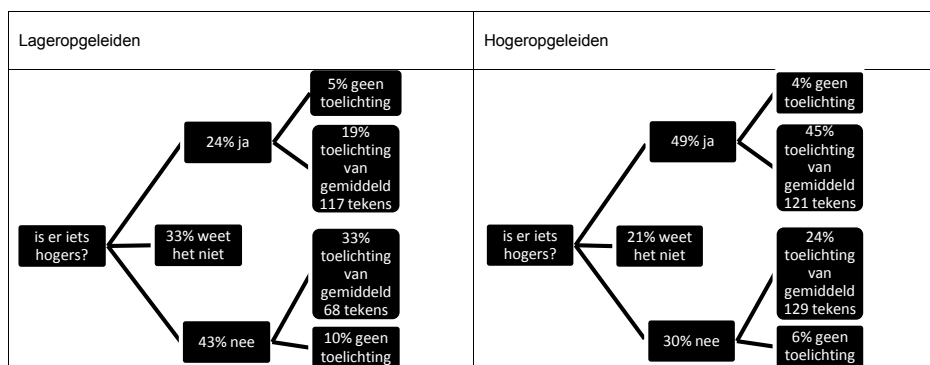
^d Gemiddeld aantal tekens (letters, leestekens en spaties) van de antwoorden op de open vragen naar het hogere en essentiële voor iedereen, dus inclusief respondenten zonder toelichting.

een grote rol speelt, is het verschil in opleiding. In feite wijken hoger- en lageropgeleiden in drie opzichten van elkaar af. Ten eerste geloven hogeropgeleiden vaker dan lageropgeleiden dat er iets hogers is (49 tegen 24 procent). Ten tweede kennen ze aan sociale waarden meer betekenis toe. Terwijl 31 procent van de lageropgeleiden het meest wezenlijke in sociale termen omschrijft, is dat aandeel bij de hogeropgeleiden 45 procent. Ten derde is er een behoorlijk verschil in de gemiddelde lengte van de tekst waarmee de eigen opvatting van het hogere wordt toegelicht. Terwijl lageropgeleiden met een gemiddelde van 45 tekens volstaan, is de gemiddelde tekst van hoogopgeleiden met 86 tekens bijna twee keer zo groot.

Om beter te begrijpen wat er aan de hand is bij het opleidingsniveau, schrijven we uit hoe de beantwoording van vragen over het hogere, respectievelijk het meest wezenlijke in feite verloopt. Figuur 8.1 geeft door middel van twee flowcharts voor laagopgeleiden en voor hogeropgeleiden aan hoe de vraag beantwoord is. Daarbij zijn de vraag naar datgene wat-echt-belangrijk-is en de vraag naar datgene wat-echt-

gelukkig-maakt samengevoegd. Het komt erop neer dat lageropgeleiden in vergelijking met hogeropgeleiden a) vaker niet weten of ze in iets hogers geloven (33 tegen 21 procent), met als gevolg dat minder vaak om een toelichting wordt gevraagd; b) vaker geen antwoord geven als men wel om een toelichting wordt gevraagd (in totaal 15 tegen 10 procent) en c) vaker volstaan met een kortere tekst (86 tegen 124 tekens gemiddeld). Bij dit laatste speelt een rol dat de toelichting van lageropgeleiden gemiddeld korter is omdat ze minder vaak geloven dat er iets hogers bestaat. Lageropgeleiden (en de niet afgebeelde middengroep trouwens ook) geven langere toelichtingen bij wat het hogere voor hen betekent dan bij wat echt belangrijk is of echt gelukkig maakt. Bij de hogeropgeleide respondenten zien we dat verschil niet.⁹

FIGUUR 8.1 Beantwoording van de vragen naar het hogere door laag- en hoogopgeleiden



Om overlap met tabel 8.7 te vermijden, namen we in tabel 8.8 geen religieuze categorieën op. Het is evenwel interessant om ook de gemiddelde lengte van de toelichtingen voor die categorieën te vermelden. Het lijkt erop dat betrokkenheid bij het kerkelijk leven een positieve rol speelt. De langste teksten kwamen van kernkerkelijken (gemiddeld 89 tekens); de toelichtingen van randkerkelijken (66 tekens) en buitenkerkelijken (50 tekens) waren een stuk korter. Verder dook een 'klassiek' verschil op tussen katholieken en pkn-gelovigen (45 tegen 77 tekens). De theïsten waren met gemiddeld 92 tekens heel wat langer van stof dan de atheïsten (52 tekens). En ten slotte was er een aanzienlijk verschil tussen mensen die een grote belangstelling voor het spirituele hebben (105 tekens) en mensen die daar geen interesse voor hebben (42 tekens). Met andere woorden: de langere teksten worden geschreven door groepen waarin men geloof aan (enige vorm) van het hogere hecht. Dat strookt met de bevindingen uit tabel 8.1. Mogelijk dat mensen die in het hogere geloven, daarvan willen getuigen en er graag over willen vertellen.

4 Onbaatzuchtig gedrag: vrijwilligerswerk

De eerder beschreven werkdefinitie stelt dat het hogere oproept tot onbaatzuchtig handelen. Zijn daar ook empirische aanwijzingen voor? Om die vraag te beantwoorden hebben we de volgende vraag voorgelegd:

Verricht u wel eens vrijwilligerswerk? Onder vrijwilligerswerk verstaan we hier activiteiten waarvoor u niet wordt betaald (hoogstens een onkostenvergoeding krijgt) en die (ook) ten goede komen aan mensen buiten uw gezin of die u doet voor een algemeen belang of goed doel.

In Nederland wordt de term 'vrijwilligerswerk' meestal gebruikt voor activiteiten in georganiseerd verband. Bij enquêtevragen wordt dan ook gesproken over werkzaamheden 'in enig georganiseerd verband', 'in of ten behoeve van een organisatie' en dergelijke. Dit keer hebben wij echter in meer algemene zin gevraagd naar alle vormen van vrijwillige inzet waarvoor men niet wordt betaald en die ten goede komen aan het algemeen belang of aan mensen buiten het eigen gezin. Op deze brede vraag antwoordt 53 procent positief. Dat is geen overdreven percentage als men bedenkt dat eerdere enquêtemetingen (die uitsluitend betrekking hadden op georganiseerd vrijwilligerswerk) een gemiddeld aandeel van zo'n 40 procent vrijwilligers opleverden.¹⁰

Uit de vervolgvragen die aan de vrijwilligers zijn voorgelegd blijkt dat ze inderdaad allerlei ongeorganiseerde werkzaamheden verrichten. Er is dan ook geen reden om te veronderstellen dat ons onderzoek vergeleken met andere enquêtes overdreven veel vrijwilligers telt. Overigens is het wel mogelijk dat enquêtes in het algemeen een hoger percentage vrijwilligers omvatten dan de bevolking als geheel. Het feit dat deelname aan enquêtes vrijwillig is, dat bepaalde mensen het moeilijk vinden om nee te zeggen, dat sommigen sterke behoefte voelen om hun mening te geven en dat weer anderen daarbij grote vaardigheid aan de dag leggen – dat alles kan ertoe leiden dat een enquête een oververtegenwoordiging aan vrijwilligers laat zien. Dat geldt zeker indien men, zoals wij hebben gedaan, gebruik maakt van mensen die bereid zijn om zich meerdere keren te laten ondervragen. Maar dat tast de relevantie van hun antwoord voor onze vraagstelling niet aan. Wij hebben namelijk vooral gevraagd naar het aantal uren dat zij gemiddeld per week aan hun activiteiten besteden, naar een omschrijving van die activiteit (eventueel meerdere) en naar de motieven waarom ze dit werk doen (in het geval van meerdere soorten vrijwilligerswerk vroegen we naar de activiteit waaraan men de meeste tijd besteedt). Bij de motieven legden we eerst een open vraag voor, gevolgd door enkele mogelijke redenen om vrijwilligerswerk te doen met het verzoek daarvan het belang aan te geven.

Blijkens de antwoorden kan ongeveer een kwart van de respondenten niet goed zeggen hoeveel uur per week ze gemiddeld aan het werk zijn. Waarschijnlijk komt

dat doordat hun activiteitenpatroon sterk fluctueert of ook wel omdat sommige activiteiten zich in bepaalde perioden (zoals vakanties) concentreren. Van degenen die wel een tijd opgeven is ongeveer de helft (49 procent) gedurende vier uur per week, ruim een kwart (26 procent) zo'n vier tot acht uur per week en een kwart (25 procent) meer dan acht uur per week actief. Het totale gemiddelde bedraagt 5,3 uur per week. Los van de uren hebben we naar het hoe en waarom van activiteiten gevraagd. Die vragen hebben haast alle vrijwilligers van een antwoord voorzien. De conclusie is, en dat strookt met de uitkomsten van ander onderzoek naar georganiseerd vrijwilligerswerk, dat men in Nederland behoorlijk veel activiteiten voor sportclubs en ook veel religieus vrijwilligerswerk ontplooit.¹¹ Om een idee te geven van het soort activiteiten citeren we hieronder een aantal reacties op de open vraag. Tabel 8.9 geeft een selectie van 25 verschillende antwoorden weer, geordend naar oplopende leeftijd.

TABEL 8.9 Voorbeelden van vrijwilligerswerk en de redenen om dat te doen^a

Wie?	Wat?	Waarom?
man, 19 jaar 3 uur per week	Bar draaien, begeleiding spelweek (plaatselijke activiteitenweek voor kinderen), onderhoudswerkzaamheden op de voetbalclub.	Omdat ik dat leuk vind om te doen en ook om een steentje bij te dragen aan verschillende initiatieven.
vrouw, 25 jaar 6 uur per week	Ik ben werkzaam als vrijwilliger bij het Nederlandse Rode Kruis.	Ik vind het fijn om mensen te kunnen helpen.
vrouw, 31 jaar 5 uur per week	Ik ben algemeen coördinator van schoolgroep 1-2 bij de kindervakantieweek.	Het is superleuk!
man, 36 jaar 2 uur per week	Advies geven aan een not-for-profit organisatie. Hierbij gebruik ik mijn eigen professionele achtergrond.	Sociale verplichting.
vrouw, 37 jaar 4 uur per week	Ondersteunen op de basisschool van de kinderen en ondersteunen in de ouderenzorg.	Contact houden met school/maatschappij.
man, 40 jaar 4 uur per week	Diverse bestuursfuncties en wat klusjes op de plaatselijke basisschool (o.m. schooltuin).	Omdat het nodig is, in het verlengde ligt van mijn interesses en omdat ik daar de capaciteiten voor heb.
vrouw, 41 jaar 1 uur per week	Ik help bij een sportclub en help mijn oma met het huis houden.	Er hoeft niet overal een reden voor te zijn. Sommige dingen doe je gewoon.

Wie?	Wat?	Waarom?
man, 44 jaar 5 uur per week	Trainer en elftalbegeleider jeugdvoetbalteam.	Zelf altijd gevoetbald en nu train ik het elftal van mijn zoon.
man, 46 jaar 6 uur per week	Diaconaal werk kerkbestuur.	Iedereen in de kerk heeft een taak en deze taak is mij door God gegeven.
vrouw, 47 jaar 8 uur per week	Rouwbegeleiding lotgenoten-groep, dragen tijdens uitvaarten, herdenkingen organiseren, bestuurslid stichting.	Er zijn veel mensen die geholpen moeten worden en ik wil dit graag doen.
vrouw, 51 jaar 5 uur per week	Bestuurslid bij voetbalclub.	Leden van de vereniging plezier te laten hebben in hun sport en ze proberen vooral bij het voetballen normen en waarden bij te brengen. Ook bij het publiek.
man, 52 jaar 10 uur per week	Help mensen met computerproblemen. Hulp aan ouderen.	Ouderen hebben veel hulp nodig. Er is in de zorg gewoon een personeelstekort.
vrouw, 53 jaar tijd onbekend	Ik help een oude dame met boodschappen doen en met mooi weer ga ik met haar op stap, ze zit in een rolstoel.	Ik heb daar best tijd voor. Ze heeft 1 neef die naar haar omkijkt, verder heeft ze niemand.
vrouw, 56 jaar 2 uur per week	Praktische hulp verlenen aan mensen die iets zelf niet kunnen, waar die persoon zelf de mogelijkheid of regelingen uitzoeken voor ouderen, bezoeken van alleenstaande ouderen.	Om iemand anders met iets te helpen, waar die persoon zelf de mogelijkheid of capaciteiten niet voor heeft. En om mijzelf nuttig te voelen en misschien wel te horen dat ik een goed mens ben.
man, 57 jaar 3 uur per week	Helpen (klussen) bij anderen.	Ik word ook geholpen.
vrouw, 59 jaar 10 uur per week	Ik werk in een christelijke boekhandel.	Ik vind het geweldig om de mensen die onze winkel bezoeken te helpen lectuur en/of muziek uit te zoeken die hen dichter bij God brengt en hun leven zin geeft.
man, 61 jaar 30 uur per week	Kinderen in een troosteloze situatie in Berlijn hier in Nederland drie weken vakantie geven bij gastgezinnen.	Omdat ik begaan ben met de leefomstandigheden van kinderen. Ik denk dat het erg positief werkt als kinderen ervaren dat er ook goede en lieve mensen zijn die van hen houden.
vrouw, 66 jaar 4 uur per week	Ik maak schoon in de kerk. Pas op kleinkinderen. Doe nog andere werkzaamheden voor de kerk zoals het voorkomt of waar wat gevraagd wordt.	Omdat ook gewone dingen gedaan moeten worden.
vrouw, 67 jaar 5 uur per week	Ik doe de post en alle bankzaken bij iemand die blind is.	Ik vind het gezellig en leuk werk.

Wie?	Wat?	Waarom?
man, 68 jaar 4 uur per week	Iemand met geestelijke beperking naar school begeleiden. Een bijdrage leveren voor het fietsgebeuren.	Komt ten goede aan gezondheid van de- gene die begeleid wordt en daardoor ook eigen welzijn.
vrouw, 73 jaar tijd onbekend	Ik doe wat er voor mijn voeten komt. Oppassen, een kindje helpen met een pop maken. Iets voor iemand bakken. Reparatie- werk, luisteren, er zijn voor de ander.	Ik doe dit omdat ik voel dat het voor mij is weggelegd. Ik doe wat er op mijn pad komt en kijk wat ik kan doen.
man, 74 jaar 20 uur per week	Klusjes in en om huis voor mindervaliden. Wandelen met personen in rolstoel. Fietsen met geestelijk gehandicapten.	Uit betrokkenheid met de medemens. Geeft veel voldoening.
man, 74 jaar 5 uur per week	Ik ben koster in onze kerk.	Vanwege mijn geloofsovertuiging.
vrouw, 83 jaar tijd onbekend	Zonnebloem. Ziekenbezoek. Eventueel autorijden voor mijn medemens.	Ik ben nog gezond en ik weet dat de zieke graag aandacht wil.
vrouw, 85 jaar 10 uur per week	Werkzaamheden voor filatelistische vereniging.	Omdat ik op dit gebied vrij veel kennis bezit en dat kan de vereniging ten goede komen.

^a Antwoorden op de vervolgvragen aan personen die zeggen dat ze vrijwilliger zijn: 'Zou u kort kunnen toelichten wat u doet? (eventueel meerdere activiteiten)' en 'Zou u kort kunnen toelichten waarom u dat doet? (Als u meer soorten vrijwilligerswerk doet, dan de vraag graag beantwoorden voor het vrijwilligerswerk waaraan u de meeste tijd besteedt.)'

De algemene indruk is dat men in Nederland veel onbetaalde activiteit voor de medemens en de samenleving in haar geheel verricht en dat menigeen ook diverse activiteiten combineert. Bij het antwoord op de vraag waarom men dat alles doet, komen weinig motieven naar boven die men spontaan met iets hogers in verband brengt. Er wordt een paar keer verwezen naar religieuze eisen en verwachtingen, maar verder blijft het toch tamelijk basaal: het werk moet nu eenmaal gebeuren, ik kan het doen, het geeft voldoening of ik vind het gewoon leuk. Misschien drukt zich in het ontbreken van meer verheven motieven wel een zekere verlegenheid uit. Wellicht gebruikt men tamelijk basale en pragmatische uitdrukkingen omdat men hogere motieven meteen zo pathetisch vindt klinken. Aan de andere kant kan dat ook blijk geven van een sterke persoonlijke betrokkenheid: je doet als vrijwilliger iets omdat je het zelf belangrijk vindt en omdat het jou voldoening geeft, en niet om te voldoen aan algemene idealen of de normen en waarden van je geloofsgenoten.

Tot zover enkele vrij geformuleerde argumenten en motieven voor het doen van vrijwilligerswerk. Om nu op een gestandaardiseerde wijze de drijfveren van vrijwilligers vast te stellen, kan een beroep op diverse indelingen worden gedaan.¹² In tabel 18 van hoofdstuk 7 kwamen al motieven uit de European Values Study aan bod. Daar scoorden sociale motieven (zoals sociale contacten), persoonlijk nut, medemenselijkheid en plichtsgevoel hoog. Die beweegredenen vinden we in tabel 8.10 terug. In deze enquête vroegen we de vrijwilligers om voor zeven mogelijke redenen aan te geven hoe belangrijk die voor hen persoonlijk zijn. Zo'n drie kwart van de ondervraagden noemt het volgende als (zeer) belangrijk motief: andere mensen helpen, iets realiseren voor jezelf en je naasten, het persoonlijke nut en plezier van de werkzaamheden. Bijdragen aan een ideëel doel (door 37 procent als [zeer] belangrijk beschouwd) en religieuze overwegingen (genoemd door 22 procent) blijken voor minder respondenten een belangrijk motief. Kijken we naar verbanden bij de individuele waardering van diverse motieven, dan zien we de sterkste relatie ($r = 0,41$) tussen persoonlijk nut en eigen plezier. Er zijn ook substantiële positieve relaties van religieuze overtuiging met plichtsbesef ($r = 0,30$), met het helpen van andere mensen ($r = 0,26$) en met een bijdrage leveren aan politieke en ideële doelen ($r = 0,25$). Opvallend is dat er geen noemenswaardige negatieve relaties tussen de genoemde redenen zijn. Het sterkste negatieve verband doet zich voor waar dat waarschijnlijk te verwachten was, namelijk tussen plichtsbesef en eigen plezier ($r = -0,08$), maar dat is statistisch niet significant. Zoals ook bleek uit een aantal voorbeelden in tabel 8.9, combineren mensen vaak diverse motieven. 'Leuk' en 'noodzakelijk', iets voor een ander doen en er zelf beter van worden, 'caring for others and helping ourselves',¹³ dat alles sluit elkaar allerminst uit.

Laten we ook kort stilstaan bij de achtergronden van vrijwilligers, hun tijdsinvestering en motivaties. Daartoe vatten we (afgezien van de zevende reden) de eerste zes beweegredenen uit tabel 8.10 paarsgewijs samen, zodat er drie soorten motieven ontstaan: a) persoonlijke redenen (dat wil zeggen: bij mij komt het vooral aan op eigen plezier of persoonlijk nut); b) redenen van plichtmatige aard (dat wil zeggen: ik doe het uit plichtsbesef of op religieuze gronden) en c) externe redenen (dat wil zeggen: ik doe het om andere mensen te helpen of om een politiek, respectievelijk ideëel doel te realiseren). De eerste cijferkolom van tabel 8.11 geeft aan hoeveel procent van de hele populatie vrijwilligerswerk doet. De daarop volgende kolommen hebben alleen betrekking op degenen die als vrijwilliger werkzaam zijn.

Het beeld van de deelnamecijfers is ten dele vertrouwd. We zien dat ouderen en kernkerkelijken vaker participeren. Maar er treedt ook een afwijking op: anders dan gebruikelijk zijn hogeropgeleiden in onze enquête niet actiever dan lageropgeleiden. Mogelijk is dit een gevolg van het feit dat onze enquête een groter aantal verleners van informele hulp als vrijwilliger telt. We zijn echter minder geïnteresseerd in het sociaal-demografische patroon dan in de relatie met het hogere en aanverwante za-

TABEL 8.10 Het belang van mogelijke redenen om vrijwilligerswerk te doen in procenten)^a

	zeer belangrijk	belangrijk	on- belangrijk	zeer on- belangrijk	weet het niet
1. Eigen plezier (omdat ik het leuk of gezellig vind, me gewaardeerd voel...)	24	58	16	1	1
2. Persoonlijk nut (om iets te leren, ervaring op te doen, contacten te leggen...)	10	62	22	3	3
3. Uit plichtsbesef (omdat het werk moet gebeuren, ik het mijn morele plicht vind...)	8	48	30	11	4
4. Uit religieuze overtuiging (omdat het geloof het verlangt, om God te eren...)	8	14	32	42	4
5. Om andere mensen (mensen die het minder hebben, mensen met problemen...) te helpen	23	58	11	3	6
6. Om bij te dragen aan een politiek of ideëel doel (maatschappelijke verandering...)	6	31	40	15	8
7. Om activiteiten en voorzieningen te realiseren waar ikzelf en mensen die me lief zijn ook wat aan hebben	16	64	12	2	4

^a Alleen beantwoord door vrijwilligers. 'Hieronder staan zeven mogelijke redenen om vrijwilligerswerk te doen. Wilt u achter elke reden aangeven hoe belangrijk of onbelangrijk die voor u persoonlijk is om vrijwilligerswerk te doen? (Als u meer soorten vrijwilligerswerk doet, dan de vraag graag weer beantwoorden voor het vrijwilligerswerk waaraan u de meeste tijd besteedt.) Wellicht zijn sommige redenen al aan de orde geweest in uw juist gegeven antwoord. Wilt u dan toch aankruisen hoe belangrijk ze zijn?'

ken. Het ziet ernaar uit dat vrijwilligerswerk populairder is bij mensen die geloof hechten aan het hogere en bij mensen die van het meest wezenlijke een sacrale dan wel een alledaagse omschrijving geven. Het doen van vrijwilligerswerk is minder populair bij mensen voor wie het meest wezenlijke op vitale waarden neerkomt. Beperken we ons tot geloof in het hogere, dan laat de statistische analyse zien dat dit

TABEL 8.II Achtergronden van het doen van en kenmerken van
vrijwilligerswerk (in procenten en uren per week)

	Actief als vrijwilliger	Tijdsbesteding en motieven van vrijwilligers ^a			
		tijd	persoon	verplichting	extern
Allen	53	5,3	89	62	84
Geloofd in iets hogers	60	5,6	89	74	82
Het meest wezenlijke is sacraal	70	-	87	88	88
Het meest wezenlijke is sociaal	55	5,5	89	58	86
Het meest wezenlijke is vitaal	48	-	89	51	86
Het meest wezenlijke is alledaags	64	-	-	-	-
Theïst of ietsist	58	5,1	89	68	86
Heeft spirituele interesse	56	5,2	88	66	86
Kernkerkelijk	74	5,2	88	84	85
Randkerkelijk	54	5,2	89	71	84
Buitenkerkelijk	43	5,4	90	48	83
Man	51	5,8	86	69	79
Vrouw	55	4,8	92	56	89
18-34	43	3,3	98	50	89
35-54	51	4,8	88	59	84
55+	63	6,8	86	72	82
Lageropgeleid	56	6,0	89	64	84
Middengroep	49	5,1	89	63	86
Hogeropgeleid	54	4,9	88	59	83
N =	(775)	(310)	(408)	(408)	(408)

^a Deze gegevens betreffen de 53 procent vrijwilligers. Onder 'tijd' staat hun gemiddelde aan vrijwilligerswerk bestede aantal uren per week, onder 'persoon', 'verplichting' en 'extern' staan de percentages die respectievelijk redenen 1 en 2, redenen 3 en 4 en redenen 5 en 6 in tabel 8.10 heel belangrijk vinden. Er is niets vermeld (-) als er over minder dan 75 respondenten informatie beschikbaar is.

geloof inderdaad significant vaker correleert met vrijwilligerswerk. Als men echter andere kenmerken uit tabel 8.11 bij de analyse betreft, dan verdwijnt het effect van geloof in het hogere weer. In lijn met eerder onderzoek blijkt dat het feitelijk gaat om kernkerkelijken die frequenter als vrijwilliger aan de slag gaan.¹⁴

Beperken we ons tot de vrijwilligers, dan blijken ouderen, laagopgeleiden en mannen meer tijd te besteden aan hun activiteiten dan respectievelijk jongeren,

hogeropgeleiden en vrouwen. Geloof in het hogere en religieuze kenmerken doen hier niet ter zake. Ze doen dat echter wel bij de motieven voor vrijwilligerswerk. Plichtsgevoel speelt met name een rol bij mensen die geloof aan het hogere hechten, bij mensen die een sacrale opvatting hebben van het meest wezenlijke in het leven en bij kernkerkelijken. Het zijn ook vaker ouderen die zich door verplichtingen laten leiden dan voor jongeren. Voor deze laatsten spelen motieven als persoonlijk nut en plezier een grotere rol. Gezien de geringe aantallen vrijwilligers is verdere analyse echter minder zinvol.

5 Over samenleving en politiek

Een van de redenen om aan dit project te beginnen was het vermoeden dat er in het Nederlandse publieke domein een wijdverbreid cynisme bestaat. Er zou weinig aandacht meer zijn voor goede bedoelingen en geloof in de welwillendheid van andere mensen zou door velen als een naïeve gedachte worden afgedaan. Verder zouden we niet langer beschikken over een taal die communicatie over goede bedoelingen en hogere strevingen mogelijk maakt. De voorgaande paragrafen maken – net als de rest van het boek overigens – plausibel dat het met die negativiteit en bekrompenheid wel meevalt. Er gebeurt heel wat moois in ons land en er is ook nog behoorlijk wat taal (zij het dat deze vaak religieus getint is) waarmee het hogere desgevraagd tot uitdrukking kan worden gebracht. Ik elk geval blijkt dat veel mensen dat doen wanneer ze in de beschutting van hun particuliere domein een enquête invullen. Of ze in het publieke domein dezelfde woorden zouden gebruiken, laat zich betwijfelen.

In hoeverre komen de verschillende ideeën over het hogere nu tot uitdrukking in opvattingen over de medemens, over politici en over de samenleving in meer algemene zin? Is de expliciete erkenning van het hogere een bron van optimisme en strekt de eventueel positieve kijk op medemens en samenleving zich ook uit tot de politiek? Om dat na te gaan gebruiken we in deze paragraaf enkele gegevens uit de enquête waaraan onze respondenten enkele weken eerder deelnamen.¹⁵ De gegevens in tabel 8.12 laten zien in hoeverre enkele positieve opvattingen over samenleving en politiek met een bepaalde houding tegenover het hogere corresponderen. In tabel 8.13 doen we hetzelfde voor enkele negatieve opvattingen.

Over de hele linie gaat een sacrale visie op het meest wezenlijke gepaard met meer steun voor positieve opvattingen (respectievelijk met minder steun voor negatieve opvattingen). Dat geldt in een iets mindere mate ook voor mensen die geloven dat er iets hogers bestaat. Mensen met een andere visie inzake het meest wezenlijke, met een ander geloof inzake een God of levensgeest of met een andere spirituele interesse wijken doorgaans niet zo veel van de overige bevolking af en doen dat ook niet in één richting. Met andere woorden: wie sacrale waarden hoog in het vaandel heeft en/of geloof aan het hogere hecht, geeft vaker blijk van vertrouwen in mede-

TABEL 8.12 Enkele positieve opvattingen over samenleving en politiek (in procenten)^a

	Sociaal vertrouwen	Mensen hulpvaardig	Politici bekwaam
Allen	61	81	27
Gelooft in iets hogers	68	82	36
Meest wezenlijke is sacraal	74	89	42
Meest wezenlijke is sociaal	69	80	30
Meest wezenlijke is vitaal	62	80	25
Meest wezenlijke is alledaags	67	87	25
Gelooft in God of levensgeest	62	81	29
Heeft spirituele interesse	60	81	29

^a Is het (zeer) eens met de uitspraken 'over het algemeen zijn de meeste mensen wel te vertrouwen' (kolom 1), 'er zijn nog altijd veel mensen die bereid zijn om een ander te helpen' (kolom 2) en 'de meeste politici zijn bekwame mensen die weten wat ze doen' (kolom 3).

TABEL 8.13 Enkele negatieve opvattingen over samenleving en politiek (in procenten)^a

	Weinig vertrouwen in de rechtspraak	Liever minder immigranten	Politici zijn niet in mij geïnteresseerd
Allen	38	43	49
Gelooft in iets hogers	31	32	40
Meest wezenlijke is sacraal	25	32	35
Meest wezenlijke is sociaal	35	37	48
Meest wezenlijke is vitaal	40	43	57
Meest wezenlijke is alledaags	38	44	53
Gelooft in God of levensgeest	35	41	46
Heeft spirituele interesse	36	46	46

^a Geeft de rechtspraak een onvoldoende op een schaal van 1-10 voor vertrouwen (kolom 1) en is het (zeer) eens met de uitspraken 'Nederland zou een prettiger land zijn als er minder immigranten zouden wonen' (kolom 2) en 'Kamerleden en ministers geven niet veel om wat mensen zoals ik denken' (kolom 3).

mensen (ook in politici) en is minder geneigd om negatief over de rechtspraak en immigranten te zijn. De moeilijkheid is evenwel dat we die verschillen niet zonder meer kunnen toeschrijven aan het geloof in iets hogers of iets sacraals. Een dergelijke causaliteit hoeft helemaal niet te bestaan. Het kan evengoed zijn dat het geloof in iets hogers of iets sacraals en bepaalde opvattingen over politiek en samenleving een gemeenschappelijke achtergrond hebben. Statistische analyse leert ons dat dit laatste beslist een rol speelt. Controleren we voor de effecten van bekende sociaal-

demografische kenmerken, zoals sekse, leeftijd en opleidingspeil, dan blijft er van de samenhang weinig over. Corrigeert men ook nog eens voor de effecten van het soort kerkelijkheid (het onderscheid tussen kernkerkelijken, randkerkelijken en buitenkerkelijken), dan blijft er maar één verband over, namelijk de relatie tussen geloof in iets hogers of sacraals en afwijzing van de gedachte dat politici geen belangstelling hebben voor ons soort mensen. Dat is niet niets, maar het is te weinig om te beweren dat de stemming in het land een stuk beter zou worden wanneer de Nederlanders meer in het hogere of het heilige zouden geloven. Aanvullende statistische analyses bieden evenmin steun voor die hoop.

Ter afsluiting keren we naar het begin van dit hoofdstuk terug, waar we van zes respondenten beschreven hoe ze aankijken tegen het hogere en het meest wezenlijke. In tabel 8.14 staat naast de vijf toelichtingen het antwoord dat dezelfde respondenten een paar weken eerder gaven op de vraag waarom ze Nederland meer de goede dan wel meer de verkeerde kant op zagen gaan (van de zesde ontbreekt een antwoord). Van de vijf ziet er één het duidelijk de verkeerde kant opgaan met Nederland, gaat het volgens drie iets meer de verkeerde dan de goede kant op en vindt één het iets meer de goede dan de verkeerde kant opgaan.¹⁶ Vergelijking van de antwoorden per individu laat wel overeenkomsten zien (abstractieniveau, complexiteit, uitroeptekens), maar inhoudelijk is er niet één grondtoon. Van respondent nummer 2 verwacht men wellicht dat die het meest positief gestemd is over de samenleving, maar van de eerste respondente zou men toch verwachten dat haar geloof iets meer doorwerkt in opvattingen over ons land. Niet in de zin van minder pessimisme, maar in de zin van enige terughoudendheid bij verwijten aan de politici/beleidsmakers. Bij respondenten 3 en 4 staat gemopper over de samenleving en politiek tegenover heel persoonlijk engagement en zeer geïndividualiseerd geluk. Vanuit de open en zoekende omschrijving van het hogere door respondent 6 zou je van haar een wat optimistischer visie op de samenleving verwachten. Misschien is die er ook wel voor de langere termijn.

De antwoorden geven te weinig informatie om verder te speculeren over de relaties tussen opvattingen over het hogere en wezenlijke enerzijds en opvattingen over de medemens, samenleving en politiek anderzijds. Een sterk verband tussen beide typen opvattingen lijkt niet te bestaan. Om er meer over te zeggen zou de respondenten meer gevraagd moeten worden, ook naar de relatie die ze zelf zien. Dat hebben we niet gedaan.

TABEL 8.14 Zes opvattingen over het hogere en over ons land

Opvatting over het hogere of essentiële ^a	Opvatting over hoe het gaat met Nederland ^b
<p>1. ‘Het belangrijkste in je leven is erachter te komen dat wij elke dag weer zonden doen, en vol zonden zijn, en dat wij dit daadwerkelijk moeten aanvoelen. En als wij denken dat wij ellendige mensen niet meer geholpen kunnen worden hopen dat God naar ons om wil zien. Overigens worden we echt niet zalig door goede werken o.i.d. te doen!!!! De echte reden van ons bestaan is om kind te worden van God.’</p>	<p><i>Waarom het duidelijk de verkeerde kant opgaat:</i> ‘Er is geen oog meer voor de naaste, maar dat begint al in de politiek. Ze hebben nu een “balletje” opgegooid i.v.m. het minderen of stoppen met het sturen van geld naar de derdewereldlanden. Eindelijk!! Laat ze nu eerst maar is naar de naaste mensen hier in Nederland kijken en helpen!! Ook het adoptiebeleid moet aangepakt worden, er zijn zat Nederlandse kinderen die geen toekomst hebben, maar die wel een toekomst hebben als ze in een warm nest terecht komen. Ook de tolerantie voor m.n. het moslimgeloof is geen goed teken! Wat te denken van projecten (bv. Betuwelijn): de burger betaalt, maar het brengt gewoonweg te weinig op!!! Luister beter naar de burger, wat die vraagt en waarom, en pas de beslissingen daarop aan.’</p>
<p>2. ‘Ik heb geen gezin, maar vind het wel belangrijk om iets te betekenen voor een ander of voor de maatschappij. Je leeft immers niet alleen op deze wereld. Via mijn werk en mijn vrijwilligerswerk probeer ik mijn bescheiden steentje bij te dragen aan een betere omgeving c.q. wereld. Daarnaast zit hoe cliché ook geluk en voldoening in kleine dingen. Een hoger doel streef ik niet na, da’s mijns inziens onbereikbaar, dus kan je je maar beter richten op de dingen die wel in je vermogen liggen.’</p>	<p><i>Waarom het iets meer de goede kant opgaat:</i> ‘De economie krabbelt weer langzaam op. Ik denk dat de financiële crisis goed is geweest om kwesties zoals bonussen bij banken en bedrijfsleven aan de kaak te stellen en daar preventieve maatregelen voor te nemen. Ik denk wel dat mensen moeten leren om meer hun eigen verantwoordelijkheid te nemen. Neem bijvoorbeeld het lenen van geld. Hoe vervelend het ook is voor de gedupeerden van bijvoorbeeld de DSB-bank, hopelijk zet het anderen wel aan het denken. Je kunt niet meer geld uitgeven dan verantwoord is. Lenen voor een bank, nieuwe auto of vierde vakantie in een jaar is gewoon onzin. Ook moet er niet altijd worden geroepen dat “die mensen in Den Haag” er maar wat aan moet doen. Ik hoop c.q. verwacht dat dat besef dit jaar bij steeds meer mensen door gaat dringen.’</p>

3.

'Er is aan de ene kant God, maar die vergeet ik bij echt belangrijke zaken wel om hulp te vragen. Daarnaast is er het helpen van mensen. Bij het kwf doe ik dat om voor een financieel fundament te zorgen voor onderzoek. In mijn werk, sociale zekerheid, doe ik dat om voor iedereen voor een basisinkomen en daarbij behorende voorzieningen te zorgen of te proberen ze dat te laten krijgen waar ze recht op hebben. De mensen wijzen op regelingen en voorzieningen. Als je iemand uit de financiële nood kunt halen, dan is dat toch geweldig.'

Waarom het iets meer de verkeerde kant opgaat:

'Je hoort meer negatieve verhalen dan positieve. Dat betekent niet dat er niets goed gaat. Heel veel goede zaken blijven verborgen, omdat ze niet interessant zijn om over te berichten. Overvallen op particulieren nemen toe, er worden heel lichte straffen opgelegd. Jongeren kunnen hun gang gaan. Allochtonen hoeven de Nederlandse taal niet verplicht te leren. Wanneer kinderen ontsporen worden de ouders hier niet op aangesproken en bij herhaling wordt de kinderbijslag nog steeds niet ingetrokken. Sommige ouders laten de opvoeding van hun kinderen over aan anderen, maar die anderen doen dat niet. Er wordt nog steeds geblunderd bij justitie. Besluitvorming duurt maar en duurt maar. Er is een oplossing voor het broeikas-effect (kernenergie) maar onze minister van Milieu vindt dat kolencentrales beter zijn voor het milieu. Enz. ...'

4.

'Een rustig, harmonieus leven. Een leven zonder financiële tekorten. Een open relatie, waarbij alles bespreekbaar is. Materieel bezit, hier bedoel ik dus dat je omringd bent door leuke spullen die het leven aangenaam maken. Een relatie zonder een hoop gedoe, waarbij de partners ook nog tijd hebben voor hun eigen dingen, afzonderlijk van elkaar.'

Waarom het iets meer de verkeerde kant opgaat:

'De huidige regering is met zaken bezig die in mijn ogen niet echt belangrijk zijn. Gisteren nog was een item in het nieuws waar de premier zich druk maakt over het ruimen van sneeuw op je stoep! De criminaliteit in Nederland wordt niet hard aangepakt, het justitieel beleid is veel te soft. Hoe lager het vergrijp in dit land hoe hoger de straf lijkt het wel. Dat criminelen na 18 jaar niet meer vervolgd kunnen worden is ronduit stuitend. De verjaringswet moet afgeschaft worden. Levenslange vervolging moet mogelijk zijn. Een journalist krijgt meer geregeld dan justitie en politie (Alberto Stegeman, Peter R. de Vries, John van den Heuvel om er maar enkele te noemen). De tv heeft meer macht dan justitie. Het is treurig dat er in een land als Nederland een voedselbank nodig is, tot aan het programma van René Froger wist ik niet eens dat die bestond. Sommige bevolkingsgroepen zoals bejaarden worden voor mijn gevoel aan hun financieel lot overgelaten, zij moeten rondkomen met een schamele uitkering, terwijl dat de mensen zijn die ons land groot gemaakt hebben! Sommige bevolkingsgroepen durven door politie en overheid niet aangepakt te worden omdat ze angst hebben.'

6. 'Het leven in, en zoeken naar harmonie, zowel met mijn naaste omgeving (familie, vrienden, de natuur) als ook ruimer (de kosmos, mensen in andere delen van de wereld, hun levenswijze, religie), en het delen hiervan met andere mensen, maar ook alleen zijn en proberen antwoord te vinden op vragen – die antwoorden zitten immers voor ons allemaal in onszelf.'

Waarom het iets meer de verkeerde kant opgaat: 'Zolang de nadruk blijft liggen op financiën/economie en politieke successen zal de "verkeerde kant" overheersen.'

^a Antwoorden ontleend aan de eerder gehouden COV-enquête (zie noot 1). Daar wordt aan het slot gevraagd of men vindt of het met Nederland over het algemeen de verkeerde kant of de goede kant opgaat, met als antwoordmogelijkheden dat het duidelijk of iets meer een bepaalde kant op gaat of dat men het niet weet. Wie het wel weet, wordt vervolgens gevraagd zijn of haar antwoord toe te lichten.

^b Zie voor meer informatie over de respondenten p. 233-234.

6 Conclusies

Daarmee stuiten we op de grenzen van dit beperkte onderzoek. De bedoeling ervan was te verkennen hoe Nederlanders over een notie als het hogere nadenken en welke waarden, respectievelijk sociaal-demografische kenmerken daarbij een rol spelen. De verleiding is groot om dan meteen door te gaan met een schets van wat we met een groter vervolgonderzoek zouden kunnen vinden en analyseren. Daarvoor is dit echter niet de goede plek. Laten we liever aangeven wat we al verkennend hebben aangetroffen en daar een enkele verdergaande interpretatie aan verbinden. We hebben ons bij een steekproef van 775 Nederlanders van achttien jaar en ouder op twee zaken geconcentreerd. Ten eerste de herkenning, respectievelijk de verwoording van 'het hogere' en ten tweede de motivering van onbaatzuchtig handelen. Daarnaast hebben we informatie verzameld over religieuze houdingen en waardeoriëntaties, waarbij we tevens zochten naar de verbanden tussen deze kenmerken onderling en naar het verband met eerder verzamelde gegevens over maatschappelijke denkbeelden.

Van de ondervraagden zegt 33 procent dat ze geloven in het hogere: 39 procent doet dat in antwoord op de vraag naar wat men echt belangrijk in zijn of haar leven vindt (of wat het leven zin geeft) en 28 procent doet dat in antwoord op de vraag naar wat hem of haar echt gelukkig maakt. Dit verschil in beantwoording maakt duidelijk dat een geloof in het hogere niet iets is wat simpelweg bestaat of niet bestaat. Het bestaat pas wanneer het wordt geactiveerd en is afhankelijk van de vragen die men stelt. Op basis van ons onderzoek houden we het erop dat ongeveer een derde van de bevolking in 'iets hogers' gelooft, maar dat is geen heel harde bevinding. Wel hebben we degenen die in iets hogers geloven, om een toelichting op dat begrip gevraagd.

Degenen die er niet in geloven hebben we verzocht een omschrijving te geven van datgene wat ze echt belangrijk vinden in het leven (of wat hun leven zin geeft), respectievelijk wat hen echt gelukkig maakt. Deze manier van doorvragen levert onvermijdelijk complexe informatie op: naast het al of niet geloven in het hogere krijgen we verschillende visies op datgene wat we bij gebrek aan beter als ‘het meest wezenlijke’ aanduiden, waarbij men dat wezenlijke al dan niet als het hogere kan opvatten.

We zagen dat dit onderscheid (tussen het wezenlijke en het hogere) er voor Nederlanders wel degelijk toe doet. Ze leggen bij hun opvatting over het hogere vaak een relatie met religie en onbaatzuchtigheid. Respondenten die een omschrijving geven van het meest wezenlijke zonder te verwijzen naar het hogere, gebruiken vrijwel nooit religieuze termen. Ze verwijzen bij voorkeur naar het eigen gezin of naar geliefden in de directe omgeving; ook zaken als de eigen gezondheid of plezier en geluk (‘hedonisme’) worden vaak genoemd. Mensen die het meest wezenlijke inderdaad omschrijven als het hogere zijn doorgaans religieus of hebben een spirituele belangstelling. Van de gelovigen die frequent naar de kerk gaan en veel interesse voor spiritualiteit hebben (groepen met een sterke overlap) gelooft zo’n twee derde in iets hogers. Bij mensen die weinig of geen spirituele belangstelling aan de dag leggen en bij de buitenkerkelijken is dat een kwart. Overigens blijkt dat het hogere vaker én uitvoeriger wordt toegelicht dan iets wat echt belangrijk is of echt gelukkig maakt maar niet als het hogere wordt opgevat. Bij dat verschil in lengte speelt ook de religie mee: zij biedt kennelijk een taal waaruit men kan putten wanneer men over deze moeilijk grijpbare materie schrijft. De langere antwoorden bevatten vaak religieuze taal, waarbij bijbelse uitdrukkingen in het oog springen. Verder zien we dat leden van de PKN gemiddeld een langere tekst schrijven dan katholieken. Wellicht heeft dat te maken met het grotere gewicht dat bijbellezing in de protestantse traditie heeft.

Het hogere blijkt dus voor de respondenten vooral een religieuze aangelegenheid en dan met name in theïstische en kerkelijke zin. Onder ietsisten is geloof in het hogere al veel minder wijdverbreid. Dit betekent echter niet dat het hogere zoals wij dat in dit onderzoek gedefinieerd hebben zich tot religieuze Nederlanders zou beperken. Volgens onze definitie is het hogere ‘de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet en waardoor ik mij geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen’. Gaat men uit van deze opvatting, dan schemert er heel wat hogers door in de formuleringen die mensen gebruiken om aan te geven wat echt belangrijk in het leven is en wat hen echt gelukkig maakt. Ze doelen meestal op het ‘geheel’ van de nabije geliefden (gezin, kinderen, partner) die ze graag gelukkig zien en waarvoor ze veel over hebben. Het lijkt geen twijfel dat een dergelijke verbondenheid in brede kring wordt gewaardeerd. Het gaat echter vaker om een geheel dat men ervaart dan om een geheel dat als zodanig wordt verbeeld. En ook over de relatie van dit geheel met onbaatzuchtig handelen kan nog wel getwist worden. Per slot van rekening

staat de wil om deze geliefden gelukkig te zien of gelukkig te maken, ook met het geluk van de respondenten zelf in verband. Een nader onderzoek naar die relatie lijkt ons wel de moeite waard.

Een en ander neemt niet weg dat veel Nederlanders zich voor een ruimere kring van medeburgers willen inzetten. Binnen dit onderzoek hebben we 'onbaatzuchtig handelen' concreet gemaakt door te kijken naar vrijwilligerswerk, maar dan nadrukkelijk inclusief de informele vormen van hulp aan anderen. De helft van de ondervraagden doet wel eens vrijwilligerswerk, waarbij het om zeer diverse activiteiten gaat die ook heel divers worden gemotiveerd. De 'verbeelding van het geheel' die volgens onze werkdefinitie tot onbaatzuchtig handelen zou oproepen, troffen wij niet aan. Opvallend is dat verheven of verheffend taalgebruik vrijwel overal ontbreekt. Als Nederlanders zich voor hun medemensen inzetten, dan is dat omdat ze vinden dat er dingen gedaan moeten worden, omdat ze mensen zien die hulp nodig hebben, omdat ze het leuk vinden of omdat het hun voldoening geeft. Dat beeld verandert niet wezenlijk als we kijken naar de betekenis die men aan enkele voorgelegde motieven hecht. Men geeft makkelijk toe dat men het vrijwilligerswerk óók doet voor de eigen lol. In die zin laten persoonlijk nut en eigenbelang zich goed combineren met de wens om mensen te helpen die het minder hebben. Desondanks stellen we vast dat vrijwilligerswerk vooral populair is bij mensen die geloven in het hogere, die een sacrale visie hebben op het meest wezenlijke, die een trouw kerklid zijn en/of een gevorderde leeftijd hebben. Nadere analyse suggereert, geheel in overeenstemming met eerder onderzoek, dat geloof in het hogere of sacrale als zodanig niet beslissend is. De belangrijke factor in dit verband is kerksheid. Die duidt op integratie in sociale netwerken waarin het onbaatzuchtig handelen niet alleen gepredikt wordt maar ook mobiliseerbaar en controleerbaar is.

Het vermoeden dat er tevens een relatie met opvattingen over het openbare leven zou bestaan, konden we niet bevestigen. We vonden geen duidelijke samenhang tussen geloof in het hogere of visies op het meest wezenlijke aan de ene kant, en opvattingen over medemensen, samenleving en politiek aan de andere. Door de bank genomen lijken de aanhangers van het hogere of het sacrale wat minder cynisch over politici, maar een substantieel meer optimistische kijk op de maatschappij tekent zich bij hen niet af. Misschien hebben we naar een te simpel verband gezocht. Wellicht is er helemaal geen samenhang en staan de ideeën die we in dit hoofdstuk onderzocht hebben – denkbeelden over het hogere, over wat echt belangrijk is en wat echt gelukkig maakt – volkomen los van de manier waarop mensen over maatschappij en politiek denken. Dat zou op zichzelf een interessante bevinding zijn, maar om uit te maken of ze klopt, is toch echt meer onderzoek nodig.¹⁷

Een belangrijke conclusie van dit hoofdstuk is dat de taal van het hogere vooral gebezigd wordt in het traditionele religieuze circuit. Daarbuiten ontbreekt het vaak aan verheven woorden, lijkt men sterker gericht op het geluk in eigen kring en pre-

senteert men de vrijwillige inzet voor anderen of de samenleving eerder als eigenbelang dan als opoffering. Het expliciet hogere van idealen en plichten lijkt te wijken voor een woordeloze vanzelfsprekendheid van individuele afwegingen en omstandigheden. Dat kan zowel duiden op een succesvolle proliferatie van het hogere als op een toenemende verlegenheid om uit te komen voor hogere strevingen en een afnemend vermogen om gemeenschappelijke idealen te cultiveren.

Het hogere in de cultuur

WILLEM WITTEVEEN

Zoals we gezien hebben, is het hogere niet meer exclusief te vinden in de religieuze of levensbeschouwelijke sfeer, maar heeft het zich uitgesplitst in sacrale, sociale en vitale vormen en praktijken. Als deze veronderstelling van dit onderzoek naar het hogere in de Lage Landen klopt, is het verklaarbaar dat we met het hogere niet goed raad meer weten in het eigentijdse debat: het is minder goed zichtbaar en we weten niet waar we het moeten lokaliseren. Tegelijk dringt zich een tweede conclusie op: de proliferatie van het hogere over meerdere domeinen, sferen en praktijken moet haar sporen nalaten in het culturele klimaat in brede zin. Zoals we onze blik moesten verruimen om het hogere te ontwaren buiten kerk of marktplein, zo moeten we ook met een frisse blik naar culturele manifestaties en uitingsvormen kijken om het hogere daar aan het werk te zien.

De traditionele verwachting is dat we het hogere bij de Cultuur met een grote C zullen aantreffen. Wie het zoekt, moet een goed boek ter hand nemen, de tentoonstelling van een groot kunstenaar bezoeken (Vermeer! Van Gogh!) of zich naar concert-, ballet-, theater- of filmzaal begeven. Het hogere is dan iets wat afgescheiden is van het gewone leven en pas in die afzondering zijn bijzondere betekenis kan onthullen. En dat doet zich ook regelmatig voor. Zo biedt het fraaie themanummer van het tijdschrift *Nexus* over 'Hoop en vertroosting' (nummer 55, 2010) een indrukwekkende rij beschouwingen over klassieke muziekstukken, literaire meesterwerken en grote schilderkunst. De canon der klassieken dient zich aan: een even monumentaal als imponerend bouwwerk, met grote namen als Homerus, Plato, Shakespeare, Bach en Picasso. Dit is cultuur met een sacrale lading; men ondergaat de meesterwerken als een persoonlijke belevenis, als een loutering. Er is ook cultuur met een kleine c: de sfeer van entertainment, popmuziek, mode, televisie, publiek debat. Daar is het hogere, in deze traditionele optiek althans, niet te vinden.

Wij willen uiteraard niet ontkennen dat het hogere te vinden is in de hoge cultuur. Misschien is het daar zelfs het kenmerk dat alle uitingen en genres van de cultuurcanon gemeen hebben. Maar voor inzicht in de sociale en vitale gestalten van het hogere moeten we ons tot de cultuur met een kleine c wenden, denigrerend ook wel de volkscultuur genoemd omdat er een massapubliek voor deze uitingen be-

staat. En dan dient zich een moeilijke keuze met betrekking tot het onderzoeksonderwerp aan. Moeten we ons richten op de actieve kunstbeoefening als hobby, een zowel sociaal als vitaal fenomeen met grote betekenis? Denk aan al die honderdduizenden die, zonder de pretentie meesterwerken te scheppen, aquarellen schilderen of beelden van keramiek maken en daarbij vaak opmerkelijk goed werk afleveren. Denk aan de ongeveer een miljoen mensen die persoonlijk getinte ontboezemingen in dichtvorm schrijven (zonder overigens ooit een 'echte' dichtbundel aan te schaffen). Denk ook aan de participatie in amateurmuziek, zoals in de rijke korencultuur die Nederland rijk is (*Matthäus Passion*). Fascinerend is ook de muziekcultuur van jongeren, die bij popconcerten of *dance*-evenementen leidt tot intense vitale belevingen, in sociaal verband en met grote persoonlijke betekenis voor de deelnemers. Er is werkelijk te veel om te onderzoeken en in alle gevallen geldt dat we van tevoren niet precies weten waar of hoe het hogere zich in deze alledaagse cultuuruitingen manifesteert.

In de komende twee hoofdstukken is gekozen voor een onderzoek naar het hogere in *fantasy*-jeugdliteratuur enerzijds en in televisieseries (ziekenhuissoaps en politiedrama) anderzijds. Daarmee onderzoeken we de tegenhangers van twee 'hogere' genres: literatuur en kunstfilm. Het gaat in beide gevallen om massacultuur, om producties dus die een zeer groot publiek bereiken. Het bekendste voorbeeld van *fantasy*-jeugdliteratuur is de Harry Potter-serie, die wereldwijd miljoenen lezers heeft gevonden. De kijkcijfers van populaire ziekenhuissoaps en politieseries lopen in de miljoenen. Een belangrijk punt is dat deze massale belangstelling, bezien vanuit de hogere cultuur, verdacht overkomt: de jeugd van tegenwoordig leest niet meer en *fantasy* zal dus wel een vlucht zijn uit de werkelijkheid van het adolescentenbestaan, zo denkt men. Mensen die de televisie aanzetten voor dramatisch en oppervlakkig vermaak zijn passieve consumenten die niet aan iets Hogers, zoals een goed boek, toekomen. Maar zijn deze meningen gefundeerd? Is er in deze uitingen van massacultuur wellicht naar inhoud en vorm toch iets te vinden wat tot het hogere behoort, vooral in sociale en vitale zin?

Terwijl de nu volgende studies deze vraagstelling verschillend uitwerken, is er ook iets wat ze verbindt. Het gaat in beide gevallen om een onderzoek naar de *verbeelding* van het hogere, en wel in de genres van literaire fictie en televisiedrama. De onderzoekers gaan van verwante werkdefinitie uit. Fictie wordt omschreven als 'de verbeelding van een wereld waarin de personages met elkaar en met zichzelf geconfronteerd worden en waarin zij al dan niet overgaan tot onbaatzuchtig handelen'. Het confronterende element *in* fictie (dat zich afspeelt tussen de dramatis personae) is ook het confronterende element *van* fictie (dat zich afspeelt in de binnenwereld van de lezer). In verband met de algemene onderzoeksdefinitie van het hogere in dit boek wordt vervolgens gekeken naar het al of niet onbaatzuchtig handelen. Dat is uiteraard slechts één thema, naast vele andere die in fictie voorkomen. Juist de

verwevenheid van (on)baatzuchtig handelen met andere thema's (zoals persoonlijke groei of de strijd tegen het kwaad) maakt dat fictie lezen een rijke en betekenisvolle ervaring is.

Bij het genre van televisiedrama, dat de onderzoekster typeert als 'existentiële televisieserie', gaat het om 'de verbeelding van een wereld waarin personages zich zodanig toewijden aan hun professionele ideaal, dat de kijker zich ermee verbonden weet en erdoor bewogen wordt'. De helden en schurken die in jeugdliteratuur zo'n grote rol spelen, zijn hier vervangen door professionals, zoals artsen en verpleegsters of politieagenten en politiechefs. Dat voegt een dimensie aan de onderzoeken toe, omdat we moeten aannemen dat onder het publiek van dit genre zich ook veel mensen zullen bevinden met een of andere professionele identiteit. Het beroep van deze professionals brengt een bepaalde visie op het leven of op normen en waarden met zich mee en deze waarden helpen hen met problemen en dilemma's om te gaan. De manier waarop fictieve professionals (en gewone mensen) zich in de existentiële televisieseries heenslaan door de vele tegenslagen, uitdagingen en dilemma's die het drama uitmaken, vindt dan ook altijd een zekere respons bij de reële professionele kijker. Deze voelt zich aangesproken of zelfs getroost door het feit dat in andere domeinen van professionaliteit dezelfde processen spelen als hij of zij zelf kent. (Een kwestie die het onderzoek laat rusten en nader onderzocht zou kunnen worden.) Anderzijds is het aansprekend vermogen van deze series niet alleen, zoals bij de jeugdliteratuur, het gevolg van de herkenbaarheid van algemeen menselijke dilemma's rond bijvoorbeeld een existentieel thema als leven en dood. Het vloeit ook voort uit het feit dat goed televisiedrama zich door een overtuigende audiovisuele vormgeving onderscheidt.

9

Waarden, idealen en onbaatzuchtigheid in *fantasy*

KAREN GHONEM-WOETS

In dit hoofdstuk onderzoeken wij op welke manier het hogere zich in een populaire vorm van literatuur manifesteert. We analyseren een aantal jeugdboeken die behoren tot het genre van de *fantasy* en gaan na hoe jongeren zelf tegen deze boeken aankijken. Meer specifiek willen wij vragen beantwoorden als de volgende: Welke waarden komen in dit soort boeken aan bod? Hoe moeten wij het handelen van de hoofdpersonen in die verhalen opvatten? Welke status kunnen we aan het ‘fantastische verhaal’ toekennen en hoe verhoudt het zich tot de maatschappelijke realiteit? Heeft dit soort boeken een functie bij de ontwikkeling van jongeren en zo ja, hoe moet die functie gewaardeerd worden? Overigens is ons onderzoek niet bedoeld om vast te stellen welke benadering of theorie in het veld van academisch onderzoek de juiste is. We stippen de verschillende gezichtspunten kort aan maar het is ons vooral om inhoudelijke bevindingen te doen. Het gaat erom te laten zien op welke wijze ‘het hogere’ in dit soort jeugdboeken wordt voorgesteld. Bovendien willen wij aantonen dat het vóórkomen van hogere waarden in dergelijke boeken op geen enkele wijze in strijd is met het gegeven dat zij op grote schaal gelezen worden. Met andere woorden: hoewel wij niet bestrijden dat het hogere aan de orde is in werken van hoge kwaliteit of in de boeken die de voorkeur genieten van literaire fijnproevers, beschouwen wij het als een uitdaging te laten zien dat het hogere óók aan de orde komt in boeken die binnen de literaire hiërarchie een minder hoge plaats innemen en/of gelezen worden door een breed publiek.

Een punt van aandacht is de manier waarop we de eerder opgestelde definitie van het hogere in dit hoofdstuk uitwerken. We moeten ervoor waken het hogere op te vatten als een min of meer autonome kracht, een mechanisme of proces dat reeds in de realiteit bestaat en vervolgens in literatuur of andere vormen van verbeelding tot uiting komt. Mede daarom is in vorige hoofdstukken al diverse malen gewezen

op het feit dat het hogere uitsluitend in en door de verbeelding functioneert.¹ Negatief gezegd: buiten het domein van de verbeelding is spreken over het hogere niet relevant. Positief gezegd: binnen het domein van de verbeelding dienen zich meerdere manieren aan waarop het hogere vorm krijgt. In dit hoofdstuk nemen we een van die manieren onder de loep. Sterker nog: we beschouwen fictie als een van de meest klassieke vormen waarin het hogere gestalte krijgt. Om dat te onderstrepen stellen we de volgende omschrijving op: *fictie is de verbeelding van een wereld waarin de personages met elkaar en met zichzelf geconfronteerd worden en waarin zij al dan niet overgaan tot onbaatzuchtig handelen*. Daarvan uitgaande spitsen we onze analyse op drie dimensies toe. Ten eerste de manier waarop de verbeelding van een specifieke wereld in de onderzochte boeken functioneert (imaginaire dimensie). Ten tweede de manier waarop de interactie tussen personages in de onderzochte verhalen functioneert (relationele dimensie). Ten derde de manier waarop het onbaatzuchtig handelen vorm en inhoud krijgt (morele dimensie). Halverwege dit hoofdstuk voegen we daar nog een vierde dimensie aan toe, die vooral aan de specifieke inzet van dit soort verhalen is gerelateerd. Maar laten we eerst een enkel woord wijden aan zienswijzen die door anderen ontwikkeld zijn.

1 Fantastische literatuur in het algemeen

Het genre dat in Engelstalige landen als ‘fantasy’ wordt aangeduid, is in de Nederlandse jeugdliteratuur bekend onder de noemer fantastische verhalen of fantasieverhalen. Sinds enige tijd duikt ook de Engelse term fantasy steeds vaker op. Dat is niet vreemd, want vrijwel alle klassiekers uit de jeugdliteratuur, zo schrijven literatuurwetenschappers Vanessa Joosen en Katrien Vloeberghs, hebben de vorm van een fantasieverhaal. Het geldt van *Alice in Wonderland* tot *Het oneindige verhaal* en van *Winnie de Poeh* tot *De tovenaars van Oz*. Opmerkelijk is dat hier geen Vlaamse en Nederlandse werken bij zitten: het genre heeft vooral een sterke traditie in de Engelstalige literatuur. Uitzonderingen hierop vormen Paul Biegel, Margriet Heymans en Tonke Dragt. De afgelopen tien jaar is het genre sterk opgeleefd, zoals blijkt uit de grote populariteit van *Harry Potter* en de boeken van Philip Pullman. Waarschijnlijk droeg de verfilming van oudere fantasy-boeken, zoals die van J.R.R. Tolkien en C.S. Lewis, daar eveneens toe bij.² We kunnen dus niet zeggen dat het slechts om een genre met een groots verleden gaat. Alles wijst erop dat fantasy nog volop leeft! De vraag is evenwel hoe we de status en het functioneren van dit genre moeten opvatten.

Laten we beginnen bij de heldere manier waarop Kathryn Hume het verschijnsel fantasy beschouwt. Zij stelt dat elk literair werk te plaatsen is op een continuüm met aan de ene kant mimesis en aan de andere kant fantasy. Mimesis berust op het verlangen tot nabootsen, tot het beschrijven van voorwerpen, mensen of gebeur-

tenissen op een zo waarachtige manier dat een bepaalde ervaring wordt gedeeld met anderen. Fantasy daarentegen berust op het verlangen om de gegeven wereld te veranderen, bijvoorbeeld uit verveling, uit speelsheid, omdat men verlangt naar iets wat er niet is, omdat men de zaken anders ziet of omdat men behoefte heeft aan bepaalde beelden en metaforen. Het is uiteindelijk de onderlinge verhouding van het mimetische tot het fantasmatische element in een bepaald werk dat de positie van dat werk op het continuüm bepaalt.³

Een wat andere omschrijving treffen we bij Gerhard Haas en Göte Klingberg aan. In zijn meeste elementaire vorm omvat de fantastische tekst twee werelden: enerzijds een realistisch beschreven, empirische en alledaagse wereld, anderzijds een irrationele, raadselachtige wereld waarin uitzonderlijke gebeurtenissen plaatsgrijpen. Bijgevolg wordt het fantastische kinderboek (net als teksten voor volwassenen) erdoor gekenmerkt dat het 'wonderlijke' of het 'sprookjesachtige' in de gewone werkelijkheid binnenbreekt. In feite komen de 'wereld van het wonderlijke' en de 'werkelijke wereld' tegenover elkaar te staan.⁴ Terwijl Hume dus over een zekere mengeling van wonderlijke en werkelijke elementen spreekt, leggen Haas en Klingberg meer nadruk op de spanning tussen die twee.

Weer een ander accent wordt gelegd door Ann Swinfen en Sheila Egoff, die het niet alleen over de aard van fantasy hebben maar ook over de betekenis ervan. Zij schrijven dat alle serieuze fantasy haar wortels in de menselijke ervaring heeft. Ze is altijd relevant voor het menselijk bestaan. Het voornaamste verschil met de realistische roman is dat fantasy via verbeelding en onbewuste processen toegang biedt tot een gebied waar de menselijke geest zich kan losmaken van de tastbare alledaagse realiteit en haar beperkingen. Zo krijgt de schrijver meer ruimte om een eigen morele visie, een eigen temporele structuur of een eigen politieke en maatschappelijke orde te ontwikkelen. Die vrijheid betekent echter niet dat de schrijver geheel aan de realiteit onttrokken is. De fundamentele waarde van serieuze fantasy is juist dat de schrijver de realiteit van commentaar voorziet en onderzoekt welke morele, filosofische en andersoortige dilemma's met die realiteit verband houden. Dat wordt door Sheila Egoff als volgt gepreciseerd: 'Het doel van fantasy is niet om te ontsnappen aan de realiteit, maar om deze te verhelderen: zij voert ons mee naar een wereld die zich duidelijk van de werkelijke wereld onderscheidt, maar slechts om zicht te geven op bepaalde onveranderlijke waarheden die zelfs daar bestaan – en die we dus in elke mogelijke wereld zullen aantreffen.'⁵

Jack Zipes sluit zich hierbij aan wanneer hij schrijft dat alle fantasy, ongeacht de vraag of ze hoogwaardig, goedkoop, populair, pornografisch of sentimenteel van karakter is, altijd als een symbolische uitbreiding van, respectievelijk een symbolisch commentaar op de realiteit moet worden opgevat. Het gaat om de constructie van een symbolische wereld waarin persoonlijke en maatschappelijke ervaringen worden beproefd. Dat gebeurt vaak door terug te kijken naar of zelfs terug te grijpen op

eerdere literaire werken die onze ervaring gevormd hebben. Juist doordat fantasy een andere wereld schept, zijn we in staat om onze eigen wereld en haar conventies met enige afstand te bezien. Het ironische is dus dat we onze eigen wereld beter kunnen begrijpen of die zelfs kunnen veranderen, omdat we via de literatuur aan een andere ervaringswereld deelhebben. Op basis daarvan formuleert Zipes zelfs een aantal criteria waarmee we fantasy-verhalen kunnen beoordelen. De vraag is met name in hoeverre onze persoonlijke en maatschappelijke ervaringen door een werk getransformeerd worden. Het gaat erom dat we een beter zicht krijgen op de waarden en de krachten die in ons bestaan doorwerken. Waardevolle fantasy verschaft ons een zeker inzicht in de sociale of psychologische processen die in ons leven telkens opnieuw voor spanningen en tegenstellingen zorgen. Daarbij moeten we de werken zelf altijd in een historisch en maatschappelijk licht bezien, maar zonder de auteur en zijn of haar biografie te veronachtzamen. De opgave is juist om de patronen, karakters, thema's en motieven eerst te beoordelen binnen de eigen wereld die een auteur creëert, om ze vervolgens te beoordelen vanuit de culturele, morele, esthetische en politieke normen die in de maatschappij gelden.⁶

2 Fantasy voor jongeren: specifieke kenmerken

Op grond van het voorgaande kan men de vraag stellen of er een onderscheid bestaat tussen fantasy voor volwassen lezers en fantasy voor kinderen of jongeren. Ofschoon Haas en Klingberg menen dat er geen fundamentele verschillen zijn, erkennen ze wel dat verhalen voor jongeren vaak bepaalde motieven laten zien die we bij de volwassenen minder snel aantreffen. Ze noemen zaken als speelgoed dat tot leven komt, wezens die vanuit een vreemde wereld opduiken, vreemde samenlevingen die parallel aan of te midden van de dagelijkse wereld blijken te bestaan (bijvoorbeeld een gemeenschap van miniatuurmensen), bovennatuurlijke dieren die ons in het alledaagse leven te hulp schieten, figuren die vanuit een mythische of magische wereld invloed op ons gewone bestaan uitoefenen, personen die verdwijnen uit dat bestaan om naar een mythische of magische realiteit te vertrekken, mensen uit het alledaagse leven die op magische wijze in een vreemde plaats of tijd terechtkomen of magische figuren die de strijd tussen goed en kwaad belichamen.⁷

Een volgende vraag is waarom verhalen met dit soort kenmerken met name jeugdige lezers aanspreken. Gaat het daarbij om een bepaalde inhoud of is het vooral de literaire vorm die zijn werk doet? Een van degenen die de laatste stelling verdedigen is Caroline Hunt. Gemeenschappelijk aan alle vormen van fictie die de tegenwoordige jeugd waardeert, is dat de verhalen zich in een alternatieve wereld afspeelen. Sommige, zoals Tolkiens trilogie, zijn literair gezien van hoge kwaliteit; voor andere geldt dat veel minder. Sommige laten betoverde figuren in een sprookjesachtige omgeving zien, andere gaan over gewone leerlingen op een doodgewone mid-

delbare school. Maar wat ze gemeen hebben en waardoor ze de huidige adolescenten zo sterk aanspreken, zit hem niet in de personages, hun uitzonderlijke ervaringen of andere elementen van inhoudelijke aard. Het is in de eerste plaats hun vorm die de populariteit van deze verhalen onder jongeren verklaart. Overigens neemt Caroline Hunt over die betekenis een uitgesproken standpunt in. Ze schrijft onder meer het volgende: 'In een levensfase waarin het eigen pad allesbehalve helder is, in een land dat vrijwel alle banden met de traditionele samenleving en het platteland verloren heeft, in een eeuw waar het leven in toenemende mate door toevalligheden wordt bepaald, is er niets wat hen meer zou kunnen aanspreken dan een bepaalde richting of een patroon waarmee het individu, zelfs het adolescentie individu, een bepaalde mate van controle over het eigen leven kan verwerven.'⁸

Vervolgens kan men binnen dit brede veld van fantasy voor jongeren een nadere indeling aanbrengen. Zo maakt de *International Companion Encyclopedia of Children's Literature* onderscheid tussen twee basale subgenres: 'domestic fantasy' en 'high fantasy'. Louisa Smith omschrijft huiselijke fantasieverhalen ('domestic fantasy') als verhalen die zich afspelen in de realistische setting van het gezin, met een 'touch of magic' die niet het hele verhaal hoeft te domineren. Ze hanteert binnen het subgenre twee brede categorieën: verhalen waarin de ouders zorgen voor magie of waarin ze die magie in elk geval accepteren, en verhalen waarin kinderen iets magisch ontdekken waardoor ze in staat zijn om hun leven te veranderen zonder dat hun ouders dat merken. Over de functie van deze verhalen schrijft Smith: 'Het fantastische in het huiselijke leven kan worden gebruikt om op imaginaire wijze echte problemen op te lossen of om een uitvlucht te bieden (...) of om de jonge protagonisten te confronteren met situaties waarin moedige en intelligente reacties zijn vereist. Meer dan een imaginaire bevrijding voor het kind, kan het fantasieverhaal echter – en dat is het ook vaak – een middel voor moreel onderwijs vormen...'⁹

Behalve deze vormen van 'domestic fantasy' onderscheidt men ook vormen van 'high fantasy'. De aard daarvan wordt omschreven door C.W. Sullivan III. Hij baseert zich in zijn bijdrage aan de *International Companion Encyclopedia* op de eerder aangehaalde definitie van Kathryn Hume en zegt over 'high fantasy' het volgende: 'Het loslaten van gangbare opvattingen over de realiteit of het opnemen van elementen die de meeste critici als "onmogelijk" opvatten, maakt dat de boeken van dit subgenre dicht in de buurt komen van de fantasmatische pool op Humes continuüm. "High fantasy" bevat immers heel wat materiaal dat niet tot de hedendaagse, gedeelde realiteit behoort.' De wortels van 'high fantasy' gaan terug op de oudste literaire genres die West-Europa kent, zoals de mythe, het epos, de legende, de romance en het volksverhaal. 'High fantasy' kent doorgaans de structuur van het sprookje, terwijl setting en personages zijn gebaseerd op de middeleeuwse roman. Bij het tot stand brengen van een 'secondary world' is met name de stijl van groot belang. Dat blijkt onder meer uit een door Sullivan aangehaald citaat van de alom geprezen fantasy-

auteur Ursula Le Guin: ‘(...) het creëren van wat Tolkien een “secondary universe” noemt, is het creëren van een nieuwe wereld. Een wereld waarin geen stem eerder heeft gesproken, waarin de daad van spreken de daad van creëren is. De enige stem die daar spreekt is de stem van de auteur. En elk woord telt.’¹⁰

Overigens stellen de Nederlandse wetenschappers Joosen en Vloeberghs een derde subgenre voor, namelijk ‘mixed fantasy’, dat in jeugdliteratuur het meest zou voorkomen. Deze categorie verwijst naar verhalen die een mengeling van realistische en bovennatuurlijke elementen kennen. Voorbeelden hiervan zijn een reis in de tijd, de reis naar een andere wereld, een magische transformatie, het vóórkomen van sprekende dieren of speelgoed en andere vormen van magie. Omdat enkele elementen van fantasy ook in sprookjes voorkomen, besteden Joosen en Vloeberghs apart aandacht aan de verschillen tussen deze twee genres met betrekking tot omvang, locatie, personages, tijd en plaats (ofwel de chronotoop). Ze lichten het onderscheid als volgt toe: ‘(...) sprookjes zijn korte verhalen waarin de nadruk op de handeling ligt. Fantasy neemt de tijd voor lange beschrijvingen en een uitgebreide karaktertekening, wat in een groot aantal bladzijden en vaak meerdere boekdelen resulteert. Locaties blijven in sprookjes meestal tot de omgeving van het bos of het kasteel beperkt, in fantasy moeten er vaak plannetjes aan te pas komen om de hele imaginaire wereld duidelijk in kaart te brengen. Waar sprookjesfiguren vlakke en statische personages zijn, besteedt fantasieliteratuur veel aandacht aan de ontwikkeling van het hoofdpersonage. In die zin zijn er overeenkomsten tussen fantasieverhalen en de *Bildungsroman* (...). Ten slotte verschilt de chronotoop van beide genres. Waar de tijd en de plaats van het sprookje slechts één dimensie beslaan, reizen personages in fantasieverhalen geregeld heen en weer tussen verschillende werelden, of dringt de magische dimensie op een niet-vanzelfsprekende manier in onze realiteit binnen.’¹¹

Voor een nadere analyse van fantasy-verhalen voor de jeugd baseren we ons vooral op het werk van Haas en Klingberg. Ze spreken niet van subgenres maar van thematische velden in de jeugdliteratuur: ‘We kunnen geen vaste of eenduidige scheidslijn aanbrenge(n) tussen de onderwerpen en motieven in fantastische literatuur voor volwassenen enerzijds en die voor jonge lezers anderzijds. Wel blijkt dat bepaalde thema’s in de fantastische literatuur voor kinderen en jongeren een extra accent krijgen.’ Daarbij onderscheiden Haas en Klingberg de volgende onderwerpen: a) andere werelden; b) fantastische reizen; c) gasten uit het onbekende; d) interventies vanuit het verleden; e) miniatuursamenlevingen; f) mogelijkheden van de techniek en g) de mythe van licht en duisternis. Het is duidelijk dat deze zeven thematische velden vele vormen van fantasy mogelijk maken. Het zal maar zelden voorkomen dat al deze thema’s in één verhaal voorkomen. In de verhalen die we hierna onderzoeken komen vooral de volgende onderwerpen aan bod: reizen naar een andere plaats of tijd, de reis naar zichzelf, strijd tussen licht en duisternis, het bestaan van andere werelden en een bijzondere rol voor techniek. Samen zorgen

deze velden ervoor dat de bestudeerde verhalen zich inderdaad op twee niveaus afspelen: enerzijds dat van het alledaagse bestaan, vaak gekoppeld aan de situatie waarin het verhaal een aanvang neemt, anderzijds dat van een ander bestaan, waar zich doorgaans het merendeel van de handeling voltrekt. Maar voordat we overgaan tot een meer gedetailleerde analyse van deze niveaus, moet iets over de kenmerken van het onderzochte corpus worden gezegd.

3 Bronnenmateriaal en methodologie

Om empirisch onderzoek te kunnen doen, moet men een corpus van teksten afbakenen. Aanvankelijk wilden we het corpus zo empirisch mogelijk vaststellen en wel op basis van het oordeel dat jongeren zelf geven. Dat zou kunnen door uit te gaan van de lijst met bekroningen die de Jonge Jury elk jaar opstelt. Al snel bleek echter dat die lijst weinig fantasy bevat. Behalve de onvermijdelijke *Harry Potter*-reeks werden er over een periode van meer dan tien jaar slechts twee fantasy-titels door de Nederlandse jeugd bekroond. Deze tegenvaller dwong ons scherper na te denken over de vraag hoe wij de samenhang tussen het complete bestaande aanbod en de door jongeren bekroonde titels moeten zien. Om voldoende diversiteit in het corpus te waarborgen, hanteerden we de volgende criteria:

- opname in literatuurwetenschappelijke publicaties;
- aandacht in de literaire kritiek;
- bekendheid of populariteit bij lezers;
- balans tussen klassieke (nog verkrijgbare) titels en nieuwe(re) titels;
- diversiteit in thematische velden (zie boven);
- verschillende leeftijden als ondergrens;
- tenminste één Nederlandstalige auteur.

Bij het samenstellen van ons corpus streefden we naar een combinatie van zoveel mogelijk criteria. Dit leverde uiteindelijk de volgende titels op: *De Kronieken van Narnia* door C.S. Lewis; *Torenhoog en mijlen breed* door Tonke Dragt; *De gebroeders Leeuwenhart* van Astrid Lindgren; *Het oneindige verhaal* van Michael Ende; de *Harry Potter*-serie door J.K. Rowling; *De Noorderlicht-trilogie* van Philip Pullman en de *Artemis Fowl*-serie van Eoin Colfer. De eerste vier titels kunnen als klassiek worden beschouwd, de laatste drie zijn recenter en stammen uit het afgelopen decennium.

Om deze titels te analyseren in relatie tot 'het hogere', maken we onderscheid tussen vier niveaus. Deze keuze is vooral ingegeven door de manier waarop Rita Ghesquière recentelijk onderzoek naar de *Harry Potter*-serie heeft gedaan. Zij onderscheidt in de verhalen de volgende betekenislagen: 1) het niveau van de werelden, dat wil zeggen de manier waarop de verschillende werelden worden beschreven; 2) het psychologische niveau, dat wil zeggen de wijze waarop het karakter en de han-

delingen van de hoofdpersonen getypeerd worden; 3) het sociologische niveau, dat wil zeggen de manier waarop de fictieve wereld als een spiegel van de realistische wereld functioneert en 4) het ethisch-religieuze niveau, dat wil zeggen de morele waarden die in het verhaal worden uitgedragen, met name door de hoofdpersonen.¹² Met deze manier van analyseren wordt in elk geval aan het inhoudelijke aspect van de fantasy-verhalen recht gedaan. Tevens – zo luidt onze hypothese – brengt deze aanpak de belangrijkste waarden en idealen in de verhalen aan het licht. Hieronder zetten we onze inzichten met betrekking tot het corpus als geheel uiteen. Omdat sommige lezers deze boeken wellicht nog niet kennen, zullen we om te beginnen de ‘inhoud’ van de bestudeerde verhalen in het kort weergeven.

Als eerste onderzochten we *De Kronieken van Narnia*, een zevendelige fantasy-reeks van de Engelse auteur C.S. Lewis (1898-1963). De verhalen gaan over het land Narnia, waar vier kinderen op magische wijze terechtkomen. Het eerste deel behelst een in de Victoriaanse tijd spelend verhaal, waarbij twee buurkinderen in een magische wereld belanden en de leeuw Aslan ontmoeten. In de volgende zes verhalen komen vier tijdens de Tweede Wereldoorlog naar het platteland geëvacueerde kinderen via een klerenkast in het magische land Narnia terecht. De verhalen zijn geschikt voor kinderen vanaf tien jaar en komen – summier samengevat – op het volgende neer.

Het neefje van de tovenaer vertelt over Digory en zijn buurmeisje Polly, die via de zolder van een Londens huis door toedoen van Digory's boosaardige oom Andreas in Charn terechtkomen. In deze stervende wereld ontmoeten ze de heks Jadis, die zo'n hypnotiserende invloed op oom Andreas heeft dat hij haar meeneemt naar Londen. Als Andreas, Digory en Polly Jadis terug willen brengen, belanden ze in een wereld die op het punt staat door de leeuw Aslan te worden geschapen: Narnia. Wanneer Digory een zilveren appel moet zoeken en als bescherming naar Narnia moet brengen, probeert Jadis hem te verleiden die appel voor zijn zieke moeder te gebruiken. Dat plan mislukt, want Digory brengt de appel bij Aslan. Uit die appel groeit een nieuwe boom. Aslan geeft Digory bij zijn terugkeer naar Londen een appel mee zodat zijn moeder kan genezen.

Het betoverde land achter de kleerkast vertelt over vier broertjes en zusjes (Peter, Susan, Edmund en Lucy Pevensie) die vanwege de bombardementen tijdens de Tweede Wereldoorlog in 1940 uit Londen naar een groot huis op het platteland geëvacueerd worden. Wanneer Lucy een grote klerenkast binnengaat, komt ze in Narnia terecht, waar ze de faun Tumnus ontmoet. Hij vertelt Lucy dat Narnia al honderd jaar is betoverd door een Witte Heks, met als gevolg dat het 'altijd winter maar nooit Kerstfeest' is. Als Lucy over haar broers en zus vertelt, realiseert Tumnus zich dat zij wel eens de vervulling van een oude profetie zouden kunnen zijn, die voorzegt dat 'Twee zonen van Adam en twee dochters van Eva' een einde aan de tirannie van de Witte Heks zullen maken. Nadat Lucy is teruggekeerd in het landhuis blijkt dat de

tijd er niet verstreken is. Dat is dan ook de reden waarom de andere drie geen geloof aan Lucy's verhaal hechten. Korte tijd later komen zij én Edmund in Narnia terecht. Edmund ontmoet de heks Jadis, die hem laat beloven de andere kinderen bij haar te brengen. Een paar dagen later arriveren alle vier de kinderen in Narnia. Edmund verraadt ondertussen hun aanwezigheid aan Jadis, waarop deze hem niet beloont maar juist gevangen zet. De andere kinderen ontmoeten Aslan en bereiden zich op een veldslag tegen Jadis voor.

Edmund realiseert zich nu hoe slecht Jadis is en krijgt berouw. Hij wordt bevrijd maar oude wetten bepalen dat Jadis recht heeft op elke verrader in Narnia. Daarop wordt zijn plaats ingenomen door Aslan. Deze wordt op de Stenen Tafel omgebracht. Wanneer Lucy en Susan over Aslan willen rouwen, horen ze de Stenen Tafel breken. Aslan staat levend voor hen en vertelt over een oude wet: iemand die zichzelf opofert voor een ander, kan niet blijvend gedood worden. De heks wordt uiteindelijk verslagen en Aslan kroont het viertal tot koningen en koninginnen van Narnia. Ze regeren twintig jaar voordat ze weer naar Engeland terugkeren, waar wederom geen tijd verstreken blijkt te zijn.

Het paard en de jongen is het enige verhaal uit de reeks dat zich geheel in Narnia afspeelt en wel in de tijd dat Peter, Susan, Edmund en Lucy er als koningen regeren. In het land Calormen leeft Shasta bij Arshiesh, een arme visser. Shasta denkt dat de visser zijn vader is. Wanneer Arshiesh hem als slaaf aan een edelman wil verkopen, gaat Shasta er op het paard van de edelman vandoor. Dat paard blijkt te kunnen praten en het komt oorspronkelijk uit Narnia. Op de vlucht voor een troep leeuwen komen ze een geheimzinnige ruiter tegen: het is een jonkvrouw die te paard haar uithuwelijking ontvlucht. Ze besluiten met zijn vieren in vermomming naar Narnia te reizen. Het is een lange reis, waarbij ze worden achtervolgd en van alle kanten door wilde dieren bedreigd worden.

Als Peter, Susan, Edmund en Lucy in *Prins Caspian* op de trein wachten, worden ze door een geheimzinnige kracht uit het station weggetrokken en belanden ze in Narnia. Dat blijkt onherkenbaar veranderd: er zijn inmiddels 1300 jaar voorbij, terwijl in Engeland niet meer dan één jaar verstreken is. Hun kasteel is een ruïne en het land ligt er verlaten bij. Ze redden een dwerg, die hun vertelt hoe droevig het is gesteld met Narnia. Koning Miraz onderdrukt de sprekende dieren en de oorspronkelijke inwoners. Als Miraz een zoon krijgt, dreigt de zoon van de vorige koning, prins Caspian, zijn volgende slachtoffer te worden. Caspian vlucht en bindt samen met de oorspronkelijke bevolking van Narnia de strijd aan tegen Miraz. Hij heeft hierbij ook de hulp nodig van de vier kinderen én van Aslan.

In *De reis van het Drakenschip* logeren Edmund en Lucy bij hun vervelende neef Eustaas. Ze verdwijnen alle drie in een schilderij met een drakenschip. Op het schip ontmoeten ze hun oude vriend Caspian, die nu koning is. De kinderen helpen hem om zeven vrienden van zijn vader te vinden, die lang geleden naar de Verlaten Eilan-

den op zoek waren gegaan. Tijdens dit avontuur komt Eustaas in een grot met een schat terecht en verandert hij na het omdoen van een gouden armband in een draak. Eustaas droomt van macht, maar beseft ook dat zijn droom hem voor altijd van de mensheid zal afsnijden. Hij keert terug naar het schip, wordt ondanks zijn gedaanteverwisseling herkend en ervaart wat vriendschap is. Na een ontmoeting met Aslan kan hij zijn drakenhuid afleggen: hij is immers van binnen weer mens geworden.

In *De zilveren stoel* voelt Jill zich eenzaam en ongelukkig op kostschool. Haar medeleerling Eustaas probeert haar te troosten met verhalen over het geheimzinnige land waar hij de afgelopen zomer is geweest. Jill zou daar ook wel eens naar toe willen. Tot hun verbazing komen ze opeens via een deur in de schoolmuur in Narnia terecht. De leeuw Aslan geeft Jill en Eustaas de taak om te gaan zoeken naar Rilian, de geliefde zoon van koning Caspian. Jill en Eustaas krijgen vier aanwijzingen, maar vergeten in hun haast helaas de eerste drie, waardoor ze voor een onmogelijke opgave komen te staan.

Zodra Jill en Eustaas in *Het laatste gevecht* even onverwacht als altijd weer in Narnia terechtkomen, blijkt er iets vreselijks aan de hand. De sluwe aap Draaier heeft zijn vriend, de domme ezel Puzzel, een leeuwenhuid aangetrokken en zegt tegen iedereen dat hij Aslan is. Veel dieren die Aslan nog nooit gezien hebben geloven hem, zelfs als de bevelen van de namaak-Aslan steeds slechter en wreder worden. Tirian, de koning van Narnia, moet snel handelen voordat de vrede in het koninkrijk helemaal verdwenen is. Peter, Edmund en Lucy doen samen met Jill en Eustaas mee aan het grote en laatste gevecht, waardoor de toekomst van Narnia voor eens en altijd wordt bepaald.

Vervolgens hebben we een analyse gemaakt van *Torenhooch en mijlen breed*, een boek van Tonke Dragt dat voor het eerst in 1969 uitgegeven werd. In 1982 kwam onder de titel *Ogen van tijgers* een vervolg uit, waarop in 2000 *De robot van de rommelmarkt* verscheen, met daarin het verhaal dat tot *Torenhooch en mijlen breed* leidde. Dit laatste boek is een toekomstverhaal over onderzoekers op de planeet Venus en hun confrontatie met de oorspronkelijke bewoners. De hoofdpersoon is Edu Jansen, ofwel planeetonderzoeker Elf. Hij heeft zijn hele leven naar wouden verlangd, maar op aarde zijn de bossen al verdwenen. Daarom gaat Edu naar Venus, waar nog grote wouden zijn. De mensen op deze planeet hebben zich echter teruggetrokken onder een veilige koepel. Ze zijn bang voor alles wat te maken heeft met de natuur. Edu wordt echter onweerstaanbaar aangetrokken door de wouden, die 'torenhooch en mijlen breed' zijn en waar erg geheimzinnig over wordt gedaan. Ondanks een verbod gaat Edu naar de wouden toe en ontmoet daar de Afroini, de oorspronkelijke bewoners van Venus.

Torenhooch en mijlen breed speelt zich af in de verre toekomst, in een wereld die één grote stad geworden is en waar de mensen volledige controle over het weer heb-

ben. Bossen zijn verdwenen en de meeste dieren uitgestorven. Het leven staat onder controle van de Dienst van Algemeen Welzijn (D.A.W.). Alles is keurig gereguleerd en dient het welzijn van de mens. Psychologen en artsen doen regelmatig onderzoek om ervoor te zorgen dat iedereen zich normaal gedraagt en zich aan de wet houdt. Huisrobots waken over het welzijn van hun meesters en vrijwel niemand kan meer lezen of rekenen, omdat dat toch nergens toe dient. De ruimtevaart heeft grote hoogten bereikt en zowel de maan als Mars zijn voor planeetonderzoekers normale bestemmingen. Er is echter één hemellichaam dat de bijzondere belangstelling van wetenschappers heeft, namelijk Venus.

Venus staat bekend als een gevaarlijke planeet, vol wouden, bergen, rivieren en andere zaken die op aarde al lang verdwenen zijn. De planeet is bewoonbaar want er zit zuurstof in de lucht en de temperatuur is doorgaans dragelijk. De wouden zijn echter heel gevaarlijk, ze vernietigen alles en iedereen die zich in de buurt waagt. Er is één menselijke nederzetting op de planeet. Deze bevindt zich onder een grote koepel van plexiglas, die voortdurend moet worden opgeknapt om aan het proces van vernietiging te ontkomen. Ooit werd er gevist en gevaren op de planeet, tot het moment dat de vissen verdwenen en gigantische spuitvissen de boten aanvielen. In de tijd van het verhaal wonen alle onderzoekers in de grote koepel en is het verboden om zich verder dan een bepaalde afstand van de koepel te verwijderen.

Hoewel Edu de wouden alleen uit verhalen kent, is zijn verlangen om ze zelf te zien zo sterk dat hij een noodlanding forceert. Zo komt hij in een woud waar hij – zonder zijn beschermende pak – aan den lijve ervaart hoe mooi het is: ‘Hij kon horen, voelen, ademen... Hij rook een geur van bloemen, van vochtige aarde... Een zoele wind streek over hem heen... En terwijl hij roerloos lag, drong het langzaam tot hem door: Ik leef! Hij luisterde naar het ruisen van water, naar geritsel en gesuizel, getik en gesjirp. Hij hoorde zangerig zoemen en vage trillende tonen verder weg. Hij ging weer zitten en keek verwonderd om zich heen. Hij zag de bomen, rood, rose, oranje; de torenhoge bomen van het prachtige bos.’¹³

Het derde door ons onderzochte werk is *De gebroeders Leeuwenhart*. Dit boek van de Zweedse schrijfster Astrid Lindgren verscheen in 1973, werd vrijwel meteen in het Nederlands vertaald en is sindsdien vele malen herdrukt. Het verhaal gaat over de negenjarige Karel Leeuwenhart, die lijdt aan een chronische infectie van zijn luchtwegen. Hij is daardoor zo zwak dat hij de hele dag in bed moet liggen. Zijn oudere broer Jonatan, die hem liefkozend ‘Kruimel’ noemt, vertelt over Nangijala, een land voorbij de sterren waar je na je dood naartoe gaat. ‘Daar leven ze nog in de tijd van de kampvuren en de sprookjes’, zei hij, ‘en dat vind je vast fijn’.¹⁴ In Nangijala gaat de tijd sneller dan op aarde, zodat Karel straks niet lang op zijn broer zal hoeven te wachten. Maar Karel hoeft helemaal niet te wachten, want het is Jonatan die als eerste sterft. Dat gebeurt als er brand in hun appartement uitbreekt en Jonatan met zijn

broer het raam uitspringt. Het laatste wat Jonatan tegen zijn broer kan zeggen, is dat Karel niet bedroefd hoeft te zijn omdat hij op hem zal wachten in Nangijala. Door deze heldendaad krijgt Jonatan de bijnaam Leeuwenhart. Kort na diens overlijden sterft ook Karel.

Eenmaal aangekomen in Nangijala vindt Karel al snel zijn broer Jonatan terug. Ze zijn samen gelukkig in de idyllische omgeving van het Kersendal, waar ze in hun eigen onderhoud voorzien. Maar al snel ontdekt Karel dat niet alles in Nangijala zo mooi is als het lijkt. In het aangrenzende Bramendal heeft de wrede vorst Tengil de macht overgenomen, terwijl de belangrijkste vrijheidsstrijder in het dal, Orvar, zojuist is gearresteerd. Helaas wordt een van de duiven die met nieuws uit het Bramendal onderweg was neergeschoten, zodat niemand precies weet wat de situatie is. Daarop besluit Jonatan naar het Bramendal te gaan. Karel blijft eerst achter, maar op een zeker moment houdt hij het alleen niet langer uit en vertrekt hij ook.

Als Karel door twee soldaten van Tengil wordt ontdekt, weet hij hen wijs te maken dat hij uit het Bramendal afkomstig is. Hij belandt bij Matthias, een oude man bij wie zijn broer ondergedoken blijkt te zijn. Op Jonatans hoofd staat inmiddels een prijs, waardoor hij alleen in vermomming over straat kan. Dan hoort Karel dat Orvar gevangen zit in de grot van Katla, een vuurspuwende draak die door Tengil met een hoorn in bedwang wordt gehouden. Karel en Jonatan weten Orvar uit de grot te bevrijden. Na terugkeer van Orvar wordt er in het Bramendal een vrijheidsstrijd gevoerd. Om zijn gezag te doen voelen neemt Tengil op de dag van het gevecht de draak Katla mee. Eerst lijkt de slag verloren, maar op een zeker moment weet Jonatan aan Tengil zijn hoorn te ontfutselen. Daardoor ziet Katla haar nieuwe meester in Jonatan en keert ze zich tegen haar oude meester. Ze doodt Tengil en de meesten van zijn mannen, maar komt later zelf om tijdens een gevecht met de slang Karm.

Hoewel het Bramendal is bevrijd, heerst er een bedrukte stemming. Velen zijn in het gevecht omgekomen en Jonatan is door het vuur van Katla dodelijk gewond. Aan het eind van het verhaal neemt Karel zijn gewonde broer op de rug en springen ze samen van een hoge berg af. Op het moment dat ze de grond raken, zien ze een nieuw licht. Ze hopen dat het van Nangilima komt, waar het naar verluidt nog beter is dan in Nangijala.

In de vierde plaats bestudeerden we *Het oneindige verhaal*, een boek van Michael Ende dat in 1979 in het Duits verscheen. Drie jaar later kwam een Nederlandse vertaling uit. Het verhaal gaat over Bastiaan Balthazar Boeckx, een jongen die elke dag op school wordt gepest. Op een dag heeft hij er echt genoeg van; hij rent weg van school en vlucht een antiquariaat binnen. In de winkel zit de eigenaar een boek te lezen, dat *Het oneindige verhaal* heet. Bastiaan wordt er zo door aangetrokken dat hij, zodra de eigenaar even naar achteren is, het boek pakt en ermee wegrent. Hij gaat naar school, verstoopt zich daar op zolder en begint te lezen. Op een zeker moment

roept een van de personages uit het boek hem toe. Hij laat Bastiaan onder het aanroepen van de Kleine Keizerin het verhaal instappen teneinde het land Fantásië te redden.

Wat Bastiaan dan gelezen heeft, is het volgende. De Kleine Keizerin is ziek en Fantásië wordt langzaam maar zeker door het Niets opgeslokt. De Kleine Keizerin stuurt Atréjoe op pad om een redmiddel te vinden voor haarzelf en voor Fantásië. Die redding bestaat eruit dat de Kleine Keizerin van een mensenkind een nieuwe naam ontvangt. Atréjoe raakt weliswaar zijn paard Artax kwijt, maar hij krijgt een nieuwe vriend erbij: de geluksdraak Foechoer. In de Spookstad ontmoet hij Gmork, een weerwolf die naar Fantásië was gestuurd om hem te doden. Gmork is vastgeketend en hij legt Atréjoe, niet wetend wie hij is, zijn missie uit. Uiteindelijk weet Atréjoe samen met Foechoer te ontsnappen zowel aan Gmork als aan het Niets en bereikt hij de Kleine Keizerin. Daar blijkt het ware doel van zijn odyssee: hij moet met zijn avonturen de aandacht trekken van een mensenkind dat dan naar Fantásië vertrekt. Dat mensenkind is Bastiaan. Hij blijkt zelf de sleutel te zijn tot het avontuur dat hij aan het lezen is. Door de Kleine Keizerin een nieuwe naam te geven, betreedt hij Fantásië.

Bastiaan draagt nu het amulet van de Kleine Keizerin en kan alles wensen wat hij wil. Hij wenst zichzelf mooi, sterk, dapper en wijs, hoewel hij ook een groot aantal verhalen fantaseert. Hij ontmoet Atréjoe die hem probeert te helpen, maar komt – mede door zijn eigen wens indruk op Atréjoe te maken – onder de invloed van de heks Xayiede. Deze probeert hem ervan te overtuigen dat hij de Kleine Keizerin moet opvolgen. Xayiede hoopt uiteraard op die manier Fantásië in haar macht te krijgen. Nu wil Bastiaan niet meer naar zijn wereld terug, ook omdat hij met iedere wens een herinnering kwijtraakt. Bij de Ivoren Toren lokt Xayiede een breuk uit tussen Bastiaan en Atréjoe. Atréjoe weet te voorkomen dat Bastiaan tot keizer wordt gekroond, waarna Bastiaan hem achterna gaat om wraak te nemen. Hij belandt echter in de Stad der Oude Keizers, waar hij zich realiseert dat hij door zijn wens om keizer te worden al zijn herinneringen verliest en voor eeuwig in de stad zal moeten blijven. Hij kan Fantásië pas verlaten als hij ontdekt wat hij ten diepste wil. Met behulp van een droom én Atréjoe weet Bastiaan zijn laatste wens waar te maken en weer naar huis te gaan.

Het vijfde deel van ons corpus wordt gevormd door de boeken waarin Harry Potter als hoofdpersoon optreedt. Deze serie werd geschreven door J.K. Rowling en zag vanaf 1997 in Engeland het licht. De Nederlandse vertalingen kwamen tussen 1998 en 2007 uit. De held in deze verhalen is Harry Potter, die afwisselend verblijft in een voor lezers herkenbare, menselijke wereld en op Zweinstein, een kostschool voor aankomende tovenaars. In elk deel wordt Harry ouder en de leeftijd van de lezer groeit mee: de eerste drie delen zijn geschikt voor lezers vanaf 11 jaar, het vierde

en vijfde deel vanaf 13 jaar terwijl het zesde en zevende deel voor lezers van 14 jaar en ouder zijn bestemd. Zoals bekend zijn de *Harry Potter*-boeken een ongeëvenaard succes. Ze verschenen in meer dan dertig talen en er werden er tot nu toe tientallen miljoenen van verkocht. Alle verhalen zijn inmiddels ook verfilmd. Laten we met een enkel woord de thematiek van deze boeken aanstippen.

In *Harry Potter en de Steen der Wijzen* (1998) verneemt Harry op zijn elfde verjaardag dat hij, net als zijn ouders, een tovenaarskind is. Dit nieuws verandert zijn leven totaal. Tot dan toe leefde hij het hele jaar in het huis van een vreselijke oom, tante en neef, waar hij een kamertje onder de trap heeft. Nu reist hij met een speciale trein, die vertrekt vanaf Perron 9¾, naar Zweinsteins Hogeschool voor Hekserij en Hocus-Pocus en krijgt hij bewonderende blikken van iedereen die zijn naam hoort en het litteken op zijn voorhoofd ziet. Dat litteken heeft hij van Voldemort, de tovenaarskind die verantwoordelijk is voor de dood van zijn vader en moeder. Op Zweinstein komt hij erachter dat het zijn taak is om de strijd aan te gaan met Voldemort.

In *Harry Potter en de Geheime Kamer* (1999) keert Harry na een vervelende vakantie naar Zweinstein terug. Daar ontdekt hij een bijzonder dagboek, overleeft hij verschillende aanslagen en gaat hij op zoek naar de persoon achter een geheimzinnige stem.

In *Harry Potter en de Gevangene van Azkaban* (2000) komt Harry erachter dat Sirius Zwarts, een beruchte volgeling van Voldemort, is ontsnapt uit de gevangenis van Azkaban. Hij is voortvluchtig en heeft het wellicht op Harry gemunt. Hoewel de school door Dementors wordt bewaakt, de gevreesde bewakers van Azkaban, heeft Harry zijn lessen 'Verweer tegen de Zwarte Kunsten' hard nodig.

In *Harry Potter en de Vuurbeker* (2000) vindt niet alleen de spectaculaire finale plaats van het WK Zwerfbal, maar ook een wedstrijd waar leerlingen van buitenlandse toverscholen aan deelnemen. Allerlei tekenen wijzen erop dat Voldemort met behulp van duistere tovenaars aan kracht begint te winnen. De angst dat Hij Die Niet Genoemd Mag Worden opnieuw zal toeslaan, wordt steeds sterker.

In *Harry Potter en de Orde van de Feniks* (2003) merkt Harry dat de terugkeer van Voldemort de tovenaarswereld veranderd heeft: er hangt een sfeer van verdachtmakingen en achterdocht. Vanuit het ministerie is een docente aangesteld die bepaalt of men de lessen wel op de juiste wijze geeft. Over Harry wordt gepraat: men verdenkt hem van betrokkenheid bij de dood van een jongen. Samen met zijn vrienden probeert hij zich te onttrekken aan de verdachtmakingen en boze krachten, maar Harry ontdekt dat Voldemort hem kan manipuleren. Harry wordt ook voor het eerst verliefd.

In *Harry Potter en de Halfbloed Prins* (2005) lijkt de terugkeer van Voldemort ook een bedreiging voor de Druzelwereld te vormen. Harry vindt in de schoolbibliotheek een spreukenboek dat ooit toebehoorde aan de Halfbloed Prins en ontdekt steeds meer over de invloed van Voldemort op Zweinstein.

In *Harry Potter en de Relieken van de Dood* (2007) heeft Voldemort in zijn hang naar onsterfelijkheid de delen van zijn ziel in Gruzielementen opgeborgen. Hij kan pas verslagen worden als alle Gruzielementen gevonden en vernietigd zijn. De nu zeventienjarige Harry ontdekt dat de drie Relieken van de Dood uit een bekend tovenaarsspreekje echt bestaan en macht over de dood geven. Voldemort is op zoek naar een van die relieken, namelijk een toverstaf die van vlierhout is gemaakt.

Het zesde onderdeel van ons corpus is *De Noorderlicht-trilogie*, geschreven door de Engelse auteur Philip Pullman. Het eerste deel ervan verscheen in 1995. Nederlandse vertalingen verschenen vanaf 1996 en werden in 2007 samengebracht in een bundel die *De Noorderlicht-trilogie* als titel kreeg. De boeken bieden thrillerachtige fantasy-verhalen met twee jongeren (Lyra en Will) in de hoofdrollen. De verhalen spelen zich af in verschillende andere werelden, vol verraad, onverwachte hulp, demonen, fantastische gebeurtenissen, heksen, spoken en noodlottige gebeurtenissen.

Het Noorderlicht uit 1996 (in de latere uitgave: *Het gouden kompas*) vertelt hoe de elfjarige Lyra Belaqua op de universiteitscampus van Oxford opgroeit zonder haar afkomst te kennen en op onderzoek uitgaat naar haar verdwenen vriend Roger. Door dit onderzoek ontdekt ze het vreselijke lot van de kinderen die in haar naaste omgeving op geheimzinnige wijze verdwenen zijn. Tijdens de zoektocht, die haar onder meer naar de poolstreek in het hoge Noorden brengt, leert zij gebruik te maken van de alethiometer. Dat is een soort kompas waarvan de dunne wijzer van symbool naar symbool overspringt, waardoor het mogelijk wordt om de loop van de gebeurtenissen te 'lezen'.

In *Het listige mes* uit 2000 maakt Lyra kennis met de twaalfjarige Will Parry, een jongen die zijn vader zoekt en die in staat is om met behulp van een listig mes vensters te snijden, zodat hij van de ene wereld kan overstappen in een andere. Dan blijkt dat Wills vader te maken heeft met enkele ontwikkelingen die Lord Asriel, een vermeende oom van Lyra, eerder in gang zette. Het betreft onder meer het in stilte voorbereiden van een Grote Oorlog tegen de Autoriteit, waartoe hij miljoenen stofelijke en onstoffelijke wezens uit de diverse werelden bijeenbrengt.

De amberkleurige kijker uit 2002 laat alle verhaallijnen en personages uit de twee eerste delen bij elkaar komen. Door middel van een amberkleurige kijker wordt duidelijk waaruit het mysterieuze Stof bestaat. Lyra en Will betreden onder meer het dodenrijk en bevrijden de miljoenen zielen die daar vastzitten. Vervolgens reizen ze samen naar een andere wereld. Hoewel ze op elkaar verliefd worden, moeten ze los van elkaar elk in hun eigen wereld verder gaan.

Het laatste deel van ons corpus bestaat uit de *Artemis Fowl*-serie, een reeks van zes boeken door Eoin Colfer die vanaf 2001 in het Engels uitkwamen en vanaf dat jaar ook in het Nederlands verschenen. Alles draait om het jonge Ierse genie Artemis

Fowl, erfgenaam van een criminele familie, die in elk deel op een ander middel zint om fortuin te maken. Artemis pleegt niet alleen misdaden maar hij brengt ook misdaden tot een oplossing. Daarbij speelt het gebruik van geavanceerde technische hulpmiddelen een grote rol. De verhalen zijn geschikt voor lezers vanaf ongeveer dertien jaar. Voorkennis van eerdere boeken is niet noodzakelijk maar wel wenselijk omdat de lezer zich dan beter kan verplaatsen in de sfeer en de personages die in de serie voorkomen.

Artemis Fowl (2001) is het eerste deel van de serie, waarin de lezer kennis maakt met de twaalfjarige held. Deze is sterk op zichzelf aangewezen sinds zijn vader het gezin verliet. Om de slinkende familiefinanciën aan te vullen zoekt hij naar manieren om geld te bemachtigen. Dan leest hij in een oude tekst, die hij met behulp van de computer kan ontcijferen, dat er bij de feeën veel goud te halen is. Hij gaat over tot het ontvoeren van de elf Holly Short met de bedoeling haar te ruilen voor één ton goud, die men in kleine ongemerkte staafjes moet overhandigen. Holly is echter officier van de elfbī, een goed georganiseerd leger dat de ondergrondse sprookjeswereld van elfen, feeën en dwergen beschermt tegen de mensen en daarbij de hulp van andere elfen krijgt.

In *De Russische connectie* (2002) gaat Artemis op zoek naar zijn criminele vader. Die is door de Russische maffia ontvoerd. Tijdens zijn zoektocht komt hij opnieuw Holly Short tegen; deze keer besluiten ze tot samenwerking. Artemis staat de elfen bij in hun strijd tegen de kobolden en de elfen brengen Artemis naar Rusland om hem te helpen bij het bevrijden van zijn vader.

In *De eeuwige code* (2003) heeft de nu dertienjarige Artemis een supercomputer ontwikkeld. Wanneer hij die aan Jon Spiro laat zien, een geïnteresseerde Amerikaanse zakenman, gaat deze er met de computer vandoor. Helaas heeft hij voor het kraken van de geavanceerde toegangscodes Artemis zelf nodig. Deze is natuurlijk al lang op pad en zal gebruikmakend van een vermomming zijn computer terughalen.

Het bedrog van Opal (2005) laat Artemis Fowl, inmiddels veertien jaar, het beroemde schilderij De Elfendief uit een Duitse bank stelen. Tegelijkertijd is de kwaadaardige elf Opal Kobi uit haar schijncoma ontwaakt en de gevangenis kliniek ontvlucht. Opal wil wraak nemen op iedereen die ervoor gezorgd heeft dat ze in de gevangenis kwam. Daarbij komen ook Holly Short, Julius Root en Artemis Fowl aan grote gevaren bloot te staan.

In *De verloren kolonie* (2007) zit een ander dertienjarig genie achter een bepaalde elf aan nadat ze heeft ontdekt dat elfen echt bestaan. Dan blijkt dat deze elf een demon is die probeert om zijn volk terug te brengen naar de mensenwereld om daar op een gewelddadige manier de macht te veroveren.

In *Artemis Fowl en de tijdparadox* (2009) is de moeder van de nu zestienjarige Artemis ernstig ziek. Slechts één medicijn kan haar genezen: het hersenvocht van

een dier dat Artemis acht jaar geleden heeft gedood. Om aan dat medicijn te komen moet Artemis terug in de tijd en moet hij zijn daad ongedaan maken.

Wie in overweging neemt dat de totale omvang van dit corpus zo'n 7.500 pagina's beslaat, zal begrijpen dat we met deze summier samenvattingen op geen enkele wijze recht doen aan de rijkdom van het onderzochte materiaal. Laten we ons daarom beperken tot de vraag op welke wijze het hogere in dit corpus tot uiting komt. Daarbij herinneren we aan de omschrijving van fictie die aan het begin van dit hoofdstuk werd voorgesteld. We definieerden fictie als *de verbeelding van een wereld waarin de personages met elkaar en met zichzelf geconfronteerd worden en waarin zij al dan niet overgaan tot onbaatzuchtig handelen*. Vatten we fantasy vervolgens als een subgenre van fictie op, dan kunnen we een onderscheid tussen drie dimensies aanbrenge. Ten eerste een *imaginaire dimensie*, waarin het niet alleen gaat om de vraag wat de aard van de vreemde of fictieve wereld is maar ook om de relatie die ze met de alledaagse wereld onderhoudt. Ten tweede een *relationele dimensie*, waarin het vooral gaat om de betrekkingen die personages met elkaar aangaan en de conflicten die ze moeten uitvechten. Ten derde een *morele dimensie*, waarin het vooral gaat om de aard van het onbaatzuchtig handelen van de personages en de vraag welke waarden daarbij aan de orde zijn. We veronderstellen voorsnog dat deze drie dimensies bij elke vorm van fantasy een rol spelen. Dat we er een vierde aan toevoegen (zie hierboven) is omdat fantasy voor jongeren daarnaast nog specifieke trekken heeft. We doelen met name op de ontwikkeling die de hoofdpersonen in de loop van het verhaal doormaken. Dat vormt de specifieke inzet van dit subgenre, die we gemakshalve als *de pedagogische dimensie* aanduiden.

Deze vierdeling komt in grote lijnen overeen met de thematische velden die we voor het beschrijven van ons corpus hebben aangewend, en wel in die zin dat de imaginaire dimensie met het niveau van de (relaties tussen) andere werelden correspondeert, de relationele dimensie met datgene wat de personages op psychologisch vlak meemaken en de morele dimensie met datgene wat als het ethisch-religieuze niveau omschreven is. Wat hierbuiten valt is de pedagogische dimensie: die is het resultaat van de manier waarop ontwikkelingen op de overige niveaus met elkaar gecombineerd worden. Welke inzichten kunnen we de lezer op deze vier dimensies aanbieden?

4 De imaginaire dimensie

De wijze waarop een vreemde wereld in de onderzochte verhalen vorm krijgt, zullen we slechts kort behandelen. We herhalen dat fantasy voor de jeugd vaak de volgende vijf thema's kent: A) het bestaan van andere werelden; B) reizen naar een andere plaats of tijd; C) reizen naar zichzelf; D) een contrast tussen licht en duisternis; E)

TABEL 9.1

Thema's binnen de imaginaire dimensie per publicatie

	A werelden	B reizen	C zichzelf	D contrast	E techniek
<i>De Kronieken van Narnia</i>	*	*		*	
<i>Torenhoog en mijlen breed</i>	*	*	*		*
<i>De gebroeders Leeuwenhart</i>		*	*		
<i>Het oneindige verhaal</i>	*	*	*		
<i>Harry Potter-serie</i>	*	*	*	*	
<i>De Noorderlicht-trilogie</i>	*	*	*	*	*
<i>Artemis Fowl-serie</i>	*	*			*

een bijzondere rol voor technische hulpmiddelen. Tabel 9.1 laat zien welke van deze thema's in de besproken boeken met enige nadruk aan de orde zijn.

Bij wijze van toelichting kan het volgende gezegd worden. De hier besproken verhalen van C.S. Lewis spelen zich grotendeels af in twee werelden. Aan de ene kant het leven van de hoofdpersonen in Londen aan het begin van de twintigste eeuw en hun leven tijdens de Tweede Wereldoorlog op het Engelse platteland. Aan de andere kant de 'fictieve wereld' van Narnia, waar alles even sprookjesachtig als gevaarlijk is. Hoofdpersonen gaan geregeld heen en weer tussen beide werelden, waarbij een klerkast fungeert als toegangspoort. Een belangrijk punt is dat de tijd in beide werelden op een andere manier verloopt: het komt voor dat de personages in Narnia van alles meemaken terwijl er in de werkelijkheid slechts één dag verstrijkt, maar het kan evengoed dat er binnen het tijdsbestek van één jaar in Engeland voor Narnia meer dan duizend jaar verlopen is.

Het verhaal van *Torenhoog en mijlen breed* omvat eveneens twee werelden, zij het dat we daarbij niet met een tegenstelling tussen 'reëel' versus 'fictief' van doen hebben maar met een contrast tussen twee werelden die in tijd en aard sterk van elkaar afwijken. De hoofdpersoon reist naar de planeet Venus, waar nog volop bossen voorkomen terwijl ze op aarde al lang verdwenen zijn. Een andere tegenstelling houdt in dat het leven op aarde, anders dan op Venus, volledig onder controle is gebracht. Op Venus zijn de mensen bang voor de natuur, op aarde hebben ze de natuur volledig naar hun hand gezet. Et cetera. Ofschoon technische aangelegenheden in dit verhaal duidelijk aanwezig zijn, kan men niet zeggen dat het reizen van de hoofdpersoon uitsluitend op ruimte of tijd betrekking heeft. Het gaat uiteindelijk om een reis naar het eigen innerlijk, aangezien de Afroini de mensen leren dat de bron van hun angst voor de natuur diep in henzelf schuilt.

Het verhaal van *De gebroeders Leeuwenhart* speelt zich voor het overgrote deel in een fictieve wereld af. Het contrast met de werkelijke wereld speelt alleen aan het begin van het verhaal (als de hoofdpersonen uit een brandend huis springen en

zo via de dood in Nangijala terechtkomen) en aan het einde (als de hoofdpersonen opnieuw een dodelijke sprong maken en zo in Nangilima belanden). Intussen dienen zich verschillen maar ook gelijkenissen tussen de fictieve en de gewone wereld aan. Een verschil is dat Nangijala op het eerste oog een paradijselijke toestand kent en dat de tijd er sneller gaat dan op aarde. Bij nader inzien blijkt echter dat ook Nangijala zich kenmerkt door een contrast tussen licht en duisternis. Terwijl men in het Kersendal gelukkig is, worden de bewoners van het Bramendal door kwade machten onderdrukt. Vandaar dat het reizen van de hoofdpersonen behalve een ruimtelijke ook een morele en geestelijke strekking heeft.

Hoewel in *Het oneindige verhaal* onmiskenbaar twee verschillende werelden aan de orde zijn, kan hun verhouding niet tot een contrast gereduceerd worden. Er zijn uiteraard verschillen tussen het alledaagse leven van Bastiaan (waarin hij bijvoorbeeld wordt gepest) en de wereld van Fantásië (waarin hij een heldenrol vervult). Maar tegelijkertijd is er een wederzijdse beïnvloeding van beide werelden, waarbij het verhaal zelf als toegangspoort fungeert. Het zijn immers de stemmen van bepaalde personages uit Fantásië die Bastiaan vanuit zijn alledaagse leven naar een fictief domein lokken. En omgekeerd zijn het de avonturen van de hoofdpersoon in het fictieve domein die zijn werkelijke persoon veranderen. Hoewel het onderscheid tussen beide werelden overeind gehouden wordt (al was het maar doordat voor hun beschrijving een verschillend lettertype wordt gebruikt) kan men zich de vraag stellen wat daar de betekenis van is. In elk geval blijkt het heen en weer reizen tussen beide werelden noodzakelijk als het erom gaat te ontdekken wat je diepste wensen zijn.

Ook voor de *Harry Potter*-serie geldt dat het merendeel van de gebeurtenissen zich in een fictieve wereld afspeelt. De werkelijke wereld is vooral aan het begin van de verhalen relevant, als Harry vanaf een geheimzinnig perron met de trein op Zweinstein arriveert. Daar betreedt hij de wereld van aspirant-tovenaars, die zich in menig opzicht van de gewone mensenwereld onderscheidt. Tegelijkertijd is die fictieve wereld zeer reëel, niet alleen door de gedetailleerde manier waarop ze beschreven wordt maar ook door de wederwaardigheden van de hoofdpersoon.¹⁵ Harry Potter moet gevaren trotseren die van buitenaf komen (Voldemort, slechte leerkrachten, boosaardige medeleerlingen) maar ook de kwade krachten die in hemzelf werken. Bij de reizen gaat het ogenschijnlijk om verplaatsingen in ruimte of tijd (zwerkbalk, vliegende draak, duiken naar de zeebodem, et cetera) maar in werkelijkheid gaat het om bewegingen in een domein dat moreel (trouw versus verraad) en existentieel (angst versus moed) geladen is.

In de verhalen uit *De Noorderlicht-trilogie* wordt het spel tussen diverse werelden nog verder gecompliceerd. Het idee dat er slechts twee werelden bestaan wordt hier zelfs afgedaan als een dogma van de kerk. Uit de lotgevallen van de hoofdpersonen maken we op dat er vele parallele werelden bestaan, die men via een listig mes al

naar gelang de omstandigheden kan openen. Een en ander neemt niet weg dat deze werelden door bizarre wezens bevolkt worden en dat er tal van wonderlijke instrumenten worden ingezet. Een van de meest intrigerende zaken is dat de hoofdpersonen zelf soms een instrument blijken te zijn.

Ten slotte de verhalen van Artemis Fowl, waarin het niet zozeer gaat om gescheiden werelden maar om het voortdurend door elkaar lopen van de ‘gewone wereld’, met bekende locaties zoals Rusland, Duitsland of Amerika, en een ‘betoverde wereld’ die wordt bevolkt door elfen en kobolden. De hoofdpersoon gaat weliswaar regelmatig tussen beide domeinen heen en weer, maar daar heeft hij weinig aan omdat zijn geheugen na een verblijf in de betoverde wereld wordt gewist. Hij blijft aangewezen op de hulp die wezens van gene zijde hem aanbieden. Daar staat tegenover dat hij aan deze zijde heel handig is met computers en andere technische hulpmiddelen. Uiteindelijk blijkt dat het ook bij de verhalen uit deze reeks om een confrontatie van de hoofdpersoon met zichzelf gaat.

5 De relationele dimensie

De tweede dimensie van fantasy zullen we iets uitvoeriger behandelen. Ze betreft de manier waarop de personages met elkaar verbonden zijn en de gevoelens die zich tussen hen ontwikkelen. We maken onderscheid tussen een vijftal subthema’s: F) het aangaan en onderhouden van vriendschappen; G) liefdevolle betrekkingen (al dan niet van seksuele aard); H) vertrouwen in elkaar; I) besef van verantwoordelijkheid voor een andere persoon en J) het maken van een keuze of het nemen van moeilijke beslissingen. Tabel 9.2 geeft in grote lijnen weer welke subthema’s in de besproken boeken met enige nadruk aan de orde zijn. Hieronder lichten we dit overzicht met enkele citaten toe.

TABEL 9.2 Thema’s binnen de relationele dimensie per publicatie

	F vrienden	G liefde	H trouw	I besef	J keuze
<i>De Kronieken van Narnia</i>	*	*	*	*	*
<i>Torenhoog en mijlen breed</i>	*				*
<i>De gebroeders Leeuwenhart</i>		*	*	*	*
<i>Het oneindige verhaal</i>	*	*		*	*
<i>Harry Potter-serie</i>	*			*	*
<i>De Noorderlicht-trilogie</i>	*	*		*	*
<i>Artemis Fowl-serie</i>	*		*		*

Vriendschap en liefde zijn waarden die in alle verhalen een rol spelen. Vriendschappen worden gesloten en verbroken, zoals dat in de reële wereld ook gebeurt. Een bijzonder kenmerk van de andere wereld is echter dat vriendschappen daar essentieel zijn voor het overleven van de hoofdpersonen. In *De Kronieken van Narnia* hebben Peter, Edmund, Susan en Lucy al een vrij hechte relatie omdat ze broers en zussen zijn. Die relatie wordt nog hechter op basis van hun avonturen in Narnia. Het feit dat alleen zij van Narnia weten en de rest van hun omgeving niet, draagt daar extra toe bij. Ze delen immers een geheim. Behalve vriendschap is er ook echte liefde in het geding. Dit geldt bijvoorbeeld voor de relatie van de hoofdpersonen met de leeuw Aslan. Met name Lucy heeft zich erg aan hem gehecht en is altijd heel blij wanneer ze hem weer ziet. Na zijn dood zijn zij en Susan dan ook ontroostbaar. De auteur leidt de beschrijving van hun gemoedstoestand zelf in:

Ik hoop dat niemand die dit boek leest zich ooit zo ongelukkig gevoeld heeft als Susan en Lucy die nacht; maar als je je ooit weleens zo gevoeld hebt – als je de hele nacht wakker bent geweest en gehuild hebt totdat je geen traan meer overhad – dan weet je ook dat er op een gegeven moment een soort kalmte over je komt. Je krijgt het gevoel dat er nu verder nooit meer iets kan gebeuren. Dat gevoel hadden de twee meisjes in elk geval op het laatst.¹⁶

In *Het oneindige verhaal* zou je de relatie tussen Bastiaan en Atréjoe als vriendschappelijk kunnen typeren, al beseft Bastiaan pas laat hoe belangrijk Atréjoe voor zijn overlevingskansen is. De heks Xayiede probeert hen uit elkaar te halen door Bastiaan wijs te maken dat hij die vriendschap beter kan loslaten zodat hij niet ‘beschadigd’ raakt:

‘O, niemand is tegen u opgewassen,’ fluisterde Xayiede, ‘althans niet als u wijs bent. Het gevaar huist in uzelf en daarom is het moeilijk u ertegen te beschermen.’

‘Wat bedoel je daarmee – in mijzelf?’ wilde Bastiaan weten.

‘Wijs is het boven de dingen te staan, niemand te haten en niemand lief te hebben. Maar u, heer, stelt nog steeds prijs op vriendschap. Uw hart is niet koel en onverschillig als een besneeuwde bergtop – en daarom kan iemand u schade berokkenen.’

‘En wie zou dat dan zijn?’

‘Hij, die u in weerwil van al zijn arrogantie nog steeds bent toegedaan, heer.’

‘Wees duidelijker!’

‘Die brutale en oneerbiedige kleine wilde uit de stam van de Groenhuiden, heer.’

‘Atréjoe?’

‘Ja (...)’¹⁷

Bastiaan doet haar insinuaties echter als onzin af. Als de lezer terugdenkt aan de manier waarop Bastiaan met Atréjoe kennismaakte, is zijn reactie wel begrijpelijk. Het was immers Atréjoe die in opdracht van de Kleine Keizerin aanvankelijk moest beginnen met het zoeken van een geneesmiddel voor de Keizerin. Bastiaan herkende zich van meet af aan in Atréjoe:

Geen ander dan Bastiaan kon beter begrijpen wat dit betekende. Hoewel zijn vader toch nog leefde. En Atréjoe had geen vader én geen moeder. Vandaar dat Atréjoe door alle mannen en vrouwen samen opgevoed en ‘de zoon van allen’ was, terwijl hij, Bastiaan, eigenlijk helemaal niemand had – hij was eerder ‘de zoon van iemand’. Niettemin vond Bastiaan het fijn dat hij hierin enigszins op Atréjoe leek, want verder had hij, jammer genoeg, weinig met hem gemeen – noch zijn moed en vastberadenheid, noch zijn uiterlijk. En toch was ook hij, Bastiaan, met een Groot Zoeken bezig, waarvan hij niet wist waarheen het hem voeren zou en hoe het zou eindigen.¹⁸

Ook in de *Harry Potter*-serie zijn vriendschappen wezenlijk. Vanaf het moment dat de hoofdpersoon naar Zweinstein gaat, is hij bevriend met Ron Wemel. Zij komen samen in dezelfde afdeling terecht, te weten Griffioendor. Ze krijgen gezelschap van Hermelien, een behoorlijk betweterig en bazig meisje, met wie ze echter al gauw een hecht vriendentrio vormen. Het betekent dat ze veel tijd samen doorbrengen, elkaar helpen in de les en met het huiswerk en het voor elkaar opnemen zodra jongeren van een andere afdeling, zoals de vreselijke Draco Malfidus, een van hen dwarszit. Naarmate de delen vorderen, wordt hun vriendschap steeds intenser op de proef gesteld. Achterdocht, teleurstelling en rivaliteit drijven de drie zelfs bij tijd en wijle uit elkaar. Ron heeft het soms moeilijk met de heldenstatus van Harry. Harry zelf zoekt bewust de eenzaamheid of verbreekt contacten. Liefde krijgt Harry niet echt, in ieder geval niet van zijn oom, tante en neef, bij wie hij na de dood van zijn ouders woont. Aan zijn ouders denkt hij regelmatig en soms ziet hij hen voor zich. Wanneer hij zich daarover verbaast, geeft Perkamentus hem de volgende verklaring:

En denk je dat de doden van wie we gehouden hebben ons ooit werkelijk verlaten? Denk je dat we hen niet extra helder voor de geest halen als we in groot gevaar verkeren? Je vader leeft in jou voort, Harry, en hij vertoont zich het duidelijkst op de momenten dat je hem nodig hebt.¹⁹

In *De Noorderlicht-trilogie* zijn het Lyra en Will die een hechte vriendschap ontwikkelen. Deze vriendschap is bijzonder omdat ze bij elkaar niets hoeven te veinzen of achter te houden. Wanneer ze besluiten om naar de dodenwereld te gaan, laat Lyra Will iets zien wat ze anderen niet zou tonen: ‘Ik ben bang, zei ze. Hij wist dat ze dat tegenover niemand anders zou toegeven.’²⁰ De vriendschap ontwikkelt zich lang-

zaam tot een liefdesrelatie. De vonk slaat aan het eind van het derde deel echt over tijdens een maaltijd bij een beek:

Toen nam Lyra een van de kleine rode vruchten. Met snel kloppend hart keerde ze zich naar hem en zei: ‘Will...’

Ze bracht de vrucht langzaam naar haar mond.

Ze zag aan zijn ogen dat hij meteen wist wat ze bedoelde, en dat hij te verrukt was om te spreken. Ze hield haar vingers nog op zijn lippen en hij voelde ze trillen. Hij pakte haar hand vast, en ze konden elkaar niet meer aankijken. Ze liepen over van geluk.

Als twee nachtvlinders die onbeholpen tegen elkaar botsen, met niet meer gewicht dan dat, raakten hun lippen elkaar. En toen, voor ze wisten wat er gebeurde, omvatten ze elkaar en zochten blindelings elkaars gezicht (...).

Hij raakte in vuur en vlam. Zijn hele lichaam tintelde ervan, en hij antwoordde haar met dezelfde woorden, hij kuste haar verhitte gezicht steeds maar weer, en hij dronk verzaligd de geur van haar lichaam, haar haar en haar zoete, vochtige mond in, die naar de kleine rode vrucht smaakte.

Om hen heen was niets dan stilte, alsof alle werelden hun adem inhielden.²¹

Deze genoegens zijn helaas van korte duur, want ze moeten terug naar hun eigen werelden. Bovendien moeten de gaten tussen de werelden zoveel mogelijk gedicht worden, omdat er anders te veel Stof verdwijnt.

In *Artemis Fowl* staat de hoofdpersoon op eenzame hoogte als het gaat om inventiviteit en gewiektheid, maar hij zou zijn avonturen toch niet overleven als hij niet steeds samenwerkte met Butler en Holly Short. Behalve liefde en vriendschap, is vertrouwen een belangrijk onderwerp. Als je je vrienden niet kunt vertrouwen, wie dan wel? Zo ontdekken Jonatan en Kruiemel in *De gebroeders Leeuwenhart* dat er een verrader in het Kersendal aan het werk is. Dat blijkt iemand te zijn van wie ze het absoluut niet verwacht hadden. Daardoor wordt het vertrouwen in hun ‘naasten’ geschonden maar het vertrouwen in elkaar als broers wordt alleen maar sterker.

Ten slotte vergen de uitdagingen waarvoor de hoofdpersonen zich gesteld zien, veel moed en doorzettingsvermogen. Die kwaliteiten zijn hen niet aangeboren, ze moeten die ontwikkelen. Ze moeten bovendien leren hoe met angstgevoelens om te gaan. Zo verbaast Kruiemel zichzelf een aantal keren door moed te tonen op momenten dat hij vooral bang is en weg wil kruipen voor wat komen gaat. Wanneer zijn broer erop uittrekt om Orvar uit Tengils handen te bevrijden, en Kruiemel hem in een droom om hulp heeft horen roepen, kan hij niet meer stilzitten. Hij wil een besluit nemen, maar beseft dat de stap die hij zich voorneemt heel gevaarlijk is:

Iets gevaarlijkers bestond er niet. En ik was zelfs helemaal niet dapper. (...) De uren gingen voorbij, en misschien had ik er nu nog wel gezeten, als ik niet plotseling had moeten denken aan wat Jonatan gezegd had – dat je soms iets gevaarlijks moest doen, want dat je anders geen mens was, maar een lor!²²

6 De morele dimensie

Wat valt er over het corpus te zeggen wanneer het om de derde dimensie van onze werkdefinitie gaat? Welke idealen jagen de personages na? In hoeverre zijn ze bereid tot onbaatzuchtig optreden? En welke waarden worden door hun handelen gerealiseerd? Laten we om te beginnen globaal aangeven welke thema's hierbij een rol (kunnen) spelen en in welke delen van ons corpus ze aanwezig zijn. We maken onderscheid tussen vijf vormen van onbaatzuchtig handelen: K) strijd voeren tegen het kwaad; L) streven naar rechtvaardigheid; M) voor anderen opkomen; N) troost bieden aan anderen en O) je leven wagen of zelfs opofferen voor de goede zaak. Tabel 9.3 geeft aan in welke publicaties deze thema's met enige nadruk aan de orde zijn.

TABEL 9.3 Thema's binnen de morele dimensie per publicatie

	K strijd	L recht	M anderen	N troost	O offer
<i>De Kronieken van Narnia</i>	*	*	*		*
<i>Torenhoog en mijlen breed</i>	*				
<i>De gebroeders Leeuwenhart</i>	*	*	*	*	*
<i>Het oneindige verhaal</i>					
<i>Harry Potter-serie</i>	*		*		*
<i>De Noorderlicht-trilogie</i>	*		*		
<i>Artemis Fowl-serie</i>	*		*		

Een van de meest opvallende kenmerken van fantasy is dat er vrijwel steeds een strijd tussen goed en kwaad plaatsvindt. In *De Kronieken van Narnia* is dit zelfs het hoofdthema. Daarbij neemt het kwaad uiteenlopende vormen aan. In het eerste deel wordt het belichaamd door de Heks Jadis, in het tweede deel door de Witte Heks en in de overige delen door weer andere heksen. Bovendien zijn er vele figuren die het op de bewoners van Narnia gemunt hebben. Dit verklaart waarom de strijd tegen het kwaad nooit eenvoudig is. Zo laat een van de vier kinderen zich een tijdje voor het karretje van de Witte Heks spannen, zonder dat hij dit aan zijn zusjes of broer vertelt. Tegelijkertijd kan de strijd tegen het kwade niet zonder hulp gevoerd worden. Dat is een van de functies die de leeuw Aslan in *De Kronieken* heeft. Daarbij

staat de leeuw niet alleen voor het goede in meer algemene zin, maar ook voor een specifiek christelijke invulling. Dat blijkt op het moment dat Aslan door de Heks en haar trawanten op de Stenen Tafel wordt vastgebonden en gedood. Vervolgens komt hij tot grote verrassing en blijdschap van Susan en Lucy weer tot leven. Als ze vragen waarom dit allemaal gebeurt, krijgen ze het volgende antwoord dat (voor wie het begrijpt) doordrenkt is van christelijke symboliek:

‘Dat zit zo,’ zei Aslan, ‘de Heks weet wel dat de Verborgene Kracht bestaat, maar ze weet niet dat er een toverkracht bestaat die nóg sterker is. Alles wat zij weet, gaat niet verder terug dan tot het ochtendgloren van de Tijd. Maar van wat er daarvóór al bestond, weet zij niets af. Als ze nog maar een beetje verder terug in het verleden had kunnen kijken, in de stille duistere nacht vóórdat de dag van de Tijd begon, dan had ze daar een heel andere betovering kunnen lezen. Dan had ze ook geweten wat er gebeurt als iemand die zelf nooit een ander verraden heeft, zich vrijwillig opoffert en zich voor een verrader in de plaats laat doodmaken: dat dan de Tafel zou breken en dat dan zelfs de Dood andersom zou gaan werken.’²³

Ten slotte neemt de strijd tegen het kwade in *De Kronieken van Narnia* ook nog een specifieke vorm aan. Prins Caspian schaft namelijk de slavenhandel af op de eilanden die onder het bestuur van Narnia vallen. Zijn overwegingen worden uiteengezet in de volgende dialoog met Zijne Genoegzaamheid, oftewel zijn gouverneur:

‘In de tweede plaats,’ zei Caspian, ‘wil ik weten waarom u hebt toegelaten dat die gruwelijke en onnatuurlijke handel in slaven hier ontstaan is, in strijd met de aloude zeden en gewoonten in mijn rijk.’

‘Noodzakelijk, onvermijdelijk,’ zei Zijne Genoegzaamheid. ‘Een wezenlijk onderdeel van de economische ontwikkeling van de eilanden, heus. De huidige bloei van onze welvaart is erop gebaseerd.’

‘Waar hebt u hier slaven voor nodig?’ (...)

‘Uwe Majesteits jeugdige leeftijd,’ zei Gompus met iets dat bedoeld was als een vaderlijke glimlach, ‘maakt het bijna onmogelijk dat u al begrip kunt hebben voor het economische probleem waarmee we hier te maken hebben. Ik heb statistieken, ik heb grafieken, ik heb...’

‘Hoe jeugdig mijn leeftijd ook zijn mag,’ zei Caspian, ‘ik geloof dat ik minstens zoveel van de slavenhandel begrijp als Uwe Genoegzaamheid. En ik zie niet in hoe de eilanden er meer vlees door krijgen, of meer brood of bier of wijn of hout of kolen of boeken of muziekinstrumenten of paarden of wapenrustingen, of iets anders dat het waard is om het te bezitten. Maar of het daar nu bij helpt of niet, er moet een eind aan komen.’²⁴

Thema's als de strijd tegen het kwaad en het streven naar rechtvaardigheid zijn in *De gebroeders Leeuwenhart* niet alleen van groot belang maar ook aan elkaar gerelateerd. Omdat Jonatan zowel in het Kersendal als het Bramendal rechtvaardigheid nastreeft, is het onvermijdelijk dat hij een strijd tegen Tengil en diens soldaten voert. Tengil is namelijk de personificatie van het kwaad. Dat blijkt al uit de beschrijving van zijn uiterlijk:

En ik zag Tengil te voorschijn komen en in het zadel springen en door de poort aan komen rijden, zodat ik zijn wrede gezicht en zijn wrede ogen kon zien. Zo wreed als een slang, had Jonathan gezegd, en zo zag hij eruit, door en door wreed en bloed-dorstig. En de kleren die hij aanhad waren zo rood als bloed, zijn helmboos was zo rood alsof hij hem in het bloed gedoopt had. En hij staarde recht voor zich uit, hij zag de mensen niet, het was net alsof er voor hem niemand anders op de wereld was...²⁵

Het is dan ook niet voor niets dat illustrator Ilon Wikland het volk van het Bramendal wit afbeeldt terwijl hij Tengil en zijn soldaten pikzwart maakt. Daarnaast spelen andere waarden in *De gebroeders Leeuwenhart* een rol. Bijvoorbeeld wederkerigheid. Nadat Jonatan zijn jongere broer heeft gered door met hem uit het raam van hun brandende huis te springen, weet hij vlak voor zijn dood zijn broertje nog te troosten met de woorden: 'Niet huilen, Kruimel, tot ziens in Nangijala!'²⁶ Het feit dat Kruimel zich door Jonatan laat troosten, kun je als een kinderlijke houding opvatten, maar ook als een aspect van zijn volwassenwording. Aan het eind van het verhaal is hij namelijk in staat om zélf troost te bieden, ook al voelt hij zich steeds een bang jongetje. Op dat moment is Kruimel in staat zijn leven in Nagijala op te geven voor een verblijf in weer een andere wereld mét Jonatan. Dat hij aan het eind van het verhaal zijn oudere, dodelijk verwonde broer op zijn rug neemt en met hem naar een andere wereld springt, is een daad van wederkerigheid die niet meer dan logisch is:

En toen begreep ik wat ik zou moeten doen.

'Jonatan, ik neem je op mijn rug,' zei ik. 'Dat heb jij eens met mij gedaan. En nu doe ik het met jou. Dan is het helemaal eerlijk.'

'Ja, dan is het eerlijk,' zei Jonatan. 'Maar denk je dat je het durft, Kruimel Leeuwenhart?' (...)

'Ja, ik durf het,' zei ik.

'Kleine dappere Kruimel,' zei hij. 'Doe het nu dan maar!'

'Ik wil eerst eventjes bij jou zitten,' zei ik.

'Maar niet te lang,' zei Jonatan.

'Nee, alleen tot het helemaal donker is,' zei ik. 'Zodat ik niets kan zien.'

En ik zat naast hem en hield zijn hand vast en voelde dat hij sterk was en goed, en dat er geen echt gevaar bestond als Jonatan erbij was.

Toen daalden de nacht en duisternis over Nangijala neer, over bergen, water en land. En ik stond met Jonatan aan de rand van de afgrond, hij had zijn armen om mijn hals geslagen en ik voelde zijn adem tegen mijn oor. Heel rustig ademde hij. Heel anders dan ik...

Jonatan, mijn broer, waarom ben ik niet even dapper als jij?

Ik zag de afgrond niet meer voor me, maar wist dat hij er was. En ik hoefde maar één stap in het donker te doen, daarna zou alles achter de rug zijn. In een oogwenk zou het achter de rug zijn.

'Kruimel Leeuwenhart,' zei Jonatan, 'ben je bang?'

'Nee... ja, ik ben bang! Maar ik doe het toch, Jonatan, ik doe het nu... nu... en dan zal ik nooit meer bang zijn. Nooit meer...'²⁷

Vormen van onbaatzuchtig handelen komen eveneens in de andere hier besproken boeken voor. Harry Potter is bereid om op dit gebied heel ver te gaan. Hij ziet het als zijn plicht om elke medemens in nood te helpen. Wanneer hij bij een Toernooi op Zweinstein de opdracht krijgt om bepaalde kinderen van de bodem van het meer te redden, beperkt hij zich niet tot degenen die hem zijn toegewezen maar probeert hij er zoveel mogelijk te redden. De jury geeft hem extra punten voor zijn inspanningen om alle kinderen veilig te laten terugkeren, ook al heeft Harry de tijdslimiet van de opdracht ruim overschreden.

Los van het onbaatzuchtig handelen is de strijd tegen het kwade van belang. Men zou zelfs kunnen zeggen dat de strijd tussen goed en kwaad een van de voornaamste motoren achter de gehele *Harry Potter*-serie is. Het gaat echter niet om een simpele tegenstelling tussen zwart en wit. Zoals bekend wordt het kwaad vooral belichaamd door de figuur van Voldemort. Deze doodde eerst Harry's ouders en heeft het vervolgens op Harry zelf gemunt. Maar al snel ontdekt Harry dat de grens tussen goed en kwaad niet scherp is en dat het kwaad ook buiten Voldemort bestaat, zoals in Voldemorts handlangers, in vertrouwde personages die in de ban van het kwaad komen, én in hemzelf. Het besef dat het kwaad in elk van ons aanwezig is, vormt een van de voornaamste ontwikkelingsopgaven waar Harry Potter voor staat. Mede daarom vertelt Perkamentus hem aanvankelijk niet veel over zijn roeping. Het gaat erom dat Harry zelf tot een keuze komt en de gevolgen van die keuze kan inschatten. Harry levert niet alleen strijd met Voldemort, wiens krachten in de hoofden en harten van anderen aan het werk zijn, maar ook met zijn eigen duistere kant. Hier wordt door sommigen een relatie met het christendom gelegd. Zo meent Ghesquière dat Harry door de overwinning van het goede uitgroeit tot 'een messias die bereid is om zijn leven te geven om anderen te redden. Uiteindelijk is het *agape*, de belangeloze universele liefde voor de mensen, die hem stuurt.'²⁸

Ten slotte neemt het kwaad in *De Noorderlicht-trilogie* eveneens diverse vormen aan. In het eerste deel zijn er lokkers die kinderen roven en ervoor zorgen dat Lyra

naar het Noorden gaat. Van bepaalde mensen die Lyra vertrouwt, blijkt later dat het verraders zijn. In het tweede deel ontmoeten we een aantal lieden die het op Wills vader gemunt hebben. En in het derde deel loopt Lyra zelf gevaar, omdat er meerdere figuren zijn die steeds de alethiometer in hun bezit willen krijgen. Behalve op het persoonlijke vlak wordt er op een hoger niveau strijd gevoerd, namelijk tussen aanhangers van de Kerk en mensen die zich niet naar de regels of opvattingen van die Kerk voegen.

7 De pedagogische dimensie

Zoals gezegd heeft deze dimensie betrekking op datgene wat de hier besproken boeken binnen het ruime genre van de fantasy onderscheidt. Per slot van rekening krijgen fantasy-boeken voor jongeren vaak een strekking mee die op de vragen van een bepaalde ontwikkelingsfase is afgestemd. Deze boeken kennen een specifieke inzet, die maakt dat het spel van de verbeelding op een bijzondere manier verloopt. Dat blijkt onder meer uit de volgende thema's die in de boeken opvallend vaak aan bod komen: P) moed en doorzettingsvermogen aan de dag leggen; Q) je angsten voor het vreemde overwinnen; R) je eigen verlangens ontdekken en aanvaarden; S) als persoon een zekere ontwikkeling of groei doormaken. Ten slotte moet hier ook T) het vergaren van grote rijkdom genoemd worden, omdat het in de serie van Artemis Fowl prominent aanwezig is.

TABEL 9.4 Thema's binnen de pedagogische dimensie per publicatie

	P moed	Q angst	R verlangens	S persoon	T rijkdom
<i>De Kronieken van Narnia</i>	*			*	
<i>Torenhoog en mijlen breed</i>	*	*	*		
<i>De gebroeders Leeuwenhart</i>	*				
<i>Het oneindige verhaal</i>	*		*	*	
<i>Harry Potter-serie</i>	*		*	*	
<i>De Noorderlicht-trilogie</i>	*		*	*	
<i>Artemis Fowl-serie</i>	*			*	*

Kenmerkend voor fantasy is dat alle eerder genoemde waarden, idealen én vormen van onbaatzuchtig handelen bijdragen aan het proces van volwassenwording dat de hoofdpersonen zonder uitzondering doormaken. De hoofdpersoon leert op eigen benen te staan, keuzes te maken, verantwoordelijkheid te nemen, maar hij of zij leert eveneens – en daar komt het onbaatzuchtige om de hoek kijken – er te zijn voor anderen, het op te nemen voor diegenen die dat nodig hebben of simpelweg troost te

bieden. Onze conclusie is dan ook dat het onbaatzuchtig handelen onderdeel is van de persoonlijke *Bildung*, een ontwikkeling die alleen maar intensiever wordt doordat de hoofdpersoon verschillende werelden verkent, een strijd aangaat en zowel letterlijk als figuurlijk ontdekkingen moet doen.

In *De Kronieken van Narnia* gaat het niet alleen om het ontdekken of aanvaarden van zichzelf maar ook om groei. Met elk deel veranderen Peter, Edmund, Susan en Lucy door hun ervaringen. Na hun kroning tot koningen en koninginnen tijdens hun eerste verblijf in Narnia, lezen we het volgende:

En zelf groeiden ze en veranderden ze naarmate de jaren voorbijgingen. Peter werd een lange, breedgeschouderde man en een groot krijger. Hij werd Koning Peter de Grote genoemd. En Susan groeide op tot een mooie, slanke vrouw met gitzwart haar dat bijna tot op haar enkels neergolfde. De Koningen van de landen aan de andere kant van de zee begonnen hun ambassadeurs te sturen om haar ten huwelijk te vragen. En zij werd Susan de Goede genoemd. Edmund was ernstiger en rustiger dan Peter, en was een wijs raadgever en rechter. Hij werd Koning Edmund de Rechtvaardige genoemd. Maar wat Lucy betreft, die bleef altijd vrolijk en ze hield altijd haar gouden lokken, en alle prinses in de omgeving van Narnia wilden haar graag als Koningin aan hun zijde hebben. Haar eigen volk noemde haar Koningin Lucy de Dappere.²⁹

Bovendien verandert hun neef Eustaas, die zich op een dag in Narnia laat zien, van een vervelende, pesterige jongen in aangenaam gezelschap. Lewis neemt in zijn geval zelfs het woord 'genezing' in de mond.³⁰

Een ander motief in de persoonlijke ontwikkeling is het doorbreken van de angst voor het vreemde. Dit motief komt in *Torenhoog en mijlen breed* uitdrukkelijk aan bod. Het wordt in dit verhaal concreet doordat de aardbewoners op Venus zich uit angst voor de natuurlijke omgeving onder een grote koepel terugtrekken en alleen in voertuigen of met beschermende pakken naar buiten gaan. Daarbij beslist een computer wat ze allemaal wel en niet mogen. Zo moeten onderzoekers alles wat op bomen lijkt eerst fotograferen en dan vernietigen, mogen ze nooit vergeten dat elk dierlijk wezen op Venus gevaarlijk is en moeten ze op een bepaalde hoogte en met een bepaalde snelheid boven de wouden vliegen. Edu stapt over die door angst gevoede houding heen. Zijn ervaringen in het bos zijn zelfs zo puur en mooi, dat hij er nog een aantal keren naar terug wil gaan. Het bos wordt echter niet alleen in idyllische termen beschreven. Edu ervaart er ook dat hij de tijd en zichzelf vergeet. Petra, die zich nog sprookjes herinnert, zegt hem: 'Ik geloof dat ik pas nú iets van sprookjes begin te begrijpen, Edu... Ik wou dat ik het me helemaal kon herinneren. In sprookjes is er altijd een groot bos. Daar zijn gevaren, daar woont het geluk.'³¹ Firth, de eerste bewoner van het woud die Edu tegenkomt, wijst op de werkelijke

bron van het gevaar. In reactie op Edu's bewering dat mensen het woud verschrikkelijke gevaarlijk vinden, zegt hij: 'Dat kan het zijn. Maar de gevaren zitten in jezelf, niet in het woud.'³²

Zo leert Edu in de loop van het verhaal niet alleen zichzelf kennen, hij beseft ook waarom hij steeds op zoek gaat naar andere werelden. Niet voor niets ontdekt hij aan het eind wat zijn meest wezenlijke behoefte is:

Dat is wat ik wilde, dacht Edu, nieuwe werelden ontdekken... Wij mensen verlieten de Aarde, gingen naar de maan en nog verder: Mars, Venus... Afroï... En nu ontdek ik nieuwe werelden in mezelf, in anderen...

Nieuwe werelden... Wil ik eigenlijk wel doorgaan met mijn ontdekkingsstocht?

Je kunt niet terug, sprak een stem in zijn binnenste.

En dan? vroeg hij en zijn gedachten gingen naar Firth, zijn vriend onder de Afroïni.

Wat dan? Waar zal ik terechtkomen?

Hij wist niet zeker of hij het antwoord zelf gaf, of dat Firth tot hem sprak, ver weg uit het Woud:

Edu, ik kan gedachten lezen, maar ik kan niet in de toekomst zien.³³

Zichzelf ontdekken én aanvaarden is ook waar *Het oneindige verhaal* op uitloopt. Bastiaan verandert van een dik, angstig en eenzaam jongetje in de reële wereld in een knappe jongeman in Fantásië, die van de Kleine Keizerin, als dank voor haar genezing, allerlei wensen mag doen. Het vervullen van die wensen mondt echter in een soort van grootheidswaan uit. Uiteindelijk komt hij tot de ontdekking dat hij in wezen niet verlangt naar wijsheid, kracht of schoonheid maar naar het vermogen om lief te hebben. Dat inzicht ontstaat op het moment dat Atréjoe hem naar de fontein met het Water des Levens leidt en Bastiaan zijn oude gedaante terugkrijgt. Dat moment wordt als volgt beschreven:

En terwijl ze daarheen liepen, vielen met elke stap de verwonderlijke Fantásische gaven de een na de ander van Bastiaan af. En de mooie, sterke en onbevreesde held werd weer de kleine, dikke en verlegen jongen. (...)

En op dit ogenblik, waarop hij geen van de Fantásische gaven meer bezat, maar de herinnering aan zijn wereld en zichzelf nog niet had teruggekregen, doorleefde hij een toestand van absolute onzekerheid waarin hij niet meer wist tot welke wereld hij behoorde en of hij zelf nog wel bestond.

Maar toen sprong hij zomaar in het kristalheldere water, wentelde zich er in rond, proestte en spatte en liet zich de fonkelende druppels in de mond lopen. Hij dronk en dronk tot zijn dorst gelest was. En toen vervulde hem van hoofd tot tenen vreugde, vreugde omdat hij leefde en vreugde omdat hij zichzelf was. Want nu wist hij weer wie hij was en waar hij thuis hoorde. Hij was opnieuw geboren. En het mooiste

was dat hij nu alleen nog maar degeen wilde zijn die hij was. En had hij zich van alle mogelijkheden er een uit mogen zoeken, dan had hij geen andere gekozen. Want nu wist hij dat er in de wereld duizenden en nog eens duizenden vormen van vreugde bestonden, maar dat die uiteindelijk neerkwamen op die ene: de vreugde lief te kunnen hebben. Zij waren een en dezelfde.³⁴

Deze vreugde neemt Bastiaan zijn leven lang mee:

Ook later, toen Bastiaan allang weer in zijn wereld was teruggekeerd, toen hij volwassen en tenslotte oud werd, raakt hij deze vreugde nooit meer helemaal kwijt. Ook in de moeilijkste perioden van zijn leven behield hij een innerlijke blijheid, die hem kon laten glimlachen en die andere mensen troostte.³⁵

Dit verlangen van Bastiaan, namelijk lief te hebben, komt met dat van Harry Potter overeen. Diens diepste wens is om te kunnen begeren en dat betekent in zijn geval zijn ouders bij zich te hebben en een liefdevol gezin te vormen.

In *De Noorderlicht-trilogie* krijgt Lyra van de rector het instrument aangereikt dat ooit van haar oom is geweest, de alethiometer, dat wil zeggen een instrument dat de waarheid spreekt. Maar hoe dat in zijn werk gaat, moet je zelf ontdekken. De rector stelt het met de grootste omzichtigheid ter hand en drukt haar op het hart er met niemand over te spreken. Hij geeft haar ook nog een advies, dat ze pas veel later zal opvolgen, als ze niet meer zo sterk alleen van het instrument uitgaat:

‘Vlug nu meisje. (...) Er heersen in deze wereld zeer sterke krachten. Mannen en vrouwen worden gedreven door getijden die veel krachtiger zijn dan jij je kunt voorstellen, en ze spoelen ons allen met de stroom mee. Het ga je goed, Lyra. Ik wens je een gezegend leven, mijn kind. Volg altijd je eigen inzicht.’³⁶

Hoewel Artemis Fowl met zijn hoofddoel (namelijk: heel rijk worden) eigenlijk afwijkt van de hoofdpersonen in de andere zes titels, is hij zelf degene die de waarde van rijkdom relateert. Het welzijn van zijn familie vindt hij uiteindelijk toch belangrijker. In het heetst van de strijd herinnert hij zichzelf daaraan:

‘Artemis schrok op. Hij deed het weer: hij schoof zijn familie aan de kant. Wat moest er van hem worden? Zijn vader was nu het allerbelangrijkste, niet een of ander plan om geld te vergaren.’³⁷

8 Jongeren en het lezen van fantasy

Tot nu toe hebben we de blik uitsluitend op de teksten van het corpus gericht. Maar weten we eigenlijk wel wie dit soort verhalen leest? In een recent onderzoek naar de levensstijl en opvattingen van jongeren stelde men ook vragen naar hun leesgedrag.³⁸ Tabel 9.5 laat zien hoeveel procent van de jongeren wel eens een boek leest (bovenste regel). We zien dat het verschil in leeftijd weinig invloed heeft maar het geslacht zeer veel. Lezen in de vrije tijd komt onder meisjes veel vaker voor dan onder jongens. Vervolgens vroeg men de jongeren die lazen naar de frequentie waarmee ze dat deden. Daarbij dienen zich nauwelijks verschillen aan. Weliswaar zijn er wat meer meisjes dan jongens die elke dag een boek lezen, maar verder ontlopen de aandelen elkaar niet veel. Bij het verschil in leeftijd zien we hetzelfde: naarmate kinderen ouder worden neemt het dagelijks lezen af, maar voor de rest lijken de aandelen nogal op elkaar.

TABEL 9.5 Leesfrequentie van jongeren (procent)

	12-14 jaar	15-19 jaar	jongens	meisjes
Leest boeken	41	41	23	60
Iedere dag	32	22	21	28
Bijna iedere dag	30	25	29	26
Wekelijks (1-3 keer per week)	25	30	27	28
Maandelijks (1-3 keer per maand)	11	19	18	15
Minder dan 1 keer per maand	2	5	6	3

Het is dan ook veelzeggend dat er wél grote verschillen optreden wanneer naar *het soort boeken* wordt gevraagd. Uit de percentages in tabel 9.6 kan men afleiden dat zowel leeftijd als geslacht een grote invloed hebben op de leesvoorkeur. Kinderen die jonger zijn dan vijftien jaar verdiepen zich vaker in meidenboeken, griezelboeken, avonturenboeken en boeken over dieren of natuur. Ook het lezen van fantasy komt in deze leeftijdsgroep iets vaker voor. Zijn kinderen eenmaal vijftien jaar of ouder, dan gaat hun voorkeur vaker uit naar romantische boeken, serieuze boeken, waargebeurde verhalen, oorlogsboeken of geschiedenisboeken. Men krijgt de indruk dat de nadruk met het vorderen der jaren van het fictieve naar een zeker realisme gaat (zij het dat de romantische boeken hierop een uitzondering vormen!). Nog duidelijker zijn de verschillen die tussen jongens en meisjes optreden. Zo gaat de aandacht van jongens relatief vaak uit naar spannende boeken, griezelboeken, avonturenboeken, fantasy, sportboeken, oorlogsboeken en technische boeken, terwijl meisjes relatief vaak een meidenboek, romantisch boek, serieus boek of waargebeurde verhalen ter hand nemen. Men krijgt de indruk dat de behoefte aan uitdaging, spanning en

TABEL 9.6 Voorkeur (procent) van jongeren voor genres

	12-14 jaar	15-19 jaar	jongens	meisjes
Spannende boeken	67	65	80	61
Meidenboeken	60	43	3	71
Griezelboeken	25	14	27	16
Romantische boeken	26	45	8	47
Avonturenboeken	44	38	62	33
Fantasyboeken	31	25	32	27
Sprookjesboeken	5	8	3	7
Humoristische boeken	27	34	32	30
Serieuze boeken (bv. over problemen)	28	49	21	46
Sportboeken	7	3	12	2
Waargebeurde verhalen	29	49	28	43
Oorlogsboeken	17	22	34	14
Geschiedenisboeken	14	23	21	17
Boeken over dieren en/of natuur	18	9	15	13
Technische boeken	7	7	21	1

sensatie bij jongens groter is dan bij meisjes. Een en ander neemt niet weg dat fantasy behoorlijk populair is onder jongeren. Als genre neemt het de zevende positie in. Van jongeren onder de vijftien jaar geeft 31 procent het als zijn voorkeur op; bij oudere jongeren is dat het geval bij 25 procent. Ruim een kwart van de meisjes (27 procent) heeft een voorkeur voor fantasy; onder jongens geldt dat voor bijna een derde (32 procent). Deze cijfers onderstrepen nog eens dat de boeken die we in dit hoofdstuk bestudeerden inderdaad een groot bereik hebben. De genoemde percentages komen erop neer dat in Nederland elk jaar circa 440.000 jongeren een fantasy-boek ter hand nemen.

10 Conclusies

Wat maakt nu het bijzondere van fantasy-boeken uit? In de meest algemene zin wordt fantastische literatuur of fantasy gekenmerkt door het feit dat daarin twee werelden bij elkaar komen: enerzijds een vertrouwde wereld die grote gelijkenis met de alledaagse realiteit vertoont, anderzijds een wereld die in het teken staat van geheimzinnige, onverklaarbare, vreemde, raadselachtige en wonderlijke gebeurtenissen. Over de vraag of er een fundamenteel onderscheid bestaat tussen de fantasy voor volwassenen en die voor jongeren, zijn de wetenschappers het niet eens. Duidelijk is wel dat fantasy voor jongeren vaak motieven kent die men niet zo snel in de literatuur voor volwassenen zal aantreffen. Voorbeelden zijn speelgoed dat plot-

seling tot leven komt, wezens die vanuit een vreemde wereld in het gewone leven opduiken of magische figuren die de strijd tussen goed en kwaad belichamen. Duidelijk is eveneens dat het zwaartepunt veelal bij de alternatieve wereld ligt. Dat wil zeggen: verhalen voor jongeren vinden hun begin- en eindpunt vaak in de gewone realiteit, maar het merendeel van de gebeurtenissen speelt zich 'elders' af. Volgens sommige wetenschappers vloeit de grote populariteit van fantasy onder jongeren uit dit kenmerk voort: het zouden niet zozeer bepaalde personages of gebeurtenissen zijn die jonge lezers aanspreken, maar het gegeven dat zij deel uitmaken van een wereld die *niet* tot de vertrouwde wereld te herleiden is. Overigens zijn daarbij ook formele kwaliteiten in het geding: de manier waarop de intelligentie van de lezer aan het werk wordt gezet, de mate waarin je deel gaat uitmaken van de wereld die beschreven wordt, de wijze waarop het verhaal zich ontwikkelt, et cetera.

Een tweede conclusie is dat er heel wat jongeren zijn die regelmatig fantasy lezen. Weliswaar lezen meisjes veel meer dan jongens, maar gemiddeld neemt 41 procent van de Nederlandse jongeren tussen twaalf en negentien jaar van tijd tot tijd een boek ter hand. Bovendien is de frequentie behoorlijk hoog. Van de jongeren die inderdaad boeken lezen, doet de helft dat (bijna) dagelijks. Kinderen die jonger zijn dan vijftien jaar hebben een zekere voorkeur voor boeken waarin het fictieve element belangrijk is. Voorbeelden zijn griezelboeken, avonturenboeken en ook fantasy. De leesvoorkeur van oudere kinderen gaat eerder naar boeken met een zeker realisme uit, zoals oorlogsboeken, geschiedenisboeken of waargebeurde verhalen. Het geslacht speelt eveneens een rol. Jongens lezen graag een boek dat uitdaging, spanning of sensatie biedt, terwijl meisjes eerder een romantisch boek of waargebeurd verhaal lezen. We kunnen niet zeggen dat fantasy het meest populaire genre onder Nederlandse jongeren is, maar het gaat evenmin om de voorkeur van een bescheiden minderheid. Gevraagd naar hun favoriete genre kiest ruim een kwart van de meisjes (27 procent) en bijna een derde van de jongens (32 procent) voor fantasy. In absolute zin gaat het dus om forse aantallen. Daar komt bij dat de interesse voor het genre de afgelopen tien jaar sterk is toegenomen, zoals het opvallende succes van de *Harry Potter*-serie illustreert. Daarbij speelt vermoedelijk een rol dat veel van deze boeken (niet alleen *Harry Potter* maar ook oudere werken, zoals die van Tolkien en C.S. Lewis) verfilmd werden. Maar dat doet niets af aan het feit dat Nederlandse jongeren een grote belangstelling voor fantasy hebben.

Een derde conclusie heeft betrekking op de vraag welke functie deze literatuur vervult. We stellen vast dat de gangbare opvatting – waarbij verbeelding, fictie of fantasie vooral in *negatieve* termen omschreven wordt, namelijk als iets wat *niet* met de gangbare realiteit correspondeert – inmiddels door veel wetenschappers losgelaten is. Dat ligt ook voor de hand. Zolang men fictie en fantasy slechts als een vlucht uit, een vertekening van of ontsnapping aan de realiteit beschouwt, levert het onderzoek weinig positieve kennis op. Dat wordt anders wanneer men aanneemt dat

fantasy een eigen realiteit vormt, die specifieke regels kent en een specifieke functie heeft. Wat zou die functie kunnen zijn? Volgens sommige auteurs biedt de fantastische literatuur – veel sterker dan bijvoorbeeld de realistische roman – een inzicht in de onbewuste processen van de menselijke geest. Anderen menen dat deze literatuur ons helpt om de morele, filosofische en existentiële dilemma's van het leven te verhelderen. En weer anderen stellen dat fantasy (ongeacht de vraag of ze goedkoop dan wel hoogwaardig is) een symbolisch commentaar op de ons bekende realiteit levert. Over de juistheid van deze opvattingen laten wij ons hier niet uit. Maar dat fantasy in het geval van jongeren een specifieke en positieve functie te vervullen heeft, lijkt aannemelijk. Daarbij kan tevens een relatie met het hogere gelegd worden. In feite denken we dat fantasy als een pedagogische expressie van het hogere kan worden opgevat. Dat wil zeggen: een expressie van het hogere die op de vermogens en behoeften van een specifieke fase in de persoonlijke ontwikkeling is afgestemd. Om dat te onderbouwen zullen we nu eerst onze conclusies met betrekking tot de imaginaire, de relationele en de morele dimensie van het onderzochte corpus weergeven. Op basis daarvan wordt hopelijk duidelijk waar het bij de pedagogische betekenis om draait.

Kenmerkend voor de imaginaire dimensie van de onderzochte teksten is niet alleen dat er twee (of meer) verschillende werelden in voorkomen, maar ook dat de gebeurtenissen zich voor het merendeel in de 'andere wereld' afspelen. Daarbij kan de relatie tussen deze werelden diverse vormen aannemen. Er zijn verhalen waarin vooral het contrast tussen beide benadrukt wordt. De situatie op Venus is in menig opzicht het tegendeel van de situatie die op aarde is ontstaan (Dragt). Andere verhalen werken met werelden die min of meer parallel lopen. In dat geval kunnen de personages via een klerenkast (Lewis) of via de muur op een perron (Rowling) in de andere wereld terechtkomen. Maar het is evengoed mogelijk dat de twee werelden op elkaar inwerken. Bijvoorbeeld doordat de 'fictieve' ervaringen van het personage zijn gedrag in de 'werkelijke' wereld beïnvloeden (Ende). En in weer andere verhalen lopen een herkenbare, aardse wereld en een fictieve wereld voortdurend door elkaar. Dat is het geval wanneer bestaande landen als Duitsland of Amerika tevens onderdak bieden aan een betoverde wereld met kobolden en elfen (Colfer).

Een wezenlijk punt is dat de hoofdpersonen van het verhaal tussen verschillende domeinen heen en weer reizen. Ze kunnen daardoor dingen meemaken die in het gewone leven onmogelijk, verboden of zelfs levensgevaarlijk zouden zijn. Terwijl het meemaken van dat soort ervaringen een algemeen menselijke behoefte is, speelt het voor lezers in deze leeftijdsgroep een speciale rol. Ze hebben grote belangstelling voor een wereld die zich van het alledaagse leven onderscheidt, die hun nieuwsgierigheid prikkelt, die hen met raadselachtige voorvallen confronteert en die in cognitief opzicht een uitdaging voor hen vormt. Ze zijn graag bereid tot datgene wat Samuel Taylor Coleridge de 'suspension of disbelief' noemde.³⁹ Dit betekent dat je

als lezer bereid bent om te geloven in werelden en personages die een auteur geschapen heeft, terwijl je ondertussen heel goed weet dat het om fictie gaat.

Vervolgens vertoont de relationele dimensie eveneens specifieke kenmerken. Zo spelen het sluiten, beproeven, verbreken en herstellen van vriendschappelijke betrekkingen in alle onderzochte boeken een voorname rol. In veel gevallen zijn vriendschap en wederzijds vertrouwen zelfs bepalend voor het overleven van de hoofdpersoon. Daarbij zijn uiteraard verschillende relaties in het geding. De ene keer gaat het om gezinsleden wier onderlinge band versterkt wordt doordat ze samen een aantal avonturen meemaken (Lewis). De andere keer om een groep vrienden die weliswaar graag voor elkaar opkomen maar wier vriendschap bij tijd en wijle door achterdocht, rivaliteit of teleurstelling wordt bedreigd (Rowling). En weer een andere keer gaat het niet zozeer om vriendschappelijke betrekkingen maar om een vorm van samenwerking die voorkomt dat de hoofdpersoon aan zijn eigen avontuur ten onder gaat (Colfer). Een enkele keer is er ook echte liefde in het geding, al moet erkend worden dat erotische of seksuele voorvallen in deze boeken marginaal blijven. Belangrijker dan deze relationele variatie is evenwel dat de hoofdpersonen steeds voor eenzelfde opgave komen te staan. Ze leren om te gaan met de dubbelzinnige aard van menselijke betrekkingen: van de ene kant moet je elkaar helpen en vertrouwen in andere personen opbrengen, van de andere kant kan dat vertrouwen beschaamd worden of kan er verraad gepleegd worden door iemand van wie je dat nooit had verwacht. Het is dan ook geen toeval dat de personages vaak in een situatie terecht komen die behoorlijk wat moed en doorzettingsvermogen van hen vraagt. Ze hebben die kwaliteiten niet van meet af aan in huis, maar moeten die ontwikkelen. Ze moeten leren hoe je een keuze maakt en leren inzien dat je verantwoordelijk bent voor de gevolgen van die keuze. In het algemeen heeft dat in de verhalen heel wat voeten in de aarde. Hoewel de helden veel durf en moed opbrengen, gaat dat met gevoelens van onzekerheid en angst gepaard. Dat sluit opnieuw bij de ervaringen van jonge lezers aan. Wat ze waarderen is dat fantasy vaak om het tonen van moed, het ontwikkelen van vriendschappen en onderling vertrouwen gaat.

Dat brengt ons bij de morele dimensie die zich in het onderzochte corpus laat aanwijzen. Welke waarden zijn bij dit soort fantasy in het geding? In hoeverre gaan deze verhalen over onbaatzuchtig handelen? En hoe waarderen jonge lezers dat? In elk geval staat vast dat de strijd tussen goed en kwaad bij dit genre een centrale plaats inneemt. Voor bepaalde series vormt dat zelfs het hoofdthema (bijvoorbeeld in *De Kronieken van Narnia*). In andere series komt het nadrukkelijk aan bod, bijvoorbeeld doordat het kwaad in een bepaald personage belichaamd is (Voldemort die het op Harry Potter heeft voorzien) of doordat hoofdpersonen geconfronteerd worden met een evident slechte situatie (onderdrukking van het Bramental in *De gebroeders Leeuwenhart*). Belangrijk is dat de strijd tussen goed en kwaad niet als een simpele aangelegenheid wordt voorgesteld. Een aantal verhalen laat zien dat het kwaad niet

alleen in de buitenwereld maar ook in de hoofdpersonen zelf schuilt. Dat is een van de inzichten waar Harry Potter achter komt. Daarnaast gaan de verhalen om de vraag hoe je het goede kunt bevorderen. Dat gebeurt ten dele in de relationele sfeer, bijvoorbeeld doordat de personages elkaar helpen of troost bieden, maar evenzeer doordat ze zich inzetten voor meer abstracte waarden zoals vrede of rechtvaardigheid. Hoewel verschillende verhalen ook de minder fraaie kanten van het leven laten zien (hoofdpersonen die bedrog plegen, die op geld uit zijn of die gebruik maken van geweld) spelen morele vragen steeds een voorname rol.

Zo komen we bij onze laatste conclusie, namelijk dat dit soort fantasy onmiskenbaar pedagogische aspecten heeft. Men kan zich afvragen of het hier om een eigenstandige dimensie gaat. De pedagogische strekking van deze verhalen vloeit namelijk vooral voort uit de manier waarop de drie eerdere genoemde dimensies op elkaar inwerken. Het is juist de combinatie van een cognitieve uitdaging (imaginaire werelden), sociale ontwikkeling (vriendschappen) en morele gevoeligheid (strijd tussen goed en kwaad) die maakt dat deze verhalen zo goed passen bij de levensfase van twaalf- tot achttienjarigen. In elk geval komen de ontwikkelingsopgaven van deze levensfase in de onderzochte verhalen volop aan bod. We zien de personages met zichzelf worstelen. Ze vragen zich af wie ze zijn of wat hun eigenlijke bestemming is. Mede daarom verwijzen de vele reizen die in fantasy voor jongeren gemaakt worden, óók naar hun persoonlijke ontwikkeling. Het zijn reizen die zich ten dele in hun eigen innerlijk afspelen. Edu Jansen zal leren dat de bron van angst voor de natuur en voor andere wezens in de mensen zelf ligt (Dragt). Bastiaan Boeckcx verandert van een dik, angstig en eenzaam jongetje in een knappe jongeman die al zijn wensen gerealiseerd kan krijgen – om tegen het einde te ontdekken dat zijn diepste wens het vermogen om lief te hebben is (Ende). Harry Potter ontwikkelt zich in de loop van de serie tot een sterke persoonlijkheid die beseft wat zijn fundamentele drijfveer is, namelijk een liefdevol gezin te vormen (Rowling). Lyra krijgt van haar rector een instrument aangereikt dat altijd en overal de waarheid spreekt. Maar ze zal zelf moeten ontdekken hoe je dat instrument hanteert (Pullman). De ervaringen van de hoofdpersonen in Narnia maken dat ze een groeiproces doormaken; in bepaalde gevallen neemt de auteur zelfs het woord ‘genezing’ in de mond (Lewis). Door dit alles vertoont fantasy voor jongeren een duidelijke gelijkenis met de Bildungs- of ontwikkelingsroman. De hoofdpersonen gaan het gevecht met zichzelf aan, ze stappen over angsten en aarzelingen heen, ze ontdekken hun eigenlijke drijfveren en accepteren aan het einde van de verhalen wie ze zijn. Een en ander maakt dat het hogere in dit genre op een specifieke wijze aan de orde is. De verhalen laten niet zien dat het hogere simpelweg bestaat. Ze laten zien dat je het op jezelf moet veroveren, dat het altijd twijfels of onzekerheid oproept en dat je aangewezen bent op de hulp van anderen. Daarbij is het even wonderlijk als mooi dat die hulp niet zelden de vorm van een... verhaal aanneemt.

10

Waar Nederlanders warm van worden

Over professionele personages in ziekenhuis- en politiedrama

HEIDI DE MARE

Voor mijn vader, Pieter de Mare (1926-2010)

Dit hoofdstuk buigt zich over een dossier dat we in Nederland niet snel associëren met het hogere: televisiedrama. Nu is de televisie een dubbelzinnig fenomeen. Ze vormt enerzijds een kanaal voor serieuze berichtgeving, met als prototype het 8-uurjournaal. En ze geeft anderzijds allerlei verstrooiende programma's door, variërend van films, Paul de Leeuw of reality-tv tot spelletjes en andere vormen van amusement. Over de waarde van deze tweede, heterogene verzameling programma's zijn de meningen verdeeld. In het debat erover wordt vaak een onderscheid gemaakt tussen hoge en lage cultuur. Daarbij staan de verdedigers van museale kunsten en esthetische kwaliteiten tegenover degenen die het opnemen voor populaire cultuuruitingen, die ingeburgerde kwaliteitscriteria relativeren en een democratische cultuuropvatting uitdragen. Deze nogal abstracte controverse over de waarde van onze 'beeldcultuur' is volgens ons uitgelopen op een patstelling. In elk geval levert het debat over hoge en lage cultuur geen denkmiddelen op voor een productieve gedachtenwisseling over televisiedrama. Wat dat betreft kunnen we beter uitgaan van de vraagstelling zoals die in het kader van dit onderzoeksproject ontwikkeld is. Daarom gaan we in dit hoofdstuk vooral na op welke manier het hogere in televisiedrama voor een breed publiek tot uiting komt.

Ons betoeg valt in een paar onderdelen uiteen. We beginnen met een korte beschouwing over de status die we aan televisieseries en andere vormen van hedendaagse fictie kunnen toekennen. We benaderen ze niet als de afspiegeling of uit-

drukking van een maatschappelijke realiteit maar beschouwen ze in de eerste plaats als een moderne mythologie. Overigens is dat niet zo origineel: enkele toonaangevende auteurs hebben dat al eerder voorgesteld (paragraaf 1). Vervolgens bespreken we de series die daadwerkelijk zijn onderzocht. Daarbij moest uiteraard een selectie gemaakt worden, niet alleen vanwege het enorme aanbod maar ook omdat we een vergelijking tussen Nederlandse en Amerikaanse series wilden maken. Bovendien moeten we iets zeggen over het publiek dat veel naar deze series kijkt (paragraaf 2). Dan volgt een korte uiteenzetting over het theoretisch raamwerk en de onderzoeksmethode die we bij onze analyse hebben gebruikt (paragraaf 3). Daarna wordt deze methode op de geselecteerde televisieseries toegepast. We gaan op enkele populaire vormen van ziekenhuisdrama in, waarbij eerst de filmische kwaliteiten ervan aanbod komen (paragraaf 4) en daarna de manier waarop het hogere in dit soort drama vorm krijgt (paragraaf 5). Bij de analyse van politseries volgen we dezelfde werkwijze. Bijgevolg analyseren we eerst de filmische kwaliteiten van enkele Nederlandse en Amerikaanse politseries (paragraaf 6), om vervolgens de vraag te stellen op welke manier het hogere in deze series zichtbaar wordt (paragraaf 7). In de laatste paragraaf worden enkele algemene conclusies verwoord, waarbij we tevens op de status van het hogere terugkomen (paragraaf 8).

1 Moderne samenleving en mythologie

De onderhavige analyse is bedoeld als aanzet tot een meer systematische benadering. We willen vergelijkenderwijs vaststellen op welke manier ‘het hogere’ in Nederlandse en Amerikaanse ziekenhuis- en politseries vorm krijgt. Wat ons uiteindelijk voor ogen staat is een classificatie met behulp waarvan de overeenkomsten en verschillen in ziekenhuis- en politiedrama te beschrijven zijn. Daarbij gaan we uit van de volgende, op het materiaal van dit hoofdstuk toegespitste werkdefinitie:

De existentiële televisieserie omvat de verbeelding van een wereld waarin personages zich zodanig toewijden aan hun professionele ideaal, dat ik mij ermee verbonden weet en erdoor bewogen word.

Deze omschrijving heeft behalve een empirische ook een polemische betekenis. We verzetten ons tegen de postmoderne misvatting dat het tijdperk van de grote verhalen voorbij zou zijn. Zoals bekend poneerde Jean-François Lyotard in 1979 de stelling dat grote verhalen achterhaald waren en dat de instanties die zich daar altijd van bediend hadden – de kerk, de politiek, de elite – hun leidinggevende positie kwijt waren. Deze zienswijze werd na de val van de Muur in 1989 alleen maar sterker, met als gevolg dat er momenteel uitsluitend ‘kleine’, dat wil zeggen individuele verhalen, opvattingen, denkbeelden en opinies lijken te bestaan. Daar komt bij dat de tempe-

ratuur van het publieke debat sinds het jaar 2001 ontegenzeggelijk gestegen is. Inmiddels hebben we in Nederland met een groot aantal sterk uiteenlopende meningen van doen en lijken de grote overkoepelende verhalen verder weg dan ooit.¹ Toch is het precies deze aanname die wij van een nuancering willen voorzien. Daartoe stellen we de breed uitgezonden ('broadcasting') existentiële televisieserie centraal. We beschouwen deze als een manier waarop grote verhalen in de moderne samenleving de ronde doen. Ze dienen zich in de semipublieke ruimte aan en worden door miljoenen mensen tegelijk bekeken. Daarmee vormen ze een onderdeel van de moderne mythologie, zoals Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Yvette Biró en Wendy Doniger haar opvatten.² Deze auteurs beschouwen de mythologie als een geheel van verhalen die mensen uitwisselen, die berusten op gedeelde levenservaringen en waarmee een samenleving zich rekenschap van haar problemen geeft. Het gaat hen niet om het ontraadselen of demystificeren van onjuiste vertellingen. De mythe is voor hen in de eerste plaats een gedeeld verhaal, waarin mensen datgene wat hen (bewust of onbewust) bezighoudt op een gestileerde wijze vorm geven.

In dit hoofdstuk spitsen we de analyse op twee soorten televisieseries toe: politie serie en ziekenhuisdrama. Zij vertonen alle trekken van een moderne mythologie. Zo gaan veel ziekenhuisseries over de vraag welke rol de medische zorg in het moderne bestaan vervult. De toename aan medische informatie – op tv, in tijdschriften en op websites – gaat hand in hand met een groeiend aantal medische soaps. Het bevestigt enerzijds wat elders in dit boek uitvoerig aan de orde komt, namelijk dat moderne mensen veel waarde hechten aan vitaliteit en dat ze hun gezondheid een hoge prioriteit geven. Het onderstreept anderzijds dat de toevloed aan geneeskundige kennis ook nieuwe onzekerheden met zich meebrengt. Niet alle zorgen laten zich met meer voorlichting of betere procedures in de zorg wegnemen. Daar waar de medische informatie stopt, begint het ziekenhuisdrama. En daar waar het medisch kunnen op zijn grenzen stuit, wordt de verbeelding van ziekte en gezondheid wezenlijk. Het ziekenhuisdrama komt vooral tot bloei wanneer de diagnose van een ernstige ziekte is gesteld – kanker, AIDS of dementie – en zich de vraag opdringt hoe je met zoiets moet omspringen. De medische soap genereert eindeloos veel antwoorden op die vraag, waarbij alle mogelijke varianten langskomen. Zo vormen de duizenden uren aan medische fictie inderdaad een mythologie, waarin we ons trachten te verhouden tot datgene wat ons in het moderne leven overkomt. In feite geeft het ziekenhuisdrama een inkijkje in de gevoelens en de gevoeligheden van de moderne mens, in onze afwegingen en verwachtingen, onze hoop en vrees op het gebied van lichamelijke integriteit, ons vermogen of onvermogen om met sterfelijkheid en lijden om te gaan. Het ziekenhuisdrama vormt op die manier een noodzakelijk complement van de voortschrijdende medische technologie en onderstreept de collectieve behoefte om in het reine te komen met tekortkomingen van de moderne tijd.

Ook de politiserie schept een voorstellingswereld waarin een waaier aan urgente vragen wordt verbeeld. We herkennen tal van zaken die op dit moment in de maatschappij spelen. Het leven in de grote stad, alledaagse overtredingen, etnische confrontaties, vormen van diefstal, duistere praktijken, criminele organisaties, verkrachting, moord en doodslag – dat alles vormt de grondstof voor eindeloos gevarieerde televisievertellings. Anders dan in de medische tv-serie, waar alles om het overleven of het overlijden van patiënten gaat terwijl de medici met vragen in hun persoonlijke en professionele leven worstelen, wordt in politerieseries vaak het leven van zowel burgers als dienders op het spel gezet. Geen wonder dat de emoties in dit genre soms hoog oplopen. Bijvoorbeeld wanneer politiemensen die hun roeping volgen in een kwaad daglicht worden geplaatst, of wanneer corrupte dienders de ooit afgelegde eed te schande maken. Of wanneer hun inspanning en bevlogenheid door een bureaucratische organisatie worden gefnuikt. Of wanneer een politiemans of politievrouw in de strijd tegen het Kwaad het leven laat. Tegelijkertijd heeft het televisiedrama heel wat meer te bieden dan een platte weergave van de feiten die ook in het nieuws gemeld worden. We weten dat er veel misgaat in de maatschappij en dat de politie in haar strijd tegen misdadigers niet altijd succesvol is. Maar dit maakt slechts een onderdeel van het eigenlijke televisiedrama uit. Het gaat evengoed om de manier waarop wij met deze (veelal negatieve) gegevens omgaan en hoe we ondanks alles het geloof in een goede samenleving kunnen vasthouden. Dat wordt vaak op een heftige manier tot uitdrukking gebracht. Gebruik van geweldsmiddelen, heldhaftig optreden en gevaarlijke achtervolgingen onderstrepen in het politiedrama dat er hoogst serieuze zaken aan de orde zijn. De maatschappelijke verbeelding van politiewerk gaat niet over het halen van targets of het schrijven van bonnen, maar om het samenwerken bij acuut gevaar en het verdedigen van een democratische rechtsorde.

Beide existentiële televisieseries kunnen we alleen op hun waarde schatten als we afstand doen van de gedachte dat het om een al dan niet vertekende weergave van het werkelijke leven gaat. Maar we moeten eveneens afscheid nemen van het idee dat dit soort fictie slechts bestaat omdat het publiek behoefte heeft aan droombeelden, amusement, emotioneel spektakel of irrationele fantasieën. Daarmee vervallen veel bezwaren die de professionals zelf tegen dit soort fictie aanvoeren. Het is juist dat een zuster zich in de operatiekamer niet op dezelfde manier gedraagt als in *Grey's Anatomy*. Het is eveneens waar dat er in werkelijkheid slechts weinig mensen op miraculeuze wijze en ongeschonden uit een coma ontwaken. Het kan best kloppen dat bepaalde acteurs vanuit het gezichtspunt van een therapeut geen overtuigende cliënt neerzetten. En inderdaad kunnen rechercheurs hun zaken in de realiteit niet altijd zo snel oplossen of is het politiewerk veel saaier dan de televisie suggereert. *Maar dat is ook niet waar het bij fictie over gaat.* Wie slechts oog heeft voor het feitelijke aspect van arts en patiënt, van coma en operatiezaal, van diender en

delict, van achtervolging en crimineel, die hanteert een nogal schrale visie op de menselijke werkelijkheid. We moeten het existentiële televisiedrama juist opvatten als een aspect van onze geestelijke realiteit, een wereld die niet volledig samenvalt met ons materiële bestaan. Het gaat om de werkelijkheid van de verbeelding en die hebben we – voor een gedeelte althans – met elkaar gemeen.

2 Het aanbod en het publiek

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat deze opvatting omstreden is. De televisieseries geven – zeker in Nederland – regelmatig aanleiding tot kritiek. Het debat gaat meestal om de vraag of ze recht doen aan de professionele of maatschappelijke realiteit. Zo werd enkele jaren geleden de vraag gesteld of medische soaps al dan niet de realiteit van ziekte en gezondheid weergeven. Naar aanleiding van een televisieserie als *In Treatment* schreef Hans Beerekamp in 2009 dat hij deze serie weliswaar ‘bijzonder verslavend’ vond, maar dat ze toch ‘niet helemaal in overeenstemming was met enige reëel bestaande therapeutische praktijk’ en dat het om ‘gekunstelde dialogen’ ging. Toen er in de zomer van 2010 een Nederlandse variant op deze reeks werd uitgebracht, maakte dat vergelijkbare opinies los.³ Van de NCRV-serie *In therapie* werd opnieuw beweerd dat ze weinig realistisch was. De reagerende therapeuten konden nog wel enige waardering opbrengen voor het fraaie spel, maar verder waren ze het erover eens dat de serie een weinig realistisch beeld schetste van datgene wat er bij een psychotherapie gebeurt.

Intussen ligt het grote publiek daar niet wakker van. We kunnen vaststellen dat men in Nederland op massale schaal naar dit soort drama kijkt. Terwijl *In Therapie* gemiddeld 400.000 kijkers trok, was het publiek van een serie als *Medisch Centrum West* met 3 tot 4,5 miljoen kijkers wel tien keer zo groot. Overigens dateert de populariteit van dit soort drama niet van gisteren. Sinds de jaren zestig van de vorige eeuw werden er talloze ziekenhuisseries geproduceerd die allemaal een breed en trouw publiek hadden. Voorbeelden daarvan zijn *Dr Kildare*, *St. Elsewhere* en *ER*. Opvallend is dat ze ook populair zijn onder medici: ze schrijven er vaak met aandacht en plezier over.⁴ Verder weten we dat een deel van de geneeskundestudenten en aankomende medische professionals met enige regelmaat naar deze series kijken.⁵ Afgezien van het aantal kijkers zijn er verschillende modaliteiten waarin het ziekenhuisdrama wordt aangeboden: men kan het op de televisie volgen, maar evengoed via internet en er zijn bovendien vele dvd-boxen met seizoenafleveringen te koop. Willen we begrijpen waarop deze massale ‘verslaving’ van het Nederlandse publiek berust en wat de kracht van deze fictie uitmaakt, dan moeten we het dossier aan een meer nauwkeurige analyse onderwerpen.

Voor politseries geldt grosso modo hetzelfde. Veel commentatoren zijn van mening dat zaken te snel worden opgelost, dat rechercheurs en forensisch onder-

zoekers ten onrechte nooit twijfelen, dat er te veel waarde aan DNA-sporen wordt gehecht, et cetera. Ook deze critici gaan er kennelijk vanuit dat politiedrama een afspiegeling van de beroepspraktijk moet zijn. Wel worden er bepaalde nuances aangebracht. Men waardeert bijvoorbeeld de *special effects* waarin sommige series uitblinken. Men is te spreken over de gelaagdheid van verhalen (met name bij de Britse series) en het positieve mensbeeld dat ze uitdragen. En hoewel sommigen zich aan een overmatig gebruik van geweld storen, erkent menigeen dat het in bepaalde gevallen een onvermijdelijk gegeven is. Maar opnieuw geldt dat het brede publiek zich niet met dit soort vragen bezighoudt. Politie-series worden op grote schaal geconsumeerd. Het is zelfs zo dat de publieke belangstelling voor deze series die voor de ziekenhuisserie verre overtreft.⁶ Terwijl Nederlandse kijkers afgelopen jaren per week gemiddeld twaalf medische afleveringen konden zien, was politiedrama met een gemiddelde van zestig afleveringen per week vijf keer zo groot. Eén aflevering van het Amerikaanse *CSI* trok door de bank genomen in Nederland 1,2 miljoen kijkers. Britse series zoals *A Touch of Frost* en *Inspector Lynley Mysteries* hadden in het jaar 2007 gemiddeld 1 miljoen, respectievelijk 700.000 toeschouwers.⁷ Het publiek voor Nederlandse series als *Baantjer* en *Flikken Maastricht* komt daar met 2 miljoen, respectievelijk 1,6 miljoen kijkers nog bovenuit.

Er is dus alle reden om ons serieus te verdiepen in het televisiedrama dat men de afgelopen jaren in Nederland kon zien. We moeten ons daarbij om verschillende redenen een aantal beperkingen opleggen. Ten eerste bedenke men hoe arbeidsintensief het analyseren van één enkele aflevering reeds is. We mogen niet met een globale reconstructie van het verhaal volstaan omdat men daarmee het specifieke van de filmische vertelling buiten beschouwing laat. Daarom is een nauwgezette analyse van de televisieserie wenselijk. Een tweede overweging is dat we niet alleen met een verhaal van doen hebben maar ook met andere lagen, zoals de visuele vormgeving, de wijze van monteren, het gebruik van licht en kleur of de toepassing van muziek. Elke scène berust op een complexe wisselwerking van al deze dimensies en moet tot in detail bestudeerd worden. Dat levert een geweldige dichtheid aan informatie op, vergelijkbaar met een muzikale partituur. Ook daarvan moet men elk detail serieus nemen.

Een derde omstandigheid die tot beperking dwingt, is dat één keer kijken niet volstaat. Er komen in elke serie ingewikkelde patronen tot ontwikkeling die men pas na vele malen kijken ontwaart. Dat geldt ook voor het optreden van allerlei details, variërend van een kortstondige trek op het gezicht tot een paar lichtaccenten aan de randen van het beeld. Met andere woorden: zelfs als we het onderzoek tot een klein aantal afleveringen beperken, is een uitputtende analyse vrijwel onmogelijk. Daarom besloten we ons meer in detail te verdiepen in enkele afleveringen van drie politie-series en drie ziekenhuisseries. Zij waren allemaal in het afgelopen decennium op de Nederlandse televisie te zien:

- *ER*
- *De co-assistent*
- *Grey's Anatomy*
- *NYPD Blue*
- *The District*
- *Grijpstra & De Gier*

Uit deze verzameling zijn twee series van Nederlandse makelij (*De co-assistent* en *Grijpstra & De Gier*); de overige werden in Amerika geproduceerd. Deze keuze is bewust, omdat we niet alleen een vergelijking wilden maken tussen het politie- en het medische televisiedrama, maar ook tussen series die uit Nederland en uit de vs afkomstig zijn. Maar laten we eerst iets over het televisieaanbod in meer algemene zin zeggen. Welk soort televisieseries zijn er in Nederland zoal te zien? En hoe is de belangstelling van het publiek over die series verdeeld?

We doen dat op grond van gegevens die de Stichting KijkOnderzoek (SKO) voor de jaren 2002, 2005 en 2009 ter beschikking heeft gesteld. Om te beginnen valt op dat het Nederlandse publiek heel royaal wordt bediend. Er worden in deze twee genres op de Nederlandse tv gemiddeld 146 series per jaar vertoond. Daarbij maken politseries 89 procent van het totale aanbod uit, het aandeel van de medische series bedraagt niet meer dan 11 procent. Gaan we uit van de drie genoemde peiljaren, dan blijkt dat de Nederlandse kijker per week kan kiezen uit zestig verschillende uitzendingen: tien medische series en vijftig politiedrama's. Een volgende vraag is wie dit aanbod verzorgt en waar het wordt geproduceerd. Met betrekking tot de aanbieders maken we een onderscheid tussen commerciële en publieke omroepen.⁸ Maar liefst twee derde van de hier bedoelde televisieseries (67 procent) wordt uitgezonden door commerciële omroepen. Verder kunnen we een onderscheid maken tussen buitenlandse producties en series die in Nederland vervaardigd zijn. Ook op dit punt is de verdeling nogal scheef. Het overgrote deel van de in Nederland bekeken series (88 procent) komt uit het buitenland.⁹ Slechts één op de tien series kwam in ons land tot stand.

Nu zegt het aantal uitgezonden series niet alles, omdat er aanzienlijke verschillen zijn in kijkdichtheid. Een specifieke serie wordt in de regel slechts bekeken door een deel van het publiek. Zelfs de meest populaire series worden per aflevering door niet meer dan 10 tot 20 procent van de potentiële kijkers gezien.¹⁰ Niettemin leiden ook deze aandelen tot interessante inzichten. Laten we een blik slaan op de vijf meest populaire series die men tijdens de peiljaren in ons land kon zien. Dat waren op medisch vlak de volgende series en kijkdichtheden: *IC* met 8,6 procent, *ER* met 6,8 procent, *House* met 6,4 procent, *Spoed* met 6,1 procent en *Grey's Anatomy* met 4,5 procent. Bij de politseries kwamen de kijkdichtheden een stuk hoger uit. Het meest populair waren daar *Baantjer* met 19,7 procent, *Spangen* met 12,6 procent, *Flikken*

TABEL 10.1 Kijkdichtheid (procenten) naar soort uitzending en sociale klasse

	hoog	hoogmidden	laagmidden	laag	totaal
Soort tv-serie					
– Medisch	1,9	2,1	2,4	2,5	2,3
– Politie	2,3	2,4	2,6	3,0	2,6
Soort omroep					
– Publiek	3,4	3,3	3,4	3,5	3,4
– Commercieel	1,6	2,0	2,1	2,6	2,2
Soort productie					
– Nederlands	3,0	3,4	3,8	4,2	3,7
– Buitenlands	2,1	2,3	2,4	2,7	2,4

Bron: Stichting KijkOnderzoek (sko)

Maastricht met 10,9 procent, *Flikken* met 9,6 procent en *A Touch of Frost* met 9,0 procent. De gemiddelde kijkdichtheid voor de vijf meest populaire medische series bedroeg 6,5 procent; voor de vijf meest populaire politieseries was dat 12,4 procent.

Een laatste maar zeker niet onbelangrijke vraag heeft betrekking op de sociale status van het publiek. We verlaten ons hier op de segmentatie van sko, waarbij men onderscheid maakt tussen een hoge sociale klasse, een hogere middenklasse, een lagere middenklasse en een lagere sociale klasse.¹¹ De voornaamste uitkomsten staan in tabel 10.1 en laten enkele conclusies toe. Om te beginnen blijken sociale klassen en soort televisieserie aan elkaar gerelateerd. Zowel voor de medische als voor de politieseries stellen we vast dat hun populariteit stijgt naarmate het publiek minder opleiding genoten heeft. Terwijl politieseries bij de laagste klasse gemiddeld een kijkdichtheid van 3,0 procent behalen, komt dat cijfer bij de hoogste klasse niet verder dan 2,3 procent. Voor medische series zijn de aandelen 2,5 respectievelijk 1,9 procent. Met andere woorden: het zijn vooral de Nederlanders met weinig opleiding en een bescheiden inkomen die relatief vaak naar dit soort televisieseries kijken. Hoewel de Hogeropgeleide Nederlanders er niet helemaal afkerig van zijn, hebben zij toch minder belangstelling. Een vergelijkbare samenhang tekent zich af bij de vraag of het een serie van buitenlandse dan wel van Nederlandse makelij betreft. Gaat men van de hoogste naar de laagste sociale klasse, dan neemt het kijkcijfer voor Nederlandse producten toe van 3,0 naar 4,2 procent, terwijl het cijfer voor buitenlandse producties van 2,1 naar 2,7 procent gaat. Met andere woorden: de lagere klassen onderscheiden zich niet alleen van de hogere doordat ze vaker naar politie- en medische series kijken, maar ook doordat deze series vaker dan bij de hogere klassen

afkomstig uit het buitenland zijn. De voornaamste conclusie uit dit alles is dat medische series en politseries inderdaad deel van de 'populaire cultuur' uitmaken en wel in de dubbele betekenis die deze term heeft: het zijn vormen van cultuur waar een groot aantal Nederlanders belangstelling voor heeft, maar het gaat evengoed om culturele vormen die vooral bij het gewone volk in de smaak vallen.¹² Dat vertelt ons uiteraard nog niets over een mogelijke relatie met het hogere. Om dat duidelijk te maken moeten we eerst iets zeggen over de methode waarmee de bedoelde afleveringen onderzocht werden.

3 Theoretisch kader en methodologie

Wie onderzoek doet naar televisieseries kan niet om de zogeheten 'culturele studies' heen. Dit amalgaam van disciplines wist de afgelopen decennia via een brede waaier aan *peer reviewed* tijdschriften een academische status te verwerven. Het heeft zich in de vorm van mediastudies, televisiestudies of algemene cultuurwetenschappen onder meer ontfermd over populaire vormen van beeldcultuur.¹³ Bij de analyse van tv-series beroept deze benadering zich op een afbeeldingstheorie, die twee assen kent. De eerste, *representatieve as* houdt in dat een reëel bestaande zaak, persoon of maatschappelijke groep wordt vertegenwoordigd door een meer of minder gelijkende voorstelling. Die gelijkenis is wezenlijk: indien ze ontbreekt of in onvoldoende mate aanwezig is, geeft dat aanleiding tot kritiek. Men beschouwt de betreffende televisieserie dan als een 'onjuiste' representatie van bijvoorbeeld vrouwen, homoseksuelen en etnische minderheden. Geeft een serie de alledaagse realiteit niet goed weer, dan vat men haar op als 'fantasie' of 'droom' met een 'sentimentele' of 'romantische' inkleuring. Of men beschouwt haar als een vorm van 'vertekening', 'vervorming' en 'manipulatie', die aan onderdrukking en machtsuitoefening is gerelateerd. De tweede, *communicatieve as* impliceert dat de betekenis van een tv-serie in de uitwisseling tussen producent en consument ontstaat. Men neemt aan dat actoren als de 'kijker' of de 'fan' het hunne aan de betekenis van een televisieboodschap bijdragen.¹⁴ Door het combineren van beide assen gaat de aandacht van de meeste televisiestudies sterk uit naar het communicatieproces tussen sociale groepen en hun politiek-ideologische belangen. In feite vat men series als het doorgeefluik en strijdtoneel van die belangen op. De afbeeldingstheorie is dus in beginsel een sociaalwetenschappelijke benadering die zich in de geesteswetenschappen genesteld heeft. Een opmerkelijk gevolg hiervan is dat men van alles óver televisieseries en hun mogelijke effecten in de samenleving zegt, zonder dat men de series zelf bestudeert. Die volgorde zouden we graag omkeren.¹⁵

Om onderzoek te kunnen doen naar televisieseries als (audio)visuele systemen met specifieke werkingen, introduceren we een verbeeldingstheorie. Ook deze is op twee assen gebaseerd. Ten eerste *de as van de fictie*, waarbij het gaat om de vraag hoe

het samenspel van formele conventies een eigen imaginaire wereld laat ontstaan. Ten tweede *de as van de transformatie*, die vooral gaat over de vraag hoe die imaginaire wereld onze verbeelding mobiliseert. Beide invalshoeken zijn nodig om te begrijpen hoe fictie in meer algemene zin te werk gaat. De verhalen die mensen elkaar vertellen zijn namelijk altijd aan bepaalde regels onderworpen. Zonder regels kan men geen ‘verbeelde wereld’ oproepen. Gemeenschappelijk aan verhaaltypen als de roman, de film, het sprookje, het theaterstuk of de televisieserie is dat ze een eigen ‘verhaalwereld’ scheppen. Het is de wereld die ontstaat doordat zich een geschiedenis ontrolt en door alles wat de personages meemaken. Dergelijke gebeurtenissen spelen zich altijd in een bepaalde ruimte en in een beperkte tijd af. Fictie roept deze tijd en ruimte op door te dramatiseren, door problemen te maken, door details uit te vergroten, door te stileren, te verdichten en te stroomlijnen. De kracht van een verhaal is vaak dat het een morele strekking heeft die in een plot naar voren komt. Fictie gebruikt weliswaar elementen uit de alledaagse realiteit, maar vooral om deze te combineren en te bewerken. Zo produceert de verbeelding een rijkdom aan menselijke ervaringen, ook al verschillen die soms hemelsbreed van datgene wat we in het alledaagse leven meemaken. Voor de bestudering van deze fictieve werelden gaan we te rade bij het onderzoek naar de speelfilm. We brengen daartoe een onderscheid tussen de *narratieve*, de *morele* en de *filmische* dimensie van de verbeelde wereld aan.

Met betrekking tot de *narratieve dimensie* vertonen het ziekenhuis- en het politiedrama een duidelijke verwantschap met de soap, het verhaaltje waarbij vele concurrerende en vervlochten verhaallijnen een complexe plot tot stand brengen. Die verhaallijnen kennen een eigen tempo, genereren nieuwe problemen, leiden telkens tot het opschorten van oplossingen, roepen tal van complicaties op en strekken zich vaak over meerdere afleveringen uit. Hoewel de hoofdlijn meestal aan het einde van een aflevering wordt afgehecht, leidt dat niet vanzelf tot een happy end. Een zaak kan mislopen of met verlies aan mensenlevens eindigen. Elke episode houdt dit seriekarakter in stand door oude thema’s te hernemen en daarop te variëren. Hoe sterker het soap-gehalte is, hoe groter de noodzaak om alle afleveringen van een serie te volgen. Het gebruik van cliffhangers, waarbij de oplossing naar een volgende episode wordt doorgeschoven, maakt dit alleen maar sterker. Bij het existentiële televisiedrama is de afhechting vaak tijdelijk van aard. Het politie- en ziekenhuisdrama behandelt bij voorkeur noodsituaties of vraagstukken waar geen definitieve oplossing voor bestaat. De arts of de politieagent moet telkens opnieuw uitvinden wat een adequate reactie is. Er komt nooit een einde aan hun strijd tegen ziekte en criminaliteit. Zodra het ene probleem is opgelost, dient het volgende zich aan.

Een ander belangrijk onderdeel van de *narratieve dimensie* zijn de *personages* die een fictieve wereld bevolken. Vaak wordt het personage als de spil van het verhaal beschouwd. Doordat het in termen van karakter, opvattingen en beweegredenen gemakkelijk te herkennen is, doet het als een belangrijk ankerpunt van identificatie

dienst. Er gaat altijd veel aandacht uit naar de relaties en emotionele verwickelingen tussen personages – een aspect dat eveneens ontleend is aan de soap. De kijker denkt daarom al snel dat de film om het personage draait maar dat is volgens diverse filmtheoretici onjuist. Volgens hen is het filmisch personage onlosmakelijk gebonden aan de verhaalstructuur en sommigen beschouwen het zelfs als een effect ervan.¹⁶ Elk personage is samengesteld uit teksten (dialog), beelden en klanken (stem, muzikale begeleiding) die in dienst staan van het verhaal. Opvallend aan het existentiële televisiedrama is dat er diverse combinaties optreden. Bepaalde series richten zich met name op de hoofdpersoon of ze cirkelen rond telkens dezelfde protagonist. Maar er zijn evengoed series die het team centraal stellen en de interacties die zich tussen de leden van het team afspelen. Het kan ook zijn dat ze per aflevering een ander perspectief nemen. En er zijn mengvormen, waarin de narratieve dynamiek zowel door het hoofdpersonage als door een groep ondergeschikten wordt bepaald.

In dat licht gaat onze belangstelling vooral naar het *stereotiepe personage* uit. Het is samengesteld uit een beperkt aantal kenmerken, die op vele manieren herhaald en gecombineerd worden. Het verhaal zet stereotypen in om een maximaal contrast tussen de personages te bewerkstelligen. Sterke opposities maken de betrekkingen tussen personages spannender en doen de dynamiek toenemen. Ze verbreden de waaier waarmee het verhaal een aantal emotioneel of moreel heikele kwesties kan behandelen. Het stereotype is een economische manier om binnen een afgebakende tijd het verhaal neer te zetten.¹⁷ Door het stereotiepe personage weten we in een *split second* waar het om gaat. Het biedt een minimum aan noodzakelijke informatie waarmee we het verhaal kunnen volgen, ook als het tempo hoger, de montage wisselend en de intrige meer ingewikkeld worden. Dan voorkomen stereotypen dat het verhaal stagneert. Ze zijn enerzijds in staat tot het absorberen van de 'rijkdom' die met elke aflevering aan een personage wordt toegevoegd, terwijl ze anderzijds toch als 'hetzelfde' personage herkenbaar zijn. Kortom: stereotiepe personages hebben alleen betekenis in de imaginaire wereld die hen creëert. Het is binnen die context dat wij ze moeten beoordelen en wel in functie van datgene wat het verhaal ons te vertellen heeft.

Behalve een narratieve dimensie laten veel televisieseries ook een *morele dimensie* zien. Dat gaat in extra mate voor het existentiële televisiedrama op. Het optreden van de personages in een politie- of ziekenhuisserie speelt zich altijd binnen een ethisch geladen context af. Er wordt een permanente strijd tussen het Kwaad en het Recht of tussen het Leven en de Dood gevoerd. Op zichzelf is het procedé al eeuwenoud. Tal van klassieke sprookjes, mythen en volksverhalen gebruiken een abstract stramen van Goed en Kwaad. Eerst wordt een probleem geschetst, dan verschijnt de held die, na het verwijderen van de nodige obstakels en veelal geholpen door anderen, voor een oplossing van de problemen zorgt.¹⁸ Zulke avonturen onderstrepen de morele orde doordat ze conflicten en dilemma's laten zien. De grote en veelomvat-

tende vragen worden voorstelbaar gemaakt door ze als lotgevallen van individuele personages te behandelen. Een kwalitatief goede ziekenhuis- of politievertekening past dergelijke verteltactieken regelmatig toe, met als gevolg dat abstracte vraagstukken een zichtbare gestalte aannemen. Daarmee biedt het existentiële televisiedrama een groot aantal mogelijke oplossingen voor alledaagse morele vraagstukken. In die zin *vooronderstelt* existentieel televisiedrama, in tegenstelling tot de gewone soap, dat ‘het hogere’ bestaat. Tegelijkertijd zorgen politie- en ziekenhuisseries ervoor dat ‘het hogere’ daadwerkelijk *zichtbaar* wordt gemaakt.

Uiteraard bezitten tv-series – ten derde – ook een *filmische dimensie*. We zijn eraan gewend om fotografische beelden te beschouwen als een ‘venster op de werkelijkheid’. Film en televisieserie versterken die zienswijze doordat ze bestaan uit bewegende beelden. De magische werking van dit procedé maakt dat we onherroepelijk voor de bijl gaan bij het kijken naar film en tv-serie. We hechten spontaan geloof aan datgene wat we zien. Daardoor vergeten we dat beelden altijd aan bepaalde conventies moeten beantwoorden. Dat geldt ook voor het fotografische beeld. Zo wordt elk beeld onvermijdelijk bepaald door zaken als kader (uitsnede), compositie (beeldopbouw), camerahoek (plaats van het oog), belichting (licht- en schaduwpatroon) en kleur (intensiteit, verzadiging). Voor film en tv-serie komen daar nog de camerabeweging en de montage bij. In dit verband is met name de *mise-en-scène* van belang.¹⁹ Zij zorgt ervoor dat het filmbeeld méér is dan een toevallige optelsom van personages of voorwerpen: ze smeedt deze op een zodanige manier aaneen dat er een nieuw geheel ontstaat. Aldus is de *mise-en-scène* zelf beeldvormend van aard. Het stoffelijke van de voorwerpen, de vormen, de lichamen, de decorstukken, van gelaatstrekken en zelfs van hartstochten wordt extra aangezet, door ze uit te lichten, af te zonderen, in te kaderen, te verschuiven of anderszins te verheviggen. In zoverre houdt de klassieke *mise-en-scène*, hoewel ze uit brokstukken van de werkelijkheid is opgebouwd, het tegendeel van realisme in. Om dit te illustreren, nemen we een beperkt aantal genummerde beeldpagina’s op.²⁰ De betreffende nummers worden binnen [vierkante haken] vermeld.

Een ander aspect van de filmische dimensie is de *continuïteitsmontage*. Deze klassieke montagevorm streeft onzichtbare overgangen na. Zij versterkt de indruk van een homogene en consistente wereld. De montage vormt het belangrijkste instrument om het verhaal te sturen, meerdere verhaallijnen te vervlechten, de plot in te richten, de spanning op te bouwen en een climax te organiseren.²¹ Niet alleen grotere plotsegmenten (de scène of sequentie als narratieve eenheid), ook afzonderlijke shots worden tot een afgerond geheel (scène) gemonteerd.²² Voor zover een toeschouwer de afzonderlijke shots al als zodanig waarneemt, worden ze omwille van de verhaallijn meestal genegeerd. Toch werken de effecten van die ‘onzichtbare’ montage op een onbewust niveau vaak sterk door, getuige bepaalde scènes die een gevoel van suspense of angst oproepen. Een goed gebouwd verhaal ‘boeit’ de kijker

dus ook op formele gronden. Het weet de aandacht te vangen en het gevoel te sturen zonder dat de toeschouwer precies begrijpt wat er gebeurt. Dat geldt niet minder voor het kleurgebruik. Kleuren kunnen een grote impact hebben, maar ze bezitten geen vaste of symbolische betekenis. Ze spelen een subrationele, attenderende en affectieve rol en hebben invloed op de sfeerwerking. Hun effecten hangen af van de plaats en de manier waarop ze in het televisiedrama worden ingezet [beeld 2.1, 2.2, 3.5, 8.1 en 8.2].

Het samenspel van deze drie dimensies (narratief, moreel en filmisch) duiden we als de as van de fictionele processen aan. Ze liggen vast vanaf het moment dat de film of tv-serie is geproduceerd en kunnen in het beeldmateriaal op een objectieve wijze onderzocht worden. Er is echter nog een tweede as, die vooral te maken heeft met de effecten van dit samenspel op een publiek. We zouden die effecten willen omschrijven als een vorm van 'vermaak', zij het dat we die term in de vroegmoderne zin verstaan.²³ Film en tv-series hebben – net als oudere vormen van fictie zoals het sprookje, de roman of het schilderij – het vermogen om de menselijke geest te ver-maken in de zin van te herschikken of te veranderen. Daarbij zijn drie effecten in het geding die achtereenvolgens aan het niveau van de *waarschijnlijkheid*, de *geloofwaardigheid* en de *betrokkenheid* raken. Het geheel van deze drie niveaus vatten we als de as van transformatie op. Wat moeten we ons daarbij voorstellen? Zoals gezegd organiseert elke televisieserie een eigen imaginaire wereld waarin zich het verhaal ontrolt. Dat verhaal moet min of meer waarschijnlijk zijn. Nu wordt de mate van *waarschijnlijkheid* in een aflevering vooral bepaald door de formele kenmerken van de betreffende tv-serie. Eenmaal opgenomen in de imaginaire wereld vertrouwt de toeschouwer erop dat hij zich ongestoord door de ontwikkelingen kan laten meevoeren. Het impliceert dat het televisiedrama zich grosso modo beweegt binnen de conventies van een bepaald genre. Bekende voorbeelden zijn 'de western', 'de film noir' of 'het melodrama'. Het genre is vooral een hulpmiddel waarmee de kijker films classificeert, een voorwetenschappelijke activiteit waarin verschillen en overeenkomsten worden benoemd. Dat geldt zeker voor het ziekenhuisdrama en de politiserie: hoe verschillend ze onderling ook zijn, ze putten steeds uit een verzameling personages, locaties en kenmerken die maken dat de kijker het genre 'herkent'.²⁴

Terwijl de waarschijnlijkheid door de interne codes en conventies van een genre wordt bepaald, hangt de *geloofwaardigheid* eerder van externe omstandigheden af. Men bedenke dat alle vormen van fictie, ook als duidelijk is dat ze volstrekt 'verzonnen' zijn, een relatie onderhouden met datgene wat we in het alledaagse leven evident vinden. Wanneer de afstand tussen fictie en alledaagse aannames te groot wordt, is het verhaal niet erg geloofwaardig meer. Er vindt dus een zekere afstemming plaats met de verwachtingen van het publiek en wel in twee richtingen. Van de ene kant moeten films en tv-series rekening houden met datgene wat een bepaalde groep kijkers interessant, aanvaardbaar of spannend vindt, om de eenvoudige reden

dat ze anders niet verkocht worden. Van de andere kant geven massaal bekeken films of tv-series onvermijdelijk zicht op de verwachtingen van het publiek. Met andere woorden: wat in een televisieserie ‘geloofwaardig’ is, werpt gewild of ongewild licht op datgene wat we in het alledaagse leven normaal vinden. Daarbij is niet zozeer de maatschappelijke realiteit als wel de maatschappelijke verbeelding in het geding. Dat brengt in methodologisch opzicht de nodige consequenties met zich mee.²⁵ Volgens ons kan men fictie het beste opvatten als de (meer of minder gestileerde) explicitering van de beelden en verwachtingen die we op een alledaags niveau met elkaar gemeen hebben. Fictie biedt zo een unieke blik op datgene wat mensen zich in het gewone leven voorstellen.

Een laatste kwestie raakt de *betrokkenheid*, ofwel de manier waarop existentiële televisieseries ons voorstellingsvermogen beïnvloeden.²⁶ Het menselijk brein heeft onderdelen die ons in staat stellen om visuele en auditieve indrukken waar te nemen, op te slaan, te activeren of te herinneren, zelfs wanneer die indrukken niet langer dan een seconde aanhouden. Daar speelt de televisieserie min of meer bewust op in. Ze maakt gebruik van bepaalde kleurschakeringen, beeldrijmen, toonzettingen, kadreringen en veranderingen van ritme die allemaal effect hebben, meestal zonder dat we beseffen wat er gebeurt. Vaak heeft het brein al een conclusie getrokken en loopt het verstand daar achter aan. Niet zelden leggen wij al kijkend een intuïtief verband dat pas na een paar seconden tot ons bewustzijn doordringt. Kijken is een complex proces, waarbij de scannende beweging van het oog voortdurend onderbroken wordt. Het oog focust telkens op andere onderdelen van het beeld, terwijl het brein op basis van die fragmenten een volledig beeld oproept, zelfs wanneer het oog nog niet alles heeft gezien. Het brein anticipeert, vult aan op grond van wat het al weet en richt de blik op datgene wat het oog moet zien. Het verwerken van de meeste informatie gaat buiten onszelf om, ook al hebben we de indruk dat we ‘zelf’ naar het beeld kijken.

Bij een analyse op basis van de verbeeldingstheorie gaat het telkens om de vraag hoe de twee assen elkaar beïnvloeden. Het effect van een specifieke serie (of onderdelen ervan) wordt uiteindelijk bepaald door de manier waarop fictionele patronen en transformatieprocessen op elkaar inwerken. Nu zijn die effecten in de loop van de film of serie niet altijd even sterk. Als kijker merken we dat er soms bijzonder overtuigende of ontroerende momenten zijn, terwijl andere momenten ons veel minder raken. Iets soortgelijks gaat voor de personages op: van bepaalde personages gaat een sterke werking uit, terwijl andere nauwelijks uit de verf komen. Binnen het kader van het onderzoek naar de Lage Landen en het hogere is met name van belang waar, wanneer of op welke wijze deze indringende momenten en figuren optreden. We duiden ze als *empathische momenten*, respectievelijk *professionele personages* aan. Het zijn de vormen waarin het hogere zich in het drama aan ons kenbaar maakt. Daarbij verwijst het *empathisch moment* naar een situatie in het televisiedrama waar

iets van een hogere orde op het spel staat, iets wat boven het belang van de individuen uitstijgt en een samenbindende werking heeft. Zo'n moment bezorgt ons als kijker koude rillingen of het maakt juist warme gevoelens los.²⁷ Het is een situatie waarin het hogere zich manifesteert en een voelbare uitwerking op onszelf heeft. Net als de empathische momenten komen ook de *professionele personages* uit een bijzondere combinatie van de twee assen voort. Ze vormen, zoals alle personages, ankerpunten in een verhaalstructuur maar tegelijkertijd dienen ze in het existentiële televisiedrama nog een ander doel. De arts en de diender laten ons zien dat hun beroep ook een roeping met zich meebrengt. Als voorbeeldige figuren demonstreren ze wat het hogere zou kunnen zijn. Het zijn personages die het hogere letterlijk belichamen, dat wil zeggen een zichtbare, tastbare, kwetsbare en dus menselijke vorm geven.

4 Visuele kwaliteiten van het ziekenhuisdrama

Laten we onze analyse beginnen met een voorbeeld uit de pilot-aflevering van *ER* uit 1994 [beeld 4.1 t/m 4.5]. De scène neemt vijf minuten in beslag. Dit lijkt misschien kort maar het is, gegeven het feit dat arts en patiënt in deze serie gemiddeld anderhalve minuut contact hebben, toch aan de lange kant. Met andere woorden: hier wordt de tijd genomen en daar is ook alle reden voor. Het gaat namelijk om een slechtnieuwsgesprek. In de vijf minuten die deze scène duurt, wisselen de arts en haar patiënt heel wat blikken uit. Meerdere symptomen en medische feiten passeren de revue, terwijl diverse interpretaties en mogelijke consequenties aan bod komen. Het noodlot treft een man van veertig jaar, gehuwd en vader van drie kinderen, iemand die het geld voor twee hypotheeken moet opbrengen en die vol plannen voor de toekomst is. Maar hij is al jarenlang kettingroker en er zit een vlekje op zijn long. De patiënt vreest het ergste en dwingt de arts om een diagnose te stellen. Dat is ook de kern van hun dialoog: de patiënt weegt zijn eigen voorstellingen en probeert de arts over te halen tot het doen van uitspraken. Hij gebruikt het gesprek om bepaalde ziektebeelden voor de geest te halen, te testen en waar mogelijk uit te sluiten. De arts (Susan Lewis) reageert professioneel: ze weigert zich uit te spreken over een diagnose zolang daar nog geen hard bewijs voor is. Toch heeft ze op grond van haar ervaring wel een vermoeden van wat de foto vertelt. Halverwege de scène dringt het tot de patiënt door dat hij wellicht de dood in de ogen moet zien. Er vallen secondenlange stiltes, er is wanhoop en verdriet. Tegelijkertijd dienen zich ook andere emoties aan: het verlangen om in de nog resterende tijd te doen wat hij en zijn vrouw altijd al hadden willen doen, namelijk op vakantie gaan naar Nassau. En er is galgenhumor: de man beseft dat het moeizame proces van stoppen met roken hem wordt bespaard. Verder valt in deze scène op dat we de existentiële betekenis van het gesprek op het lichaam van de patiënt terugvinden: ze blijkt uit zijn gezicht,

waarvan de gelaatstreken nauwelijks zichtbaar wisselen maar het lichtspel des te meer. We zien zijn schouders die licht afhangen, zijn hoofd dat neigt [beeld 4.2 en 4.4]. De impact van de gebeurtenis wordt extra aangezet door een gestileerd mededogen dat zich kortstondig vertoont op het gezicht van de arts. De fictie overweldigt ons, ze laat ons beseffen wat het moet zijn om zo'n bericht te ontvangen. Wie weet worden we door deze scène op een onbewust niveau geprepareerd op emoties en gedragingen voor het geval wij zelf...

Nu ligt de uitdaging van een wetenschappelijk onderzoek niet alleen in het analyseren van de manier waarop de medische fictie is opgebouwd, maar ook van de gevoelens die ze oproept of kan oproepen. Daartoe moeten we onder meer een relatie aanbrengen tussen datgene wat er op het manifeste niveau van de handeling gebeurt en allerlei aspecten die op het eerste oog van secundair belang lijken. Toch mag de functie van die aspecten niet worden onderschat. In de zojuist aangehaalde scène hebben het spel van licht en schaduw, het geluid van de regen en de muziek een cruciale betekenis. Zij versterken de impact van het gesproken woord. Het vraagt echter de nodige oefening om zich niet helemaal door de dialoog te laten meeslepen en te (blijven) letten op datgene wat er in het beeld gebeurt: te letten op bepaalde rimpelingen in het licht, oog te hebben voor de manier waarop schaduwen over het beeld schuiven, op te merken dat sommige dingen kortstondig in het volle licht worden geplaatst, te zien hoe de regendruppels een verder statisch beeld enige beweging meegeven. En dan ook nog oor te hebben voor geluiden die variëren van gestage regenval tot een welgeplaatste donderslag of te noteren wanneer de klanken van de piano opkomen en wegsterven. Wie zich laat vangen door handeling en dialoog zal niet snel opmerken dat deze scène uit meer dan veertig shots bestaat en al helemaal niet dat die shots zodanig gemonteerd zijn dat hun wisseling vrijwel onzichtbaar wordt. Toch werken al die elementen op elkaar in: er is licht en schaduw dat over de gezichten trekt, er is regen die langs het venster naar beneden stroomt, er zijn zachte tinten die contrasteren met de harde röntgenfoto en de duistere ruimte van het ziekenhuis. Er zijn pianoklanken die de scène uitluiden, nadat de climax is bereikt. Juist door het combineren van al die elementen maakt dit fragment duidelijk wat de kern van existentiële fictie is: ze roept een belevingswereld op die uitgaat boven deze specifieke arts en haar patiënt, in dit geval dankzij de verbeelding van een naderende dood in combinatie met een gevoel van mededogen waarop gezinspeeld wordt. Zo zien we dat ongeveer halverwege de 88 minuten durende pilot van *ER* het eerste empathische moment optreedt.²⁸ Overigens zouden er nog vijftien seizoenen met vele empathische momenten op die eerste pilot volgen.

Voor alle duidelijkheid wijzen we erop dat er in een ziekenhuisserie als *ER* – maar dat geldt evenzogoed voor *Grey's Anatomy* en *De co-assistent* – heel verschillende onderwerpen aan bod komen. Men gaat evengoed op reguliere ziekten in als op de haast kermisachtige attracties uit het medisch rariteitenkabinet. De betekenis van

deze brede variatie is onder andere dat zij een test vormt voor de grenzen en dilemma's van het morele universum. Of het nu gaat om een jonge diabetespatiënt die geen medicatie krijgt omdat zijn vader niet verzekerd is, om een zeventienjarige CF-patiënt die niet zelf mag besluiten te stoppen met zijn beademing, om een moeder die ondanks het advies van de arts een harttransplantatie voor haar dertigjarige mongoloïde dochter weigert, om het afstaan van een baby door een vijftienjarige of om problemen die met euthanasie dan wel transseksualiteit verband houden – al die gevallen werpen vragen op over de voorwaarden, de grenzen en de zin van medisch handelen. Het ziekenhuisdrama doet dat in het algemeen zonder de gebruikelijke terughoudendheid en met de inzet van bevlogen professionals. Men wisselt uiteraard tal van inzichten en argumenten uit maar door het dramatische karakter van de handeling is er ook ruimte voor het gevoel. Er staat in deze series veel meer op het spel dan medische kennis en technisch handelen. Het gaat om existentiële zaken als Leven en Dood en verder om zaken als Liefde en Wraak of Macht en Roem. In veel gevallen wordt de spanning in het verloop van een aflevering steeds verder opgevoerd, zodat er tegen het eind een speciaal moment ontstaat waar verschillende gevoelens en verhaallijnen bij elkaar komen en de kijker even boven het verhaal in strikte zin wordt uitgetild. De werking van deze strategie blijkt ook uit narratologische analyses van de betrokken afleveringen. In de nu volgende passages concentreren we ons op enkele visuele codes die zich in het ziekenhuisdrama laten aanwijzen. Vervolgens gaan we specifiek op het verschijnsel van de empathische momenten in om af te sluiten met de rol die het professionele personage speelt.

Een eerste visuele code betreft de mise-en-scène. Het ziekenhuisdrama is met één oogopslag te herkennen: door de plaats waar de gebeurtenissen zich afspelen en de manier waarop de ruimten zijn aangekleed. Sommige series beginnen met beelden van een exterieur (*Medisch Centrum West*, *St. Elsewhere*), andere laten af en toe een glimp zien van het interieur, zoals een trappenhuis, een gang, een lift, een kantine en dergelijke (*Grey's Anatomy*, *De co-assistent*, *ER*, *House*). Tot de standaardbeelden behoort de ziekenzaal, maar ook een locatie die de meeste mensen waarschijnlijk niet uit eigen ervaring kennen: de operatiekamer. Daarnaast tonen veel medische soaps privéruimten, zowel van artsen als van patiënten. Deze ruimtelijke ordening is een belangrijk hulpmiddel waarmee het verhaal verankerd wordt en de gebeurtenissen hun plaats krijgen. Bij de manier waarop deze topologie in beeld verschijnt en bij de kwaliteit van de mise-en-scène treden nogal wat verschillen op. Vergelijken we de Nederlandse en de Amerikaanse ziekenhuisseries dan springen een paar aspecten in het oog.

Om te beginnen brengt een Nederlandse ziekenhuisserie als *De co-assistent* (maar dat geldt ook voor bijvoorbeeld *Medisch Centrum West*) de ruimten van het ziekenhuis zo goed mogelijk in beeld. Tal van attributen maken duidelijk dat we kijken naar een 'ziekenzaal', een 'operatiekamer' of een 'zusterpost'. In *De co-assistent*

bestaat het decor uit een overzichtelijke locatie waarin de verhalen worden opgevoerd. Men streeft naar een hoge mate van echtheid, waarbij de meeste beelden zoveel mogelijk op de alledaagse realiteit lijken. Het gevolg is evenwel dat er een hele reeks voorwerpen in het beeldkader terecht komt. Dat mondt nogal eens uit in een ware kakofonie van objecten, kleuren en vormen [beeld 1.7]. In vergelijking daarmee zijn de Amerikaanse ziekenhuisseries soberder. Bovendien is alles beter op elkaar afgestemd: de zaken in het frame zijn geselecteerd en ondergeschikt gemaakt aan het geheel. Men kent duidelijk een primaat toe aan het beeld. Zo leidt de mise-en-scène in *Grey's Anatomy* en *ER* in beginsel tot een harmonieus ensemble: de beelden zijn opgebouwd uit kleuren en vlakken die onderling rijmen of anderszins zijn afgestemd. Men volgt, nog los van de vraag of het nu om gebruiksvoorwerpen, textiel of gekleurde wanden gaat, een op het beeld gerichte strategie [beeld 3.5 t/m 3.8].

Dit verschil tussen Nederlands en Amerikaans ziekenhuisdrama wordt versterkt doordat het licht en de belichting op een andere manier gehanteerd worden. Series als *Medisch Centrum West* en *De co-assistent* kennen een overdaad aan licht. Op die manier komt de hele setting helder en nietsverhullend in beeld. Daarentegen maakt het licht- en schaduwspel in Amerikaanse ziekenhuisseries integraal onderdeel van de compositie uit. Er wordt opvallend vaak gebruik gemaakt van luxaflex. Dat is een goed hulpmiddel om op subtiele wijze een blikkenspiel, een intense emotie of het complexe van een situatie te benadrukken. Door middel van de donkere en lichte strepen kan men een mise-en-scène verfijnd moduleren [beeld 2.3]. Weliswaar worden deze licht- en donkergradaties gemotiveerd door alledaagse zaken als een vitrage voor het venster of een open deur die het ganglicht binnenlaat, maar dat doet niets af aan het visuele effect. Daarmee is dit genuanceerde licht een onovertroffen hulpmiddel om de houding, het gelaat of de handeling van een personage te accentueren of om te bevorderen dat bepaalde gevoelens opkomen. Doorgaans houdt de mise-en-scène in Amerikaanse ziekenhuisseries meer in dan de verwijzing naar een bepaalde ruimte, ze draagt eveneens aan de visuele vormgeving bij. Zo zien we dat de mise-en-scène deel uitmaakt van een cinematografisch procedé waarbij men bepaalde verhaallijnen kan benadrukken, maar ook van nuanceringen en zelfs van tegenwicht of twijfel kan voorzien. Waar het beeld in de Nederlandse tv-series vaak een even rommelige als onopgesmukte overdaad toont ('nuchter realisme'), mikken Amerikaanse tv-series vaker op een even zuinige als uitgewogen visualiteit ('betoverende beeldvorming') [vergelijk de beelden 1.1 en 1.2 of de beelden 1.3 en 1.4].

Verder is er een verschil in kleurgebruik. In het Nederlandse ziekenhuisdrama hebben kleuren zelden een organiserende rol bij de opbouw van het beeld [beeld 1.8]. In het algemeen maken Amerikaanse ziekenhuisseries vaker gebruik van kleurcombinaties, contrasten en verzadigde kleuren om de aandacht op iets te vestigen. Kleuraccenten doen dienst als vingerwijzigingen ('Let op want hier gebeurt iets van belang'). Door het staccato van de montage en het beroep dat de meervoudige

verhaallijn op de verbeelding doet, vallen die wisselende kleuraccenten zelden op. Maar ze zijn er wel degelijk [beeld 2.1 en 2.2]. Wie nauwkeurig toekijkt ziet regelmatig kleuren aan- en uitflitsen, de geladenheid van een gebeurtenis benadrukkend of aandacht vragend voor de emotionele inzet van een dialoog. Dat betekent trouwens niet dat bepaalde kleuren een specifieke betekenis hebben. Ze dragen ertoe bij dat hartstochten zichtbaar worden, dat de kijker zich innerlijke motieven kan voorstellen. In die zin is het kleurenspectrum inderdaad een extensie van de geest: het fungeert als graadmeter waarmee we de emotionele temperatuur van een scène inschatten, een aanwijzing van datgene wat zich in of tussen bepaalde personages gaat afspelen. Het brein van de kijker laat zich door een spoor van flitsen meevoeren en raakt zo gespist op een dramatische, tragische of romantische wending in het verhaal. Amerikaanse tv-series maken bij uitstek gebruik van dit soort visuele prikkelingen. Overigens wordt niet alleen het professionele maar ook het persoonlijke register in deze series vaak door dit soort kleuraccenten begeleid. Bij liefde of verdriet, bij afscheid of verbintenis en bij vele andere momenten waar hartstochten aan de orde zijn, lichten keer op keer kleurenaccenten op. Er wordt weinig mee gezegd, maar des te meer is er te zien.

Ten slotte noemen we enkele verschillen die de gezichtsuitdrukking en de wijze van acteren betreffen. Ze zijn niet voor de morele of narratologische aspecten van het ziekenhuisdrama relevant maar wel voor de manier waarop de professionele personages in beeld komen. Met name als zich een empathisch moment aandient en de gevoelens hoog oplopen. In het Nederlandse ziekenhuisdrama staat bij het acteren de expressiviteit voorop. Gelaatsuitdrukkingen worden sterk aangezet en tonen veel afwisseling [beeld 2.7 en 2.8]. Er is geen misverstand mogelijk over de vraag wat ze uitdrukken: de bewegelijkheid van het gezicht is volledig congruent met het gevoelsleven van het personage. Belangrijke wendingen in het gesprek en de emoties of spanningen die dan optreden, zijn duidelijk af te lezen aan de snelle en soms weinig gecontroleerde wisselingen van de gezichtsuitdrukking. Dat wordt versterkt door het feit dat er veel oudgedienden uit de toneelwereld in Nederlandse ziekenhuisseries optreden. Acteren op het toneel vraagt om een uitvergroting van de expressie, want mensen achter in de zaal moeten ook wat zien. Vandaar een neiging tot grote gebaren en extreme gelaatsuitdrukkingen. Maar wat op het toneel misschien noodzakelijk is, wordt op het scherm al gauw schreeuwerig. Er dreigt een overmaat aan gebaren, er is een overvloed aan gevoelens, er is weinig wat men aan de verbeelding overlaat.

In de Amerikaanse ziekenhuisseries daarentegen fungeert het gelaat als een landschap waar de emoties meer beheerst worden getoond, zelfs bij heftige aangelegenheden. Het gezicht is eerder een vaste ondergrond waarop een beperkt scala aan elementaire gevoelens verschijnt. Boosheid, verdriet, walging, blijheid, angst, minachting, liefde en lust – al die gevoelens worden universeel herkend doordat

ze corresponderen met specifieke accentverschillen in de menselijke gezichtsspieren.²⁹ Het Amerikaanse ziekenhuisdrama speelt daarop in. Het hanteert een minimale iconografie, gebaseerd op een beperkt aantal elementaire uitdrukkingen van het gevoelsleven.³⁰ Daar ligt een verwantschap met het klassieke denken over de hartstochten zoals dat bijvoorbeeld bij de kunst van het schilderen in de Hollandse Gouden Eeuw werd toegepast.³¹ Vergeleken met de Nederlandse tv-series valt op dat het gezicht van veel Amerikaanse acteurs bij hevige gemoedsroerselen juist subtiel, afgestemd en kalm blijft. Het wisselt op detailpunten: de mondhoek licht omlaag, de wenkbrauw iets omhoog of een ‘uitgestreken gezicht’ waarin alleen de ogen heen en weer schieten [beeld 2.5 en 2.6]. Dat betekent echter niet dat er weinig aan de hand zou zijn. Integendeel! Op momenten van leven en dood dient zich de waarheid aan, het besef dat iemand gaat sterven roept angst en wanhoop op, een ernstige ziekte leidt tot treurnis en verdriet: allemaal waarheden die nauwelijks te bevatten zijn. De vraag is echter hoe de professionals in een ziekenhuis, bij uitstek de plaats waar dit soort bittere waarheden zich in het moderne leven aandienen, daarmee omspringen. Hoe komen die gevoeligheden in beeld? Wat leert een vergelijking van Nederlandse en Amerikaanse ziekenhuisseries op dit punt? Wat is er te zeggen over de visuele kwaliteiten die voor een moment van empathie kunnen zorgen?³²

5 Ziekenhuisdrama en het hogere

Vergelijken we twee voorbeelden waarbij een geliefde sterft terwijl er omstanders, familieleden, collega’s en professionals aanwezig zijn. Op de eerste dag dat Elin Dekkers als co-assistent aan de slag gaat, komt ze per ongeluk terecht op de zaal waar meneer Vis ligt. Hij is oud en ziek en aan het eind van deze aflevering zal hij omringd door zijn kinderen en kleinkinderen sterven. Hoewel een dergelijke scène meestal aangrijpend is, wordt het heengaan van meneer Vis in dit fragment gedomineerd door Elins toelichting op allerlei verschijnselen die met een overlijden verband houden – vermoedelijk bedoeld om de aanwezigen gerust te stellen. Elin legt de familieleden nuchter uit dat hun vader en opa niet lijdt en geleidelijk zal wegzakken. Toch bevat deze aflevering van *De co-assistent* ook twee scènes met een andere toonzetting. Vlak nadat Elin en meneer Vis elkaar voor het eerst hebben ontmoet en ze samen wat praten, gaat zij op zoek naar een gedicht waarvan meneer Vis de precieze tekst niet meer kent. Dat blijkt ‘Het regent en het is november’ te zijn van J.C. Bloem uit 1937. Elin handelt uit mededogen met de oude meneer Vis, ze is hem graag ter wille. Voor dat gebaar kan Job, het vriendje van Elin, geen waardering opbrengen. Uitgerekend op de avond die ze eindelijk voor hem kon vrijmaken, zit ze dat gedicht van Bloem te googlen. De tweede scène volgt na het overlijden van meneer Vis. Na het vertrek van de familie besluit Elin dat ze het gedicht alsnog wil voorlezen. Ze staat met de tekst in haar hand voor het bed van de dode man en kijkt hem een aan-

tal keren aan. Dat gebaar getuigt van mededogen en een zekere edelmoedigheid jegens een patiënt die ze eigenlijk nooit goed heeft gekend. Aan het slot van deze scène verschijnt Thomas (Elins mentor) achter haar in beeld. Hij luistert aandachtig en wacht rustig af tot zij het gedicht heeft uitgelezen. Pas daarna schuift hij het laken over meneer Vis. We hebben hier ontegenzeggelijk van doen met een empathisch moment, maar het opmerkelijke is dat tekst en woorden hierbij een cruciale rol spelen. In visueel opzicht is de scène weinig geprononceerd.

Het tweede voorbeeld is afkomstig uit *Grey's Anatomy*, waar op een zeker ogenblik Giselle en Omar worden binnengebracht. Dit echtpaar heeft een auto-ongeluk gehad en beiden zijn er ernstig aan toe. Giselle, die de auto bestuurde, is zwaar gewond en moet geopereerd worden. Al snel blijkt echter dat ze beiden lijden aan een besmettelijke aandoening, met als gevolg dat Omar in quarantaine moet. Miranda Bailey is arts en gaat bij Omar langs om te zien hoe hij het maakt, maar ze mag niet naar binnen. Omar is in de war, hij verliest zijn besef van tijd en wil alleen maar weten hoe zijn vrouw eraan toe is. Miranda probeert hem gerust te stellen, belooft na te vragen hoe het met Giselle gaat. Omar smeekt haar nog even bij hem te blijven en daar stemt ze mee in. Even verder in het verhaal gaat Miranda opnieuw naar Omar toe. Giselle is inmiddels bezweken aan haar verwondingen. Miranda vertelt Omar dat zijn vrouw gestorven is en probeert hem te troosten. Daarop gaat Omar hyperventileren en raakt hij in shock. Miranda staat volledig machteloos: ze mag niet naar binnen om een arm om hem heen te slaan. Een glaswand verhindert dat zij fysiek contact maken. Daarom roept zij Omar naar zich toe, ze zoekt oogcontact en vraagt hem om zijn hand op het venster te leggen. Dat doet ze zelf ook. Het beeld laat zien hoe de twee gezichten en handen elkaar spiegelen. Miranda spreekt over het hiernamaals, over een mooie en betere wereld aan gene zijde van de dood. Vervolgens zwenkt de camera van de gang naar de ruimte waar Omar zich bevindt. Op die manier wordt de glazen barrière voor een moment geslecht en breken de gevoelens door, ook bij de toeschouwer, die via de camerabeweging dicht bij de vertwijfelde Omar komt te staan. Puur zakelijk gezien treffen we hier een bizarre situatie aan. De gebeurtenissen zijn complex en er gebeurt eigenlijk te veel in korte tijd. Toch maakt deze scène onmiskenbaar de nodig ontroering los. Daartoe draagt niet alleen de narratieve spanning bij, maar ook de inhoud van de dialoog, het ritme van de pauzes die worden ingelast en de geleidelijke toenadering van patiënt en arts, die in een empathisch moment culmineert. Het geheel wordt ondersteund door intense kleurflarden van elementair rood, geel en blauw. Bovendien roept Miranda een hemelse voorstelling op die, in combinatie met het wegvallen van de visuele scheidslijnen, voor een bijzondere sensatie zorgt. Er ontvouwt zich, hoe kortstondig ook, een geestelijke ruimte waarin Omar zijn verdriet met Miranda kan delen. In dit gedeelde kader kunnen ze beiden in het reine komen met het leed waar de meeste mensen vroeg of laat mee te maken krijgen. In die paar seconden kan de toeschouwer mee-

voelen met wat Omar overkomt, hoe Miranda hem belangeloos steunt en hoe haar mededogen nieuwe krachten losmaakt die boven de feitelijke gebeurtenis uitstijgen.

Om ons inzicht in de werking van het empathische moment verder te verdiepen behandelen we twee gevallen van euthanasie. Het eerste heeft betrekking op een latere episode van *De co-assistent*. Andrea, de partner van Thomas (mentor van Elin) lijdt aan ms en moet naar het ziekenhuis. Andrea takelt in de volgende vier afleveringen steeds verder af. Het wordt een uitzichtloze lijdensweg en Andrea besluit samen met Thomas om over te gaan tot euthanasie. Elin brengt Andrea in diverse afleveringen een bezoekje en praat met haar. Als het euthanasiebesluit eenmaal gevallen is, koopt Elin in de ziekenhuisbazaar een paar plastic ringen waarmee ze Thomas en Andrea in de echt verbindt – dat was er namelijk nooit van gekomen. De aanloop naar het overlijden van Andrea is nogal lang, dus we zijn erop voorbereid. Het lijden weerspiegelt zich op haar kalme gezicht, maar haar besluit staat vast [beeld 3.1 t/m 3.4]. Dat maakt het mogelijk om de scène aan te zien, ook al heeft Thomas het er erg moeilijk mee en tekenen zich op Elins gezicht allerlei emoties af. Op het moment zelf, wanneer men afscheid heeft genomen en de toediening van het dodelijke medicijn begint, staan de artsen en haar geliefde om Andrea heen. We bereiken de climax van een noodlottige ontwikkeling die gedurende meerdere afleveringen is opgebouwd. Het is volkomen duidelijk wat er staat te gebeuren: zowel het verdriet als de onderlinge verbondenheid komen glashelder in beeld. Toch laat het beeld zelf weinig meer zien dan een procedure die de artsen klinisch moeten afwickelen.³³ Als de overgang van het leven naar de dood tenslotte daar is, hebben alle gezichten zich afgewend en sommige zijn zelfs buiten beeld. Kleur, belichting, shotkadrering vertonen geen enkele verandering [beeld 3.2 t/m 3.4].

Laten we dit vergelijken met de manier waarop een dergelijke scène wordt behandeld in *Grey's Anatomy*. Degene die gaat overlijden is meneer O'Mailley, vader van George, een van de co-assistenten in de serie. De vader is een joviale en gezette man. Eerder in de serie heeft hij George een keer opgehaald om samen met diens broers een dag te gaan jagen. Als personage is hij dus al bekend. In het derde seizoen dienen zich plotseling problemen met zijn gezondheid aan en komt meneer O'Mailley in het ziekenhuis van George terecht. Hij wordt vier afleveringen lang onderzocht en geopereerd. Uiteindelijk blijkt hij kanker te hebben met overal uitzaaiingen. Na de operatie vallen allerlei lichaamsfuncties uit en komt zijn levenseinde in zicht. Er volgt een gesprek waarin de artsen de situatie aan George, zijn moeder en zijn twee broers voorleggen en waarin de familie moet besluiten om al dan niet 'de stekker eruit te trekken'. Opmerkelijk is dat het gelaat van George en zijn moeder tijdens dit emotionele samenzijn vrijwel onbewogen blijft, afgezien van een enkel accent. Maar terzijde van de personages worden allerlei bewegingen in beeld gebracht: er treden kleurwisselingen op (donker en licht, geel en rood), we nemen rasters van afwisselend kruisende lijnen waar, er verschijnen zowel smalle als brede horizontale

strepen. De emotionele lading is niet zozeer gerelateerd aan de personages zelf maar aan de perifere onderdelen van het beeld.

Vorbereid door al die indrukken kan het gemoed van de toeschouwer zich openen en wordt het geroerd. Pas na deze gevoelsmatige afstemming neemt de familie het besluit om vader te laten sterven. Het besluit komt niet onverwacht en de kijker kan ermee instemmen. Een volgende scène laat zien hoe de familie samen met Miranda Bailey rond het bed van de doodzieke echtgenoot en vader staat [beeld 3,5 t/m 3,8]. De scène is conventioneel ingekaderd: het begin en einde ervan zijn duidelijk gelokaliseerd in hetzelfde vertrek. Kleur en belichting zijn doorgecomponeerd. Een palet van zachte pasteltinten overheerst, maar in de vorm van felle blauwe lichten is ook een contrast aangebracht. Een vingerwijzing voor het onuitsprekbare: de moeder omhelst haar man een laatste maal en de visuele band tussen beide echtgenoten blijft in de vorm van het helle blauw voor een moment intact. Er wordt woordeloos afscheid genomen. Er is een voorzichtig handgebaar van George, terwijl zijn hoofd door wisselende kleuren als grijsgroen, pastel, rood en zwart omgeven wordt. De scène eindigt in matte kleuren.

De vergelijking van beide scènes levert zowel verschillen als overeenkomsten op. Wat ze gemeen hebben is het tonen van betrokkenheid: alle personages willen het lijden van de ander opheffen, ze voelen verdriet bij het sterven van een dierbare. In narratief opzicht zijn de verschillen tussen het Nederlandse en Amerikaanse drama dus niet groot. Maar dat betekent niet dat er in beide gevallen automatisch een gevoel van empathie ontstaat. Om dat soort gevoelens op te roepen moet zich een bepaald register openen. Dat is in het geval van tv-series een hoogst zintuiglijke aangelegenheid. Het zijn in de eerste plaats visuele en muzikale ingrepen die een atmosfeer tot stand brengen waarin op een min of meer uitgebalanceerde manier zaken als euthanasie voorstelbaar worden gemaakt.

Nu geven deze voorbeelden van onbaatzuchtig handelen een inkijkje in de meest dramatische voorvallen. Het gaat om artsen of coassistenten en ook wel om familieleden die uit innerlijke bewogenheid iets doen voor anderen. Door hun lijden te verlichten of troost te bieden aan een stervende, verlaten ze het gebied van de medische techniek. Dat zijn bij uitstek de momenten waarop zich iets van een hogere orde aandient. Voor het tonen van empathie is echter niet altijd iets dramatisch vereist. Het gebeurt evengoed bij alledaagse gebeurtenissen of zonder dat professionele overwegingen een rol spelen, zoals ook in de onderhavige televisieseries blijkt. Daarbij valt op dat het drama nagenoeg dezelfde werkwijze volgt. Het illustreert dat het hogere zich niet, of niet in de eerste plaats via een narratieve inhoud manifesteert, maar eerder in de wijze waarop onze verbeelding wordt aangesproken. Nog twee voorbeelden om te illustreren wat hier wordt bedoeld.

In aflevering 1.8 van *De co-assistent* werkt Elin op de kinderafdeling. Ze ontmoet daar Jonas, een schuchter jongetje dat wat verloren in zijn bedje ligt. Zijn moeder

bekommert zich nauwelijks om hem omdat ze te veel bezig is met shoppen, tennis en met zichzelf. Jonas sluit zich af en brengt zijn tijd vooral door met gamen op zijn spelcomputer. Nadat Elin een paar keer met hem gesproken heeft, groeit er een prille vriendschap. In een volgende scène geeft Jonas iets aan de coassistent terug. Hij heeft een rode glimmende ballon gekocht in de vorm van een hart en die geeft hij aan Elin. Zijn wat zuur kijkende moeder neemt het tafereeltje vanuit de verte waar. Het zijn natuurlijk maar heel bescheiden gestes die we hier zien, ook wat hun omvang in de tijd betreft. Maar het gaat wel om een vorm van wederkerigheid. Het jongetje komt uit zijn lethargie en krijgt de warmte die zijn liefdeloze moeder niet geeft. Hoe bescheiden het gebaar ook is, de voor het tafereel gebruikte kleuren en kadrering spreken boekdelen. Zo is de scène helemaal in goudgeel licht gedompeld, waarbij de omhelzing van Elin en Jonas door een aura wordt omkranst. Dat schept binnen enkele seconden een andere gevoelswereld. Er wordt met kleuren als rood en goud een andere sfeer opgeroepen, een moment waarvan de warmte extra voelbaar wordt omdat ze met de kille houding van Jonas' moeder contrasteert [beeld 8,5 t/m 8,8].

Ofschoon dit soort empathische momenten evengoed in Amerikaanse als Nederlandse tv-series voorkomen, is de vormgeving ervan in het eerste geval vaak sterker. Dat komt vooral door de manier waarop met de visuele vormen, de muzikale omlijsting en een juiste timing gewerkt wordt. Daardoor kan het ziekenhuisdrama extra gevoelswaarde krijgen. Op bepaalde momenten dient zich iets hogers aan, iets wat uitgaat boven de sfeer van het professionele handelen. Dat zijn momenten waarop het lijden op een of andere wijze gecompenseerd wordt, waarop sommige personages troost bieden of waarop – oog in oog met een ernstige kwaal of de dood – het geloof ontstaat dat het leven toch de moeite waard is om te worden geleefd en met anderen te worden gedeeld.

Overigens betekent dit niet dat het ziekenhuisdrama alleen op deze bijzondere momenten overtuigt. Het toont ook de gewone bezigheden van een professional, met inbegrip van de onderlinge spanningen die dat soms geeft. Wat dat inhoudt is onder meer te zien aan *Grey's Anatomy*. In deze serie is de sociale constellatie tamelijk complex, zeker vergeleken met *De co-assistent*, omdat alles om een groep van vijf coassistenten en hun supervisors draait. Tussen de personages komen in woord, beeld en gebaar de nodige contrasten voor. Van die differentiatie maakt deze tv-serie gebruik om het zoeken naar een balans tussen professioneel en gevoelsmatig handelen op uiteenlopende wijzen te belichten. Zodra zich indringende problemen aandienen, zijn bepaalde personages in staat om alle emotie uit te bannen. Dat geldt bijvoorbeeld voor Alex, de chirurg in opleiding die een weinig sociale houding aanneemt en in de omgang met zijn collega's nogal eens wil afhaken. Op een zeker moment wordt de arts Addison zijn mentor. Alex ziet dat niet zitten want hij wordt liever plastisch chirurg. Addison confronteert hem echter met een andere professionele habitus als

ze te maken krijgen met een pasgeboren baby die een levensbedreigende afwijking heeft. Plastische chirurgie is de gemakkelijkste weg, aldus Addison. Mensen kiezen er zelf voor om onder het mes te gaan. Dus dat kun je vakkundig en zonder compassie afwikkelen. Maar geconfronteerd worden met een pasgeborene die dreigt te sterven en die alleen door een operatie te redden is waar hij helemaal niet om heeft gevraagd, is van een heel andere orde. Uiteindelijk ziet Alex zich gedwongen om zijn houding te herzien. Hij moet als professional leren een evenwicht te vinden tussen medisch handelen en zijn gevoelsleven. Van Addison leert hij dat je door discipline en inspanning soms een beslissende factor in iemands leven kunt zijn.

Het vergelijken van *Grey's Anatomy* en *De co-assistent* is ook in dit opzicht een leerzame oefening. Het gaat in beide gevallen om jongvolwassenen die een opleiding tot arts volgen. In *De co-assistent* doet Thomas als docent en mentor enorm zijn best om zijn studenten uit te leggen hoe je bij een bepaalde medische handeling te werk gaat. In de loop van meerdere scènes blijkt echter dat de assistenten er hun hoofd niet bij hebben. Er vinden allerlei onduidelijke grappen plaats en de sfeer is weinig serieus. Pas wanneer het hem te gortig wordt grijpt Thomas in en roept hij hen tot de orde. De studenten kijken wat beteuterd en houden zich verder gedeisd [beeld 6.1 en 6.2]. Wat we in deze scène zeker niet aantreffen is professionele ernst of beroepsethiek. De docent zelf oogt weinig bevlogen en de co-assistenten zijn meer in de ban van hun hormonen dan van de les. De rest van de staf in *De co-assistent* oogt evenmin professioneel. De hoofdarts houdt zich op zijn kantoor bezig met het spelen van golf en elders in de serie dwingt hij op een arrogante wijze zijn gezag af. De kinderarts is voortdurend bezig met het bereiden of opeten van voedsel, terwijl een psychiater aan Elin en haar collega de opdracht geeft om zonder het professionele uniform in de ziekenzaal te verschijnen. Met andere woorden: het Nederlandse ziekenhuis ziet er als een weinig vertrouwenwekkende omgeving uit. Het is een wereld waarin artsen soms cynisch met patiënten omspringen. Op zulke momenten komt bij Elin de twijfel aan haar 'roeping' op. Dat wordt nog eens versterkt doordat haar collega's minder neigen tot altruïstisch handelen en doordat haar naaste omgeving (familie en vrienden) geen begrip voor haar hoge idealen toont. Ze beklagen zich erover dat de idealistische Elin te weinig tijd aan haar vriendenkring besteedt en niet gewoon van het leven geniet. Al haar investeringen en inspanningen om dokter te worden, haar lange dagen in het ziekenhuis en de stapels boeken die ze doorwerkt, gaan namelijk ten koste van zaken als gezellig kletsen, avondjes stappen of glaasjes wijn drinken. Haar vriendje Job maakt het dan ook uit. Haar huisgenootje Sanne legt zich het liefst toe op het fotograferen van de mooie jongens met wie ze uitgaat. Zo staat Elin met haar streven naar het hogere in deze serie tamelijk alleen.

In de Amerikaanse tv-serie gaat het er anders aan toe. Om te beginnen zijn de leermeesters in *Grey's Anatomy* buitengewoon streng. De eerste kennismaking blijkt een regelrechte disciplinerende te zijn: Miranda Bailey somt alle punten op waaraan

een coassistent zich te houden heeft. Die houding van strenge leermeester keert in vele afleveringen terug. Ook andere artsen spreken de coassistenten regelmatig aan op hun gedrag. Kletsen, jammeren of tegenspreken – het wordt allemaal in de kiem gesmoord [beeld 6.3 en 6.4]. De achterliggende redenen worden in de serie met even zoveel woorden genoemd: artsen moeten weten wat er in hun vak op het spel staat. Ze moeten hun talenten koesteren maar vooral veelvuldig oefenen, want zonder inspanning worden ze geen goed chirurg. De context onderstreept deze visie. In het ziekenhuis te Seattle leeft het besef dat er dagelijks mensen ziek worden en sterven. De artsen weten dat zij hun zieke medemensen vaak kunnen helpen maar ze weten evengoed dat zaken soms verkeerd lopen. Dat inzicht moet bij de artsen in opleiding worden ingeprent. Wie zijn idealen als professional wil waarmaken, zal zich enorm moeten inspannen. Vandaar dat 100 procent toewijding in *Grey's Anatomy* hoog aangeschreven staat. 'Als coassistent moet je van alles opgeven. Slaap, vriendschap en een normaal leven. Dat offer je op voor dat ene moment. Het moment waarop je jezelf chirurg mag noemen. Op sommige dagen besef je waar je het allemaal voor doet.' Om dat te bereiken moet iedereen met zijn of haar talent woekeren. Tegelijkertijd moet je je als coassistent afvragen wat de hoogste waarde in je leven is, wat je er voor over hebt om dat te bereiken, wat het betekent als je dat hoge doel niet haalt, op welke punten je moet inschikken of welke tegenkrachten je moet overwinnen om te zorgen dat die roeping slaagt. Al die vragen komen in het televisiedrama aan bod maar ze krijgen, afhankelijk van de personages die ermee geconfronteerd worden, steeds andere antwoorden. In die zin wordt het doen en laten van de personages in hoge mate door het verhaal bepaald. Juist omdat er een verhaal is over idealen in de medische beroepsuitoefening, treden de personages als een belichaming van die idealen op.

Het is dus geen wonder dat we in *Grey's Anatomy* terugvinden wat ook al eens voor *ER* is aangetoond.³⁴ Namelijk dat medische professionaliteit in Amerikaanse tv-series in hoge mate met discipline en een volledige toewijding aan het leven van de patiënt vereenzelvigd wordt [beeld 7.1 t/m 7.4]. Daarmee verwijst het ziekenhuisdrama naar een wereld waarin mensen zich verantwoordelijk voelen voor wat een ander overkomt. Dat is blijkbaar iets wat grote groepen tot de verbeelding spreekt. Het contrasteert ook met de veelal zakelijke aanpak die de reëel bestaande zorgsector domineert. In elk geval komen pragmatisme en cynisme in de verbeelding van het medisch handelen maar zelden voor – en als het voorkomt dan alleen als een onacceptabele situatie die men uit de wereld moet helpen.

6 Visuele kwaliteiten van de politieserie

Om een eerste indruk te geven van de onderwerpen die bij dit genre aan de orde zijn, beginnen we opnieuw met een voorbeeld. De betreffende scène is afkomstig uit

het eerste seizoen van de Amerikaanse serie *The District*, die we in Nederland een aantal jaren via de publieke zender konden volgen. Centrale figuur is Jack Mannion, een moderne politiechef in Washington DC die zijn rug recht houdt en een heldere visie op zijn roeping heeft. Hij verwoordt die met een zekere regelmaat in bevlogen toespraken of in een ferme stellingname, waarbij het hem vooral om professionele idealen gaat. Als hoogste politiechef en leermeester vervult hij een voorbeeldfunctie. Hij houdt zijn mensen scherpe grenzen voor, investeert veel in hun professionele ontwikkeling en roept hen regelmatig op zich gewetensvol te kwijten van hun voorname taak. Met andere woorden: hij spreekt tot de verbeelding van zijn eigen corps en van de burgers in Washington. De onderhavige scène laat goed zien hoe dat in zijn werk gaat. We zijn getuige van een toespraak die Mannion houdt in de kerk van een Afro-Amerikaanse gemeente. De aanleiding is zijn voornemen om krachtig op te treden in een zwarte buurt van Washington, waar een kleine groep Afro-Amerikaanse jongeren door overmatig gebruik van alcohol, drugs en bedreigingen het buurtleven ontregelt.

De moeilijkheid is uiteraard dat de zwarte bevolking van die buurt bepaald niet zit te wachten op zo'n politieoptreden. Mannion daarentegen besluit om – zo blank als hij is – naar de zwarte gemeente toe te gaan en uit te leggen wat de inzet is. Hij houdt een toespraak in de plaatselijke kerk, waar aanvankelijk een sceptische, om niet te zeggen vijandige stemming heerst [beeld 5.1 t/m 5.5]. De redenen daarvan zijn duidelijk. De bewoners hebben wel vaker dat soort machtsvertoon meegemaakt. Ze hebben weinig op met een politiechef die komt vertellen dat hij de misstanden wel eens zal aanpakken. Maar ergens halverwege de redevoering van Mannion slaat de stemming om. Er ontstaat een besef van onderlinge verbondenheid, men opent zich voor de woorden van de politieman en het eindigt er ten slotte mee dat men vertrouwen in zijn aanpak krijgt. Iedereen ziet dat het deze chef niet om zijn eigen belangen gaat maar om het gemeenschappelijke belang van alle burgers in Washington. De aanwezigen voelen zich meegenomen in een gedeeld engagement voor de publieke zaak en kunnen – voor het eerst in lange tijd – over de horizon van hun deprimerende situatie heen kijken. Dat Mannion aan het eind van zijn toespraak een fragment uit de Bijbel voorleest, vormt de bekroning van die verheven sfeer maar is er niet de oorzaak van. Die sfeer, waarbij het hogere voor de kerkgangers een tastbare vorm aanneemt, komt op een heel andere manier tot stand. Laten we daarom de vraag stellen hoe dat in deze aflevering gebeurt.

Het betreffende fragment neemt zo'n vijf minuten in beslag. De scène verloopt ogenschijnlijk op een natuurlijke manier, maar bestaat in werkelijkheid uit 49 shots waarmee ze de aandacht van het publiek op subtiele wijze stuurt. Ze is dan ook op een hoogst effectieve wijze georganiseerd, waardoor de toeschouwer de stemmingsomslag in de kerk zelf kan meemaken. Bij dat proces hangt alles van de *framing* en de montage af. De verbeelding wordt op gang gebracht door allerlei zaken die in

eerste instantie niet nodig zijn om het verhaal te volgen maar die het wel op beslissende momenten inkleuren, met als gevolg dat de impact ervan versterkt wordt. Het verhaal zelf is verrassend eenvoudig. Chief Mannion spreekt de zwarte gemeenschap toe omdat die zich door de overheid in de steek gelaten voelt. Dat laatste wordt door Mannion erkend. Hij omschrijft de aanwezigen als gewone burgers: mensen die hun belasting betalen en terecht verwachten dat de overheid hen tegen criminaliteit beschermt. Daarom wil Mannion zich voor hen inzetten. De strekking van deze toespraak is volkomen duidelijk, evenals de gestiek waarmee de spreker zijn woorden onderstreept en de gezichtsuitdrukking die laat zien dat het hem ernst is. Het hoofdpersonage wordt in beeld gebracht als een bevlogen professional, een man wiens visioen boven de alledaagse problematiek uitgaat en die werkelijk gelooft in de samenbindende krachten die hij wil oproepen. Toch is het niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats de retorische opbouw van de toespraak en de gestiek die het tafereel zijn kracht verlenen. Dat wordt vooral door het visuele register bewerkstelligd.

De scène bestaat (afgezien van *establishing shots* die de scène aan begin en eind afbakenen) uit slechts een viertal basisshots waarop gevarieerd wordt in afstand, hoek, camerabeweging en kleurstelling. Eenmaal gemonteerd vormen ze een afwisselend patroon. De setting is duidelijk, we weten steeds waar we in de ruimte zijn en dat biedt houvast. De *mise-en-scène* is van dien aard dat alle in het kader aanwezige elementen de speech ondersteunen of voorbereiden. Zo is er een in het rood geklede vrouw die op een zeker ogenblik prominent in beeld verschijnt. In werkelijkheid hebben we haar al enkele seconden eerder kunnen zien, want ze zit in het publiek als Mannion arriveert. We zijn – ongetwijfeld door het rode accent – erop voorbereid dat er iets staat te gebeuren, zij het dat we nog niet weten wat dat zal zijn. Wanneer Mannion het publiek een persoonlijke vraag voorlegt (en zijn gevoel laat spreken), krijgt hij in het kader een meer prominente plaats. Tot op dat moment zien we dat hij ritmisch van links naar rechts beweegt. Aan het slot van de scène is eenzelfde symmetrie merkbaar, maar nu zijn het de achtergrondkleuren die links en rechts van Mannion veranderen. Ze wisselen van rood/geel via rood naar geel/rood. Deze verandering is uiteraard in het verhaal gemotiveerd: Mannion beweegt zich immers door de ruimte. Tegelijkertijd heeft deze kleurenwisseling een attenderende betekenis. Ze vraagt aandacht voor het feit dat er iets verschuift, in dit geval op gevoelsmatig vlak. In het laatste deel van de scène zal ook de muziek aan die attendering bijdragen. Alles is erop gericht de politiechef tot een overtuigend personage te maken – zelfs voor degenen die Mannion een weinig sympathieke figuur vinden.³⁵ Als compassievolle gezagsdrager kan hij de zwarte gemeenschap (én de toeschouwer) ver boven de feitelijke situatie uittillen. Zodra de drie registers samenkomen en elkaar versterken, is het empathisch moment een feit. Opnieuw zien we dat de emotionele ontlading zich aan het slot van de aflevering voordoet, op het moment dat de verhaallijnen hun voltooiing naderen, waarna de muziek opklinkt.

Wanneer we nu overstappen van deze ene casus naar een meer algemeen niveau, dan moeten we eerst vaststellen dat elke politieserie een eigen imaginaire wereld vormt, gebaseerd op een aantal narratieve en visuele richtlijnen. Er is natuurlijk ook een bepaalde inhoud in het geding. Net als het ziekenhuisdrama laten deze tv-series op gestileerde wijze een reeks existentiële vragen en ethische dilemma's zien. Vaak herkennen we bepaalde zaken die op dat moment in de actualiteit spelen. Ze maken een eindeloze variatie in de stof mogelijk. Nederlandse politieseries als *Van Speijk* of *Grijpstra & De Gier* enten zich op de *faits divers* van het grootstedelijk bestaan. Burenruzies, etnische conflicten, dementerende ouderen, huiselijk geweld, bemoeizuchtige media, kindermisbruik, vechtpartijen met dodelijke afloop, drugsgebruik, verkrachting, kidnapping of diefstal – het komt allemaal wel een keer in deze of gene aflevering langs. Het zorgt ervoor dat de televisievertelling een zekere geloofwaardigheid krijgt, omdat ze aansluit bij denkbepelden en verwachtingen die op dat moment bij het publiek leven. Daarbij treden uiteraard verschillen op tussen de Amerikaanse en de Nederlandse politieseries. Per slot van rekening lopen ook de publieksverwachtingen in deze landen uiteen. Maar dat is niet de kern van de zaak. Interessanter is het vraagstuk van de waarschijnlijkheid; daarmee doelen we op de genreconventies die oude en nieuwe series met elkaar gemeen hebben. Die doen hun werk niet alleen in *The District*, *NYPD Blue* of *Law & Order* maar evengoed in het oudere *Hill Street Blues* en een meer recente serie als *The Wire*. Het betreft een aantal grondregels die voor de herkenbaarheid van een politieserie doorslaggevend zijn. We stippen een paar van die conventies aan.

De politieserie heeft altijd betrekking op het overtreden van de wet. Dat is immers de reden waarom de politie in actie komt. Het gaat erom dat de openbare orde hersteld, de rechtsstaat beschermd en de veiligheid gegarandeerd worden. Aan dat perspectief ontleen overbekende elementen, zoals de inzet van geweld, het fysieke optreden van de personages en de vele achtervolgingen, hun zin. Voor ontploffingen, instortende gebouwen en crashende auto's geldt in beginsel hetzelfde. Het is niet ongebruikelijk dat zulke acties op morele gronden bekritiseerd worden. De critici menen dat er 'te veel' scènes met geweld voorkomen of dat het harde optreden 'onnodig' is. Maar welke maatstaf legt men daarbij aan? In elk geval kan vanuit de verbeeldingstheorie gezegd worden dat al deze 'excessen' een aanwijzing vormen voor de enorme inspanning die dienders moeten doen om (vaak met gevaar voor eigen leven) de Wet te handhaven. Het verdedigen van de rechtsstaat is in beginsel een eindeloze taak, die grote offers vraagt. Dat maakt een belangrijk verschil uit met de ziekenhuisserie. Terwijl artsen en verpleegkundigen zich met hun onbaatzuchtig handelen richten op het welzijn van anderen, moeten politiemannen en -vrouwen zich vooral met de duistere kant van het leven verstaan. Vandaar dat er vaak een wereld opgeroepen wordt waarvan de conventies zijn ontleend aan de *film noir*: veel scènes bij nacht en ontij, glimmend asfalt, duistere praktijken, voortvluchtige crimi-

nelen, standvastige en nietsontziende rechercheurs. Het betekent dat men de mate van waarschijnlijkheid in de eerste plaats aan de specifieke setting, personages en verhaallijnen van de betreffende politiserie moet afmeten. Het huidige spectrum aan politerieseries biedt een fraai zicht op vele situaties waarin de individuele burger geen greep op de gebeurtenissen meer heeft en dus de hulp van dienders als beschermers van de rechtsstaat moet inroepen. Dat is natuurlijk een geheel andere problematiek dan die van het ziekenhuisdrama.

Behalve dat inhoudelijke verschil, springen er ook formele verschillen in het oog. Vergeleken met medische tv-series ligt het tempo vaak een stuk hoger. Door de snellere afwisseling van beelden in combinatie met meerdere vertelniveaus en de soms heftige muziek vraagt het volgen van hedendaags politiedrama meer inspanning dan enkele decennia terug. Zo behandelen veel Amerikaanse politerieseries per episode meerdere zaken tegelijkertijd. Terwijl de duur van een aflevering vaak niet meer dan vijftig tot zestig minuten is, lopen er allerlei verhaallijnen door elkaar. Aan dit narratieve weefsel worden bovendien privé zaken toegevoegd en daarnaast komt het reilen en zeilen van de politieorganisatie zelf meer dan eens aan bod. Er is in de loop van de tijd meer aandacht voor de eigen professionaliteit van de dienders ontstaan. Ten slotte komen er vaker dan vroeger illegale praktijken voor, terwijl het optreden van de politie harder wordt. Overigens zien we ook de etnische diversiteit onder politiechefs toenemen terwijl de *tough guy* gezelschap krijgt van vrouwelijke dienders.³⁶

Hoewel de verschillen tussen het Amerikaanse en Nederlandse politiedrama direct herkenbaar zijn, lijken ze minder groot dan bij het ziekenhuisdrama. Om te beginnen wordt er in Nederlandse politerieseries als *Grijpstra & De Gier* doorgaans beter geacteerd. Dat wil zeggen: minder expressief en meer ingehouden dan in de Nederlandse ziekenhuisserie gebeurt. Verder wordt er meer geïnvesteerd in een nauwgezette opbouw van het beeld. De *mise-en-scène* speelt een meer prominente rol, zowel bij het ontwikkelen van de verhaallijnen als bij het oproepen van een zekere gevoelswaarde. De personages fungeren uiteraard als dragers van het verhaal en van de morele vragen die een episode aan de orde stelt. Maar ze komen ook op een interessante manier in beeld en dat beeld vertoont bovendien zelf de nodige interne samenhang. Dat heeft effect. Het oog raakt niet afgeleid door een overdaad aan zintuiglijke prikkels, het krijgt een focus aangereikt. Dat scheidt enige verwantschap met een Amerikaanse serie als *NYPD Blue*. De gestiek van personages is in beide gevallen accuraat en toegesneden op de handeling. De figuurplaatsing is vaker gestileerd terwijl oogbewegingen soms de enige waarneembare actie in een scène vormen. Dergelijke ingrepen maken dat de aandacht van de kijker naar de kern van de zaak uitgaat. Er is een duidelijk onderscheid tussen hoofd- en bijzaken [beeld 1.5 en 1.6].

Wat kan er over het gebruik van kleur gezegd worden? Hoewel de aanwezigheid van bepaalde kleuren vaak door een setting wordt gemotiveerd, spelen ze evengoed een eigen rol. Ze dragen bij aan de gevoelswaarde van het tafereel. Ze suggereren dat de personages contrastrijke gevoelens koesteren of laten met één oogopslag iets van hun verschil in stemming zien. De attenderende waarde van kleuren is goed te illustreren aan een politierserie als *NYPD Blue*. Er duiken allerlei lichtpunten op – rood, wit, geel, groen of blauw – maar dat gebeurt niet op een willekeurige wijze. Ze accentueren spanningen, onderstrepen gevoeligheden en benadrukken hartstochten. Zo ontstaat een specifieke atmosfeer die onbewust van invloed is op de manier waarop de kijker een bepaalde scène inschat en waardeert. Om te ontdekken hoe dat gaat, moet men een scène vele malen opnieuw bekijken en vaststellen hoe de verschillende ingrediënten ervan (vormen, kleuren, gebaren, woorden, lichtval, kader, geluid, et cetera) op elkaar inwerken. Een dergelijke analyse is nauwelijks mogelijk wanneer je die scène voor het eerst bekijkt. Dan wordt de toeschouwer simpelweg overvallen door de vele indrukken die op hem of haar afkomen en die automatisch bepaalde associaties oproepen. Daarbij komt het vooral op de *mise-en-scène* aan. Zij doet haar werk op meerdere niveaus. Zo zorgt een goed doordachte *mise-en-scène* voor meer reliëf, waardoor het beeld niet alleen aan de eisen van waarschijnlijkheid en geloofwaardigheid voldoet maar ook een bepaalde stemming of betrokkenheid oproept [beeld 7.7 en 7.8].

Wat dit betreft is het Nederlandse politiedrama kwalitatief van een redelijk niveau. We hebben al gewezen op het feit dat het ziekenhuisdrama op het punt van beeldcompositie en kleur minder ver ontwikkeld is. In de vaderlandse politierserie worden *mise-en-scène* en kleuraccenten tamelijk bewust gebruikt. Ook in deze series roept men door middel van luxaflex extra lichteffecten op. Dat is niet alleen het geval bij *Grijpstra & De Gier* maar ook bij *Spangen*, bij *Baantjer* en bij *Van Speijk* [beeld 1.6, 6.7 en 7.5]. Het blijkt een relatief eenvoudig hulpmiddel om het beeld van een extra licht- en schaduwraaster te voorzien. Overigens werden dit soort patronen al veelvuldig toegepast bij de huiselijke tafereelen uit onze Gouden Eeuw.³⁷ Later werd het werken met dergelijke patronen een vast onderdeel van de klassieke Hollywoodcinema. Door te spelen met licht en schaduw kan een ruimte van aanzien veranderen, worden personages ook figuurlijk in een ander licht geplaatst en worden hun onderlinge relaties extra aangezet of juist onderbelicht. Al die lessen lijken in de Nederlandse politierseries door te werken. Bijgevolg krijgen we regelmatig beelden en beeldreeksen te zien waar de kleuren binnen het kader ‘toevallig’ op elkaar zijn afgestemd. Kleding, kantoorattributen, wanden, gordijnen of bureaulampen blijken qua kleurpalet een samenhangend beeld te vormen. In de alledaagse realiteit is dat nogal uitzonderlijk maar in de imaginaire wereld van het politiedrama is het bij uitstek een manier om aandacht en emoties te stroomlijnen of te bekrachtigen.

7 Politieseries en het hogere

Hoewel Amerikaanse politieseries vaker dan de Nederlandse empathische momenten laten zien, komen ze in het vaderlandse politiedrama ook regelmatig voor. Neem de aflevering van *Grijpstra & De Gier* die over een brute moord op de directrice van een bejaardensoos in Amsterdam handelt. In de hoofdlijn van het verhaal doen zich een aantal ruzies voor, waarbij de baas van het nabijgelegen café en een oud-militair (tevens bestuurder van de soos) een conflict krijgen. In de marge ervan ontwikkelt zich een tweede verhaallijn, die eigenlijk meer indruk maakt. De aflevering begint op het moment dat een hondje achterna gezeten wordt door twee jochies die rotjes naar het beest gooien. Grijpstra pakt een van de twee jongetjes vlak bij het politiebureau in zijn nekvel. Hij wordt boos en beschuldigt hem van dierenmishandeling. Collega Hetty heeft het voorval wel gezien maar ze houdt haar mond als Grijpstra met het hondje het bureau binnenstapt. Vervolgens doet de vader van het jochie aangifte. Hij beschuldigt Grijpstra van mishandeling, want er is sprake van een gescheurde jas en zijn zontje is zich doodgeschrokken. Even later blijkt dat Grijpstra last van zijn geweten heeft. Hij heeft zich in de flat van De Gier verschanst en drinkt bier. Als De Gier thuis komt en zijn collega ziet, maakt hij duidelijk zelf geen moeite te hebben met de manier waarop Grijpstra het jongetje heeft aangepakt.

Maar Grijpstra blijft tobben. Het was misschien terecht om dat hondje te beschermen en het jongetje mores te leren, maar hij heeft het gevoel dat er te veel woede in zijn actie zat en dat hij zichzelf niet onder controle had. Aan het slot van de aflevering, wanneer de hoofdlijn van het verhaal rond is en men vrijwel zeker weet wie de moord pleegde, komt ook de zijlijn tot een afronding. Het beschermen van onschuldigen – en daartoe behoren hondjes evenzeer als kleine kinderen – is voor Grijpstra een hoogst serieuze zaak. Op een zeker moment staat hij te posten in afwachting van de stille tocht waarmee de buurtbewoners hun ontzetting over de moord op de directrice van de soos uitdrukken. Een klein meisje, Eva, komt haar knuffelhond neerleggen bij de bloemenzee die inmiddels op de moordplek is ontstaan. Grijpstra knoopt een praatje met haar aan en zegt dat het niet echt nodig is om haar knuffel erbij te leggen. Hij wil het meisje behoeden voor een teleurstelling. Hij is bang dat ze 's avonds in bed haar knuffelhond zal missen en spijt krijgt van haar gebaar. Met deze ingreep maakt Grijpstra zijn onbesuisde actie aan het begin van de aflevering goed. De precare balans van het politievak – soms hardhandig optreden om de kwetsbaren te beschermen – is weer hersteld. Terwijl Grijpstra bij de eerste scène zijn neiging tot onbaatzuchtig handelen ten koste liet gaan van de kwajongen, kan hij dat in de tweede scène herstellen door het meisje te behoeden voor verdriet over haar knuffelhond. Overigens valt op dat de empathie bij het politiedrama vooral optreedt wanneer er mishandelde dieren, jonge kinderen en anderszins kwetsbare groepen aan de orde zijn.

Vergeleken met dit nogal onschuldige voorbeeld dienen zich in de Amerikaanse series vaak zwaardere gevallen aan. Neem de aflevering van *NYPD Blue* waarin John Kelly met het doodschieten van een achtjarig kind geconfronteerd wordt. Hij moet getuigen maar de rechter beslist dat het moordwapen niet als bewijsmateriaal wordt geaccepteerd. De wanhopige vader van het slachtoffer roept Kelly te hulp, maar die kan weinig aan de uitspraak van de rechter veranderen. Tegen het eind van de aflevering komt Kelly de vader opnieuw tegen maar nu onder geheel andere omstandigheden. De vader van het vermoorde jongetje heeft namelijk de rechter gegijzeld en hij is radeloos. De rechter zit bang in een hoekje van zijn kantoor, dat door ME onder schot gehouden wordt. We staan dus voor een emotionele en explosieve situatie, de climax van de spanning die zich in de loop van het verhaal heeft gebouwd. Kelly probeert de vader ervan te overtuigen dat hij de rechter moet laten gaan. Het volhouden van de gijzeling zal zijn dood betekenen. Het zou beter zijn als hij in leven bleef, al was het maar om het graf van zijn zoontje te verzorgen en te maken dat het kind in zijn herinnering kan voortleven. Op dat moment komt de scène voor een paar seconden tot stilstand. Er ontstaat een ruimte waarin we het van verdriet vertrokken masker van de vader zien, de intense kleuren die de gestalte van John Kelly omkaderen, ruimte ook voor de woorden die Kelly uit volle overtuiging spreekt [beeld 8.1 en 8.2]. Daarop volgt een climax die even indringend als aangrijpend is, waarna de vader door de ME wordt afgevoerd. De scène eindigt nogal wrang en onderstreept dat de verhalen van het politiedrama niet altijd gemakkelijk te verteren zijn. Zodra de vader is weggevoerd, gaat de rechter staan om zich te omhullen met de onaantastbaarheid die de Wet hem schenkt. We zien dat het lot van de vader hem niet raakt. Een door de wol geleverde Kelly dient hem bitter van replek, wetend dat hij spreekt tegen dovemansoren.

Een ander voorbeeld is minstens zo schrijnend. De zevende aflevering van het eerste seizoen van *NYPD Blue* verhaalt over een Poolse echtpaar, dat nog niet zo lang in New York woont. Ze geven de vermissing van hun zoontje Rudy op. Na een rondgang in de wijk, waarbij Andy Sipowicz voorbijgangers aanklampt en hun de foto van het jongetje laat zien, komt er op het bureau een melding binnen. Er is een vermoord jongetje gevonden. Hij ligt in de bosjes bij het flatgebouw waar het Poolse echtpaar woont. De agenten Kelly en Sipowicz moeten voor identificatie naar de ouders toe. De moeder blijft in haar appartement, de vader gaat met de agenten mee. De vader heeft in eerste instantie nog hoop. Er zijn vast meer jongetjes die verdwijnen in zo'n grote stad. Vlak voordat de identificatie plaats zal vinden, zien we de vader, ingekaderd door Kelly en Sipowicz die hem nog even tijd gunnen, in radeloze eenzaamheid naar houvast zoeken [beeld 8.3 en 8.4]. Achter de jaloezieën ligt zijn toekomst – misschien. Er volgt een aangrijpende scène, waarin de vader uiteindelijk besluit om het noodlot onder ogen te zien. Hij legt de hand op het glas en herkent zijn kind, maar het kind zelf blijft buiten beeld. In plaats daarvan zien we de vader, die zijn hand

uitstrekt naar een zoontje dat voor eeuwig onbereikbaar is. Kelly en Sipowicz geven de vader alle tijd die nodig is. Ze beseffen het onuitsprekelijke van zijn verdriet. Ze houden afstand, maar ze kunnen zich voorstellen wat de vader moet doormaken en zijn bereid dat verdriet te delen als de vader daaraan behoefte heeft. Het is een scène waarin vrijwel niets gebeurt. Maar evengoed een scène die over alles gaat en waarin de emoties vrij baan krijgen.

Hoe wordt een dergelijk aangrijpend moment narratief afgewikkeld en dragelijk gemaakt? Om te beginnen duurt het niet lang voordat er een dader wordt aangehouden. Hij heeft het kind niet alleen vermoord, maar ook misbruikt. Als Sipowicz en de dader in de verhoorkamer tegenover elkaar komen te staan, gebeurt dat op een zeer gestileerde manier. Men moet alle ten hemel schreiende emoties in toom houden. Geleidelijk wordt duidelijk wat er is voorgevallen. Dat krijgt vorm in een soort visuele stoelendans, waarbij we uit subtiele tekenen in het gezicht van Andy Sipowicz een aantal hoog oplopende emoties als ingehouden woede, peilloze walging en onvervalste wraakzucht afleiden. Tegelijkertijd zien we op een zelfde minimale manier diens genoegdoening als de verdachte zijn daad bekent: hij zal gestraft worden. Deze beelden zorgen ervoor dat de morele orde, die met de dood van het kind op zo'n stuitende manier geschonden was, in elk geval symbolisch wordt hersteld. Maar dat is blijkbaar niet genoeg, want tegen het einde krijgt deze aflevering nog een bijzondere wending. Dat gebeurt op het moment waarop de beide rechercheurs de ouders van het jongetje bezoeken om hen op de hoogte te stellen van de inrekening. Sinds de dood van Rudy staat de moeder aan de overzijde van haar appartement op straat. De vader en de rechercheurs gaan bij haar staan. De moeder wijst, door groene bomen omgeven, naar het dak van hun appartement. Ze reikt met haar handen naar boven en kijkt omhoog. Daar is namelijk op de dag dat Rudy stierf een duif verschenen die door een gele weerschijn wordt omkranst. De ouders geloven dat dit de ziel is van hun overleden kind en dat het hem goed gaat. De twee rechercheurs staan erbij en kijken omhoog om te beamen dat de ouders gelijk hebben.

Het Kwaad in de politieserie kent vele gedaanten en de dood – in de vorm van moord of zelfmoord – is nooit ver weg. Daarbij kan het om aangrijpende situaties gaan, waarbij onschuldigen het slachtoffer van gruwelijk geweld worden. Toewijding aan de goede zaak is het meest zichtbaar als dienders, rechercheurs of politiechefs zich om de volgende generatie bekommeren: de kinderen die nog een toekomst voor zich hebben en blanco in de wereld staan. Op dat soort momenten zetten de mannen en vrouwen van het politiedrama alles op alles om het onrecht te bestrijden, daders in de boeien te slaan en de nabestaanden troost te bieden. Het hogere dient zich bij die inspanningen regelmatig aan. Het is doorgaans volkomen duidelijk dat dienders er een aantal hoge waarden of idealen op nahouden, waaronder het handhaven van de Wet, de bescherming van het Leven en hulp bieden aan Zwakkeren.

Wat de professionele personages in elk geval met elkaar gemeen hebben is hun toewijding aan een hoger doel. Ze zijn niet in de eerste plaats op hun persoonlijke belangen uit maar willen een meer algemeen belang dienen [beeld 7.5 t/m 7.8]. Dat verklaart waarom zoveel dienders, rechercheurs en zelfs leidinggevenden in conflict komen met hun meerderen en waarom zij de regels soms enorm oprekken. Het is hen vooral om de geest van de Wet en niet om allerlei afgeleide regeltjes te doen. Dat vormt een veelzeggend verschil met de manier waarop medische professionals te werk gaan. In tegenstelling tot ziekenhuisseries draait het verhaal bij veel politie-series om functionarissen die op een zelfstandige manier te werk (moeten) gaan. Tegelijkertijd zijn er hiërarchische verhoudingen of komen er onenigheden tussen oudere en jongere collega's voor.

Het is dan ook niet vreemd dat we van tijd tot tijd een politiechef aantreffen die zijn ondergeschikten aanspreekt op hun kleding, hun gedrag en vooral op de kwaliteit van hun werk. Dat soort taferelen komt zowel in Nederlandse (*Grijpstra & De Gier, Van Speijk*) als in Amerikaanse series voor (*The District, NYPD Blue*). Als baas van een organisatie die burgers tegen het Kwaad moet beschermen, verwachten politiechefs drie dingen van hun personeel: eerlijkheid, betrouwbaarheid en verantwoordelijkheid. Maar tegelijkertijd hebben ze een groot geloof in de capaciteiten van hun medewerkers en willen ze het beste uit hen naar boven halen. Een overtuigende politiechef strijdt samen met zijn ondergeschikten voor hetzelfde doel en hij zet zijn visie op gezette tijden in krachtige bewoordingen neer. Alleen wanneer een chef de talenten van zijn individuele stafleden serieus neemt, kan het gemeenschappelijke doel gehaald worden. Een van de eerste politiechefs die dat in een tv-serie deed was Captain Frank Furillo, ankerpunt en spil van *Hill Street Blues*. Meer recent was er de al genoemde Jack Mannion. Hoewel niet van hetzelfde kaliber en niet altijd even overtuigend, doen ook Arend van der Voort (*Van Speijk*) en de commissaris in *Grijpstra & De Gier* pogingen om moreel leiderschap te laten zien [beeld 6.5 t/m 6.8].

Het streven naar moderne professionaliteit komt eveneens tot uiting in de manier waarop een politiechef omspringt met de organisatie, met computerprogramma's en met het management. Zo maakt *The District* veelvuldig gebruik van Comstat: destijds een nieuwe vorm van informatieverwerking, waarbij de politie een volledig overzicht heeft van alles wat er fout én goed gaat in Washington DC. Mannion verwacht van zijn *senior officers* dat ze hun doelen halen – niet in administratieve zin maar in de zin dat ze beseffen dat het dag in dag uit om mensenlevens gaat. Als hij hen daarop aanspreekt, kijkt hij hen recht in de ogen en test hij hun morele betrokkenheid. Op eigen bodem wijst de commissaris in *Grijpstra & De Gier* op de grenzen van het management. Het kan in bedrijfsmatig opzicht wel nodig zijn om op zeker moment te stoppen met een onderzoek, maar als het misdrijf niet opgelost en de rechtsorde niet hersteld worden, dan heeft het onderzoek geen zin gehad.

Conclusie: de overwegingen van het management mogen nooit zwaarder wegen dan het eigenlijke politiewerk. Het management moet zijn plaats weten.

Dat brengt ons bij een van de meest interessante vragen die regelmatig in het politiedrama opduiken. De politie strijdt niet alleen tegen gewetenloze misdadigers of georganiseerde criminaliteit, maar ook tegen bepaalde figuren in de eigen organisatie die de oorspronkelijke idealen aan hun laars lappen. De rechtgeaarde politiemans of -vrouw stuit in Amerikaanse, Nederlandse en ook Britse series telkens op visieloze functionarissen die wel macht hebben maar geen medemenselijk of overstijgend ideaal. We zien personages die geen enkele overtuiging koesteren, die slechts de letter van de Wet kennen en zich willoos naar de eisen van het bureaucratisch apparaat voegen. Het zijn vaak personages die uit de elite afkomstig zijn en die beter zouden moeten weten: een manager, een leidinggevende, een directeur, een rechter, een politicus. De meeste van deze figuren hebben nauwelijks gezegd. Het zijn bijvoorbeeld oud-politiebazen uit een eerder tijdperk, mensen die een heilig geloof in het management of de bureaucratie hebben, niet zelden hielenlikkers, bang voor imagoschade als het om henzelf of hun organisatie gaat. Het zijn ouderwetse bazen die alleen op grond van hun positie en niet op grond van een visie, van kennis of van een roeping macht uitoefenen. Ze zijn het gevoel voor de werkvloer kwijt, staan met de rug naar hun eigen personeel en houden de buitenwacht tevreden met gladder praatjes in de media.

Het is dus niet vreemd dat dienders van tijd tot tijd in aanvaring komen met figuren die het politiewerk van buitenaf belemmeren of tegenwerken. Voorbeelden daarvan zijn bestuurders, rechters, politici of functionarissen van de geheime dienst, die allemaal met het verdedigen van hun eigen status bezig zijn en geen benul hebben van het eigenlijke politiewerk. Deze figuren, die vooral met zichzelf en niet met de publieke zaak bezig zijn, vinden vroeg of laat politiemannen op hun pad als Andy Sipowicz, John Kelly of Jack Mannion. Dat geldt in niet mindere mate voor de pers. We wijzen er nog eens op dat we op dit punt met een stereotype van doen hebben. Het wordt gebruikt om de goede eigenschappen van dienders aan te scherpen en het maakt in die zin onderdeel uit van de maatschappelijke verbeelding. Van de andere kant zegt de mate waarin het publiek dit stereotype geloofwaardig vindt wél iets over de beelden die er in het gewone leven over de media bestaan.

Een laatste punt is dat er in de onderzochte politseries relatief weinig geweld voorkomt, zeker als er een vergelijking met actiefilms wordt gemaakt. Bij veel van die speelfilms staan reusachtige belangen op het spel: de hele beschaving wordt bedreigd, complete steden verdwijnen van de aardbodem, het Kwaad neemt kosmologische proporties aan.³⁸ Bijgevolg wordt ook de held veel sterker aangezet en is het gebruik van geweldsmiddelen navenant. Er vinden oorverdoevende explosies plaats, er zijn duizenden mensenlevens in het geding en de *special effects* spetteren van het scherm af. Daarmee vergeleken zijn tv-series in elk opzicht gematigder. Natuurlijk

worden er wapens getrokken, vallen er slachtoffers of raken sommige voorbijgangers gewond. Maar over het algemeen is de inzet van het geweld even beperkt als functioneel. Dat hangt onder meer samen met het feit dat het verhaal binnen een tijdsbestek van circa vijftig minuten verteld en de zaak opgelost moet zijn. Verder speelt een rol dat het politiedrama op tv een breder scala aan problemen kent, dat de helden een menselijker formaat hebben en dat de uitwerking van de zaken gedetailleerder is. Dat impliceert een verschil in de manier waarop de materie over het voetlicht wordt gebracht. Het betekent bijvoorbeeld dat de dood van een politieman of -vrouw een relatief grote impact heeft, zeker wanneer hij of zij door zijn of haar jarenlange aanwezigheid in de serie een goede bekende van het publiek is geworden. Dat wordt onderstreept wanneer chief Mannion in een van de afleveringen van *The District* een bezoek brengt aan het Police Memorial in Washington DC. Daar staat een wand met alle namen van de bijna 15.000 dienders die tot het begin van de eenentwintigste eeuw tijdens hun werk omkwamen. Eenmaal terug van zijn bezoek aan dit monument neemt Mannion het woord en spreekt hij de *senior officers* toe. Zijn helden zijn de dienders die hun roeping volgen, die bereid zijn tot onbaatzuchtig handelen en hun leven in de waagschaal stellen voor hun onbekende medeburgers. 'It is not how they died that made them heroes, it is how they lived.'

8 Samenvatting en conclusies

Omdat de voorgaande analyses vrij gedetailleerd op het visuele materiaal ingaan, concentreren we ons in deze laatste paragraaf in bredere zin op de belangrijkste bevindingen. Het kan geen kwaad eraan te herinneren dat we slechts een bescheiden aantal politie- en ziekenhuisseries onderzocht hebben. Ze vormen niet meer dan een fractie van de duizenden afleveringen van existentieel televisiedrama die in omloop zijn. Daar komt bij dat er behalve deze twee genres nog verschillende andere vormen van televisiedrama bestaan, die elk hun eigen conventies en kwaliteiten kennen. In die zin mag men onderstaande conclusies niet meteen algemene geldigheid toekennen. Niettemin laten zich binnen deze grenzen wel een paar meer algemene zaken vaststellen.

Om te beginnen is duidelijk dat politseries en ziekenhuisseries inderdaad een populaire vorm van cultuur vormen (zie tabel 10.1). De afgelopen tien jaar waren er per week gemiddeld tien ziekenhuisseries en zestig politseries op de Nederlandse buis te zien. Het overgrote deel hiervan werd in het buitenland geproduceerd. Verder zagen we dat het vooral de commerciële omroepen zijn die medische en politseries uitzenden. Ze nemen twee derde van alle uitzendingen voor hun rekening, een aandeel dat voor medische series nog hoger ligt. Van deze genres is de politserie in Nederland het meest populair. Dat blijkt niet alleen uit het aanbod, maar ook uit de kijkcijfers. Terwijl de gemiddelde kijkdichtheid van de vijf meest geliefde ziekenhuis-

series 6,5 procent bedraagt, is die voor de vijf populairste politieseries met 12,4 procent twee keer zo hoog. Zo trekken beide genres per week vele honderdduizenden tv-kijkers. Bij de meest succesvolle series groeit de omvang van het publiek zelfs tot enkele miljoenen uit. Dit betekent echter niet dat deze belangstelling op een gelijke wijze over de bevolking is verdeeld. In het algemeen neemt de belangstelling voor ziekenhuisseries en politieseries toe naarmate het opleidingspeil en het inkomen van de kijkers lager zijn. Het zijn dus vooral burgers uit lagere sociale klassen die deze vorm van verbeelding op prijs stellen. De hogere sociale klasse onderscheidt zich doordat ze minder belangstelling voor deze vormen van maatschappelijke verbeelding heeft maar ook doordat ze sowieso minder vaak naar een commerciële omroep kijkt. Men kan zich voorstellen dat de verschillen in leefwereld tussen hoog- en laagopgeleide Nederlanders – die door allerlei maatschappelijke factoren toch al uit elkaar groeien – door deze discrepantie in kijkgedrag alleen maar toenemen. Mede daarom menen we dat een serieuze analyse van deze fictie ook politieke relevantie heeft.

Een belangrijke vraag is welke status we aan dit soort fictie toekennen. We stellen dat men tv-series niet als een meer of minder getrouwe afbeelding van de realiteit moet opvatten. Politieseries en ziekenhuisseries maken deel uit van onze moderne mythologie. Die term verwijst naar het geheel van verhalen die mensen met elkaar uitwisselen en waarin de menselijke ervaring op een gestileerde wijze vorm krijgt. In die zin kunnen we het televisiedrama als een extensie van de maatschappelijke verbeelding opvatten. Binnen deze brede verzameling onderscheiden we het existentiële televisiedrama, ofwel het drama waarin vragen van leven en dood een grote rol spelen. Dit laatste is in de hier onderzochte series onmiskenbaar het geval. Zowel bij de politiserie als bij de ziekenhuisserie gaat het regelmatig om de grote vragen rond Leven en Dood, Wraak en Gerechtigheid, Liefde en Machtsuitoefening. Juist omdat er geen definitieve antwoorden op dit soort existentiële vragen zijn, moeten de verhalen erover telkens opnieuw verteld worden. Daarbij vormt de ziekenhuisserie een dramatisch complement voor de medische technologie. Het eigenlijke probleem daarbij is niet zozeer wat de medische wetenschap vermag maar de meer existentiële vraag hoe wij met de nieuwe onzekerheden, morele dilemma's en ambivalente gevoelens op medisch vlak omspringen. Op eenzelfde wijze laat de politiserie een aantal dilemma's zien die vandaag de dag met de handhaving van een democratische rechtsorde verbonden zijn. Daarom vatten we het tv-drama niet op als een afbeelding van maatschappelijke realiteiten, maar als een manifestatie van onze geestelijke realiteit. Het gaat om de werkelijkheid van een verbeelding die we als moderne burgers (voor een deel) met elkaar gemeen hebben.

Onze derde conclusie is dat hogere waarden en geestelijke beginselen bij de behandeling van deze vragen voortdurend aan de orde zijn. We zagen dat het existentiële tv-drama in meerdere opzichten verwantschap met de soap vertoont. We zijn

getuigen van de lotgevallen die artsen en patiënten, dienders en verdachten op een alledaags niveau meemaken. Daarbij doen zich allerlei relationele verwickelingen en persoonlijke problemen voor, waarbij het vaak meerdere afleveringen duurt voordat ze tot een oplossing gebracht worden. Een belangrijk onderscheid met de gewone soap is echter dat het doen en laten van de personages in het licht van een verheven missie staat. Het handelen van dienders en artsen speelt zich in een ethisch en professioneel geladen context af en dat geeft hun aarzelingen en beslissingen, hun fouten en successen een normatieve meerwaarde. Eigenlijk impliceert de dynamiek van deze series een dubbele orde: op het ene niveau doen zich heel alledaagse handelingen voor, op het andere niveau spelen er hogere beginselen. De serie zelf beweegt zich vaak heen en weer tussen deze niveaus. Grote en complexe vragen over Recht en Onrecht, Geld en Moraal, Mededogen en Zelfstandigheid et cetera worden voorstelbaar gemaakt door ze als de lotgevallen van individuele personages te behandelen. Omgekeerd nemen de ervaringen en overwegingen van die personages een kosmologische dimensie aan. In dat opzicht doet de moderne tv-serie hetzelfde als de roman in de negentiende eeuw. Er wordt een brug geslagen tussen gevoelens en ervaringen van de personages (microniveau) en de waarden of beginselen van een meer omvattende cultuur (macroniveau). Specifiek voor de film of tv-serie is evenwel dat deze dubbele ordening een (audio)visuele gestalte krijgt. Dus enerzijds worden er geestelijke beginselen voorondersteld (dat is een verschil met de gewone soap), anderzijds nemen die beginselen een zichtbare en levensechte vorm aan (dat is een verschil met het filosofische vertoog).

Om die verbinding tot stand te brengen, worden er in het tv-drama twee processen of strategieën met elkaar gecombineerd. Ten eerste is er een narratieve strategie. Ze kan variëren van een klassiek verhaal dat men rechttoe rechtaan vertelt tot een uiterst complex geheel waarbij vele verhaallijnen door elkaar lopen en meerdere vertelniveaus elkaar afwisselen. Vergeleken met enkele decennia terug zijn zowel de complexiteit als het tempo van de vertelling toegenomen. Wat niet veranderde was dat de aard en het optreden van de personages een functie van het verhaal vormen. Daarbij worden ook stereotiepe personages ingezet: zij zijn voor de narratieve economie van groot belang omdat ze op basis van een beperkt aantal karaktertrekken een groot aantal contrasten kunnen oproepen. Mede daarom is kritiek op het stereotype als een vertekening van reëel bestaande professionals niet op zijn plaats. De personages in een tv-serie hebben een specifieke rol in de manier waarop de verbeelding functioneert en daarbij komt het vaak aan op het dramatiseren of het uitvergroten van de verschillen. Overigens komen de afwikkeling en inzet van het verhaal bij elk genre uit een aantal specifieke conventies voort. Deze conventies bepalen of het lot van een personage al dan niet waarschijnlijk is. Zo gaat het in politseries altijd om het overtreden van de wet, waarop de sterke arm in actie komt en tot het herstellen van de openbare orde overgaat. Het gebruik van geweld is daarbij onvermijdelijk en

moet in het licht van de betreffende conventie gewaardeerd worden. Het verdedigen van de rechtsorde brengt immers grote gevaren met zich mee die een bepaalde mate van geweld rechtvaardigen. Met haar conventies onderscheidt de politieserie zich niet alleen van de ziekenhuisserie maar ook van de actiefilm, waar de gevaren groter, de heldendaden indrukwekkender en het geweld vaak grover zijn.

Men kan de werking van het existentiële televisiedrama echter niet begrijpen als men alleen op de narratieve dimensie let. Het specifieke van dit soort drama is immers dat het een audiovisuele vorm aanneemt. Dit betekent dat er behalve de narratieve ook specifiek filmische procedés aan de orde zijn. Daarbij is de *mise-en-scène* zeer belangrijk: zij bepaalt op welke manier handelingen, personages, omgeving, voorwerpen en lichteffecten binnen één en hetzelfde beeldkader bij elkaar komen en op elkaar inwerken. Verder speelt de montage een doorslaggevende rol. Deze maakt dat wij ons op grond van een beperkt aantal shots een complete ruimte kunnen voorstellen, dialogen tussen personages kunnen volgen en handelingen kunnen begrijpen. *Last but not least* wijzen we op het kleurgebruik, dat vaak een sterke (zij het onbewuste) invloed op de aandacht en de gevoelens van de kijker heeft. Bij kwalitatief hoogwaardige tv-series werken al deze elementen op elkaar in. Het is vooral op dit vlak dat we opmerkelijke verschillen tussen Amerikaanse en Nederlandse series hebben vastgesteld, bijvoorbeeld met betrekking tot het acteren. Terwijl in veel Nederlandse series een expressieve stijl van acteren overweegt, houden de Amerikaanse er een meer ingehouden stijl op na. Voor het oproepen van bepaalde gevoelens of stemmingen worden bij voorkeur stijlfiguren als de verschuiving ingezet: het zijn vooral de bewegingen en kleuraccenten elders in het beeld die bepaalde spanningen of gebeurtenissen aankondigen. Een ander verschil heeft betrekking op het licht. De Nederlandse ziekenhuisserie neigt ertoe om door middel van overdadig licht alles goed te laten zien. Amerikaanse series zijn vaker gericht op de vorming van een overtuigend beeld. Terwijl Nederlandse series een onopgesmukte overdaad tonen ('nuchter realisme') mikken de Amerikaanse eerder op een uitgewogen visualiteit ('betoverende beeldvorming'). Overigens vertonen onze politieseries in dit opzicht meer verwantschap met de Amerikaanse dan onze ziekenhuisseries.

Ondanks deze verschillen in werkwijze geldt voor alle onderzochte tv-series dat ze van tijd tot tijd een krachtige uitwerking hebben op de kijker. We duiden dat als 'empathische momenten' aan. Het zijn de momenten waarop de lijnen van het verhaal, de opgebouwde spanning en de audiovisuele vormgeving zodanig op elkaar inwerken dat ze een vorm van ontroering losmaken en de kijker iets van het hogere laten ervaren. Voor het optreden van zo'n empathisch moment moet aan twee voorwaarden zijn voldaan. Ten eerste moet er op narratief niveau iets belangrijks aan de orde zijn, iets wat boven het alledaagse handelen uitstijgt en verwijst naar bepaalde morele of geestelijke beginselen. Die momenten treden bij het existentiële televisiedrama regelmatig op, juist omdat het in vrijwel elke aflevering gaat over dra-

matische gebeurtenissen op de grens van dood en leven. Maar een narratieve climax alleen is niet genoeg: de ontroering kan alleen op gang komen als ook het filmische niveau aan bepaalde voorwaarden voldoet. Daarbij spelen vele factoren mee, van de montage tot de muziek en van de kleurstelling tot het beeldkader. Zo komen in het empathische moment meerdere processen bijeen: het moreel-narratieve en het filmisch-audiovisuele versterken elkaar op een zodanige manier dat een hoge mate van geloofwaardigheid en betrokkenheid ontstaat. Als gevolg daarvan ervaren wij als kijker het tijdelijk wegvallen van scheidslijnen en een verbondenheid met iets wat groter is dan onszelf. Dat is ook het moment waarop de personages boven hun status van gewone professionals uitstijgen en op een voorbeeldige wijze bepaalde idealen of beginselen belichamen.

Met dat laatste raken we aan de manier waarop de professionele personages in de politie- en ziekenhuisserie vorm krijgen. Ze spelen in deze series een exemplarische rol: ze laten zien wat het beroep of de roeping van een arts, een chirurg, een wijkagent of een onderzoeker zou kunnen zijn. Zij maken de kern van het existentiële drama uit en laten zien dat individuele sores soms verbonden zijn met hogere beginselen. In die zin gaan deze series altijd over méér dan technisch handelen. Overigens benadrukken Amerikaanse series dit sterker dan Nederlandse. Ze getuigen van een strenge opvatting over professionaliteit. Assistenten worden aangesproken op hun gedrag, ze moeten goed beseffen wat de inzet is, ze worden geacht te woekeren met hun talent en enorme inspanningen te doen. De professionals moeten zich steeds afvragen wat hun hoogste waarden zijn, welke offers ze moeten brengen en welke tegenkrachten ze moeten overwinnen om te zorgen dat hun roeping slaagt. Ziekenhuisseries en politierseries stellen chirurgen en dienders graag voor als mensen die boven hun aardse beslommingen kunnen uitstijgen. Wat deze series veelvuldig tonen zijn zaken als opoffering, standvastigheid, discipline, keihard werken, volledige toewijding en onbaatzuchtig handelen. Daarmee zijn de personages te vergelijken met moderne heiligen: mensen die een ideaal vertegenwoordigen en een voorbeeld zijn voor anderen. De series verwijzen naar een wereld waarin iedereen zich verantwoordelijk voelt. Dat is blijkbaar iets wat bij grote groepen van het publiek tot de verbeelding spreekt, ook als het niet met de reëel bestaande beroepspraktijk correspondeert. Wat de personages met elkaar gemeen hebben is hun toewijding aan een hoger doel. Ze zijn niet in de eerste plaats op persoonlijke belangen uit maar willen de publieke zaak dienen.

Dat brengt ons bij de laatste vraag, namelijk welke status we aan deze series moeten toekennen. We zeiden al dat ze geen afbeelding vormen van een bestaande beroepspraktijk maar wat zijn ze dan wel? Afgezien van de waarschijnlijkheid die de imaginaire werelden oproepen en die zij ontleen aan genreconventies, hangt de geloofwaardigheid van deze series vooral af van het feit dat ze bij gangbare beelden en verwachtingen van het publiek aansluiten. Daarom stellen we voor om series als

deze te analyseren als een veruitwendiging van het geestelijk leven in onze tijd. Het existentiële televisiedrama biedt een unieke toegang tot voorstellingswerelden die door velen gedeeld worden. Zo geeft het ziekenhuisdrama een inkijkje in de gevoeligheden van de moderne mens, onze hoop en vrees op het gebied van de lichamelijke integriteit, ons vermogen of onvermogen om met sterfelijkheid en lijden om te gaan. De politseries geven een inkijkje in de verwachtingen die een breed publiek koestert over de manier waarop we ons tot de schaduwzijden van het moderne leven verhouden en ondanks alles een geloof kunnen houden in een rechtvaardige maatschappij. Met andere woorden: juist in de mate waarin deze series vorm geven aan latente maar massaal aanwezige verwachtingen, bezitten ze een zekere geloofwaardigheid. Welnu, gegeven het feit dat deze series een breed publiek trekken én gegeven het feit dat ze kennelijk de verwachtingen van dit publiek met betrekking tot het hogere uitdrukken, kan men slechts één conclusie trekken, namelijk dat het hogere zich voor een groot deel van de Nederlandse bevolking in dergelijke series manifesteert. Er is dan ook alle reden om serieus onderzoek te doen naar deze vorm van populaire cultuur. Dat is niet alleen in wetenschappelijk maar ook in politieke zin hoogst relevant.

Het hogere in het werk

ERIK BORGMAN

Waar is het hogere? Maatschappelijk gesproken bevindt het zich in elk geval in de voorstellingen die mensen zich ervan maken, de inzet die zij ervoor opbrengen en de mate waarin zij deze inzet van belang achten. Je zou kunnen zeggen dat het hogere bestaat in het geloof dat mensen eraan hechten en de wijze waarop ze van dit geloof getuigen in de verschillende levenssferen. Een van die sferen is het werk. Voor veel hedendaagse mensen is hun werk op zich al een gestalte van het hogere. Het verrichten van arbeid is uiteraard nog altijd een manier om te voorzien in het levensonderhoud van zichzelf en anderen. Maar het vertegenwoordigt vaak veel meer. Mensen vinden hun werk van belang omdat het ze in contact brengt met anderen, omdat ze op die manier voor de samenleving van betekenis kunnen zijn en omdat ze er concrete of minder concrete doelen mee kunnen realiseren. Als het erop aankomt, zijn maar weinig mensen cynisch over hun werk en velen vertellen er graag over. Ze houden ervan hun vakkundigheid tentoon te spreiden, maar ze laten ook zien dat de gang van zaken op het werk hen niet onverschillig laat. Ze klagen dan over leidinggevend en ondergeschikten of ze delen de dilemma's waarvoor zij zich gesteld voelen. Dit kan iedereen op een willekeurig verjaardagsfeestje, buurtbarbecue of kroegavond waarnemen. Niet alleen de onderwijzer, de pastor of de therapeut, maar evenzeer de bouwvakker, de salesmanager en de beleidsambtenaar getuigen regelmatig van een professionele toewijding.

In de hoofdstukken 11 en 12 presenteren we onderzoek naar de rol die het hogere speelt in het professionele leven van mensen die in de zorg, bij de politie, in de arbdienstverlening en bij een bank werken. Uiteraard neemt het hogere in deze werkvelden, die immers nauw met uiteenlopende maatschappelijke sferen verbonden zijn, telkens een andere gedaante aan. In een complexe samenleving is deze diversiteit onvermijdelijk. Toch valt op hoezeer het hogere voor mensen een rol in hun werk speelt. Opvallend is eveneens – in het onderzoek komt dit vooral bij werkers in de zorg en bij de politie aan het licht – hoe belangrijk men het vindt dat mensen tot hun recht komen. Gevraagd of zij voorbeelden kunnen geven van een situatie waarbij het hogere in hun werk een rol speelde, antwoorden de geïnterviewden opvallend vaak met een verhaal waarbij mensen – soms zichzelf, soms collega's, soms

mensen voor wie zij hun werk doen – naar hun oordeel onrechtvaardig en onheus behandeld zijn. Nogal wat professionals binnen de zorg en de politie schetsen op die manier vooral waar en hoe het hogere volgens hen geschonden is, terwijl ze minder zijn geneigd om aan te geven waar en hoe het hogere op een positieve wijze zichtbaar wordt. Daaruit blijkt dat de door velen gesignaleerde klaagcultuur in Nederland óók de uitdrukking is van engagement met hogere waarden, beginselen en doelen. Verder lijkt deze benadering van het hogere langs de negatieve kant erop te wijzen dat met de verzwakking van instituties als politieke partijen, vakbonden en kerken, mensen nog maar weinig plaatsen hebben waar ze met anderen hun voorstelling van het hogere kunnen delen of waar deze voorstellingen door de verhalen van anderen worden gevoed. In feite ontbreekt hun een gezamenlijke taal om visies over het hogere te ontwikkelen. Aldus lijken mensen niet zozeer te worden gedreven door een welbepaalde voorstelling van het hogere, en komen ze vooral in beweging als zij het idee hebben dat een hogere waarde wordt aangetast.

Overigens laten de interviews met werkers in de zorg ook zien dat de levensbeschouwelijke identiteit van de instelling waar ze werken hen nauwelijks helpt om een antwoord te vinden op de vraag hoe ze hun werk goed kunnen doen. *Mission statements* en gedragscodes blijken wel behulpzaam te zijn, niet zozeer omdat ze mensen concreet duidelijk maken wat er van hen verwacht wordt, maar omdat ze aanleiding vormen om met anderen te communiceren over de hogere waarden die zij aanhangen. De interviews met werkers in de arbodienstverlening en het bankwezen tonen aan dat organisaties er goed aan doen wanneer ze hun werknemers stimuleren een welomschreven visie op het hogere te ontwikkelen. Bij ArboNed en de afdeling maatschappelijk verantwoord ondernemen van de Rabobank gebeurt dit, met als gevolg dat werknemers gemakkelijker communiceren over wat zij belangrijk vinden, waarom ze dat vinden en wat dit betekent voor henzelf of hun werk. Zij vinden eerder iets van hun idealen in hun werk terug en ontlenen daar houvast aan. In de ideeën en voorstellingen die zij er kennelijk van het hogere op nahouden, zien we sporen terug van zowel sacrale als sociale en vitale waarden. Opmerkelijk is hoe soepel de categorieën uit deze verschillende sferen met elkaar gecombineerd worden. Dat onze geïnterviewden uiteindelijk hun maatschappelijke verantwoordelijkheid vooropstellen, ligt bij mensen die professioneel bezig zijn met arbeidsintegratie en ondernemerschap ook wel voor de hand.

Ten slotte constateren we dat mensen hun religieuze of levensbeschouwelijke overtuigingen en hun eventuele spirituele ervaringen in hoge mate beschouwen als privé. Met andere woorden: het lijkt erop dat er in levensbeschouwelijke zin inderdaad sprake is van een sterke individualisering. Maar dit wil niet zeggen dat de levensbeschouwelijke overtuigingen van hedendaagse mensen sterk van elkaar zouden verschillen. Integendeel. Welke woorden en motieven in de gesprekken ook genoemd worden, inhoudelijk bezien komt datgene wat mensen in hun werk van be-

lang achten sterk overeen. Het feit dat het om iets zeer persoonlijks gaat, iets wat zij als 'echt van henzelf' ervaren, maakt blijkbaar een belangrijke aantrekkingskracht van het religieuze en spirituele uit. Religie, spiritualiteit en levensbeschouwelijke reflectie zijn tegenwoordig vooral van belang omdat mensen daardoor een gelegenheid krijgen zich de vraag te stellen of ze op de goede weg zijn. Een belangrijke vraag is kennelijk of datgene wat ze doen overeenkomt met wat ze werkelijk van belang vinden. Desondanks blijkt dat men de consequenties van levensbeschouwelijke, spirituele of religieuze overtuigingen of praktijken helemaal niet voor zichzelf houdt. Levensbeschouwing, spiritualiteit en religie worden weliswaar privé beleefd, maar hebben een belangrijke publieke betekenis, alle secularisering en privatisering ten spijt.

11

Het hogere in de zorg en bij de politie

HELEEN VAN LUIJN

In dit hoofdstuk gaan we na op welke wijze ‘het hogere’ zich manifesteert bij enkele beroepsgroepen in de (semi-)publieke sector. In het voorgaande is al uiteengezet dat waarden en idealen bij vrijwilligerswerk een voorname rol spelen. Maar we mogen niet vergeten dat veel Nederlanders hun waarden en idealen ook in betaald werk willen waarmaken. Bovendien wordt werken in de moderne samenleving steeds belangrijker. Terwijl er vroeger in de eerste plaats voor ‘brood op de plank’ gewerkt werd, is het vandaag ook een belangrijke manier om zich verder te ontwikkelen en iets voor anderen te betekenen. In enquêtes scoort het hebben van belangrijk of zinvol werk dan ook steevast hoog. Die waardering nam de afgelopen decennia alleen maar toe. Daarom moeten we in een onderzoek naar idealen en geestelijke beginselen ook inzicht krijgen in de wijze waarop deze beginselen in het professionele domein vorm krijgen.

We zullen dat onderzoek hier toespitsen op mensen die een baan bij de politie of in de gezondheidszorg hebben. Voor beide sectoren geldt dat de meeste professionals er uitgesproken idealen op nahouden. Motieven als het ‘handhaven van de rechtsorde’ of ‘kwetsbare zieken bijstaan en verzorgen’ worden vaak genoemd. Dat is weinig verbazend want het gaat om beroepen of instellingen die een grote invloed (kunnen) hebben op het welzijn en welbevinden van burgers. Zij lijken daarom bij uitstek geschikt om bij deze studie te betrekken. In elk geval wordt in dit hoofdstuk geprobeerd vragen te beantwoorden als de volgende: Wat verstaan medewerkers in de zorg en bij de politie onder het hogere in relatie tot hun werk? Hoe krijgt het vorm? En welke factoren in de werksituatie kunnen de realisatie ervan belemmeren?

Daarbij gaan we van de veronderstelling uit dat idealen en geestelijke beginselen tegenwoordig een grote variatie laten zien. Het hogere doet zich niet langer op een homogene en breed gedeelde wijze voor. Het zal in de verschillende domeinen een specifieke gedaante aannemen, niet alleen omdat er meerdere motieven meespelen, maar ook en vooral omdat het object van hun werk (goede zorg leveren, zich inzetten

voor veiligheid) een specifiek karakter heeft. Er zullen dus ook specifieke normen en waarden met betrekking tot professionaliteit gelden (denk aan de beroepscodes). Een andere bron van variatie ligt in het feit dat werknemers heel verschillende functies vervullen en diverse posities binnen hun organisatie innemen. Een voorzitter van de Raad van Bestuur in een groot ziekenhuis of een korpschef zal wellicht op een andere manier tegen het hogere aankijken dan een verpleegkundige of wijkagent. Mede daarom hebben we gesprekken met werknemers op verschillende functieniveaus gevoerd. Om de spreiding zo groot mogelijk te maken, is tevens geprobeerd om zoveel mogelijk verschillende werkvelden te betrekken bij het onderzoek.

De gegevens van dit hoofdstuk zijn gebaseerd op 31 open interviews met werknemers van vier ziekenhuizen en drie politiekorpsen. De gesprekken duurden ruim een uur en werden op de werkplek van de geïnterviewden gevoerd. Binnen elk ziekenhuis en politiekorps zijn vijf medewerkers geïnterviewd, met uitzondering van één instelling, waar slechts één medewerker bij het onderzoek betrokken was. Wat betreft de verschillende functies is in ziekenhuizen steeds gesproken met de voorzitter van de Raad van Bestuur, een arts, een verpleegkundige, een medisch psycholoog en een geestelijk verzorgende. In de politiekorpsen werd gesproken met de plaatsvervangend korpschef, een districtschef, twee teamchefs en een groepschef of een vergelijkbare indeling naar niveaus. De instellingen droegen zelf respondenten voor.¹ Gezien het beperkte aantal interviews is het niet mogelijk om in deze studie na te gaan of er een relatie is tussen de idealen van medewerkers en het functieniveau waarop ze werken.

In het onderstaande gaan we eerst na of medewerkers bewust hebben gekozen voor hun beroep en welke idealen daarbij een rol speelden. Ook stellen we vast in hoeverre die idealen in het huidige werk nog altijd aan de orde zijn (paragraaf 1). Vervolgens bieden we een overzicht van diverse situaties waarin het hogere volgens onze respondenten in het geding zou zijn (paragraaf 2). Op basis daarvan zullen we vier belangrijke dimensies van het hogere uitwerken (paragraaf 3 tot en met 6). Daarna stellen we de vraag of het hogere in gesprekken tussen werknemers ter sprake komt en waarover het gesprek dan gaat (paragraaf 7). De volgende paragraaf maakt duidelijk in hoeverre werknemers bekend zijn met het *mission statement* van de instelling waar ze werken. We willen tevens achterhalen in hoeverre dat doorwerkt in de beroepspraktijk (paragraaf 8). Ten slotte gaan we na in hoeverre de geïnterviewden op de hoogte zijn van de gedragscodes en ethische principes die binnen hun beroepsgroep gelden en of ze daaraan enige steun ontlene bij hun beroepsuitoefening (paragraaf 9). Het hoofdstuk sluit af met enkele conclusies. Daarbij wordt mede duidelijk in welke mate onze bevindingen stroken met de werkdefinitie die we eerder opstelden (paragraaf 10).

1 Eigen idealen in het werk

Zoals gezegd zullen we in dit hoofdstuk vooral aandacht schenken aan de manier waarop het hogere zich in de gezondheidszorg en bij de politie manifesteert. De verwachting is dat veel mensen die in die sectoren werken, daarvoor bewust gekozen hebben en dat bepaalde idealen daarbij een rol hebben gespeeld. Maar is dat eigenlijk wel zo? Laten we eerst vaststellen in hoeverre het werken in de zorg of bij de politie inderdaad voortvloeit uit idealen of geestelijke beginselen, om welke idealen het dan gaat en op welke wijze die in het werk doorspelen.

Aan de geïnterviewden is onder meer gevraagd op welke manier ze in hun huidige functie terecht kwamen. Meer specifiek vroegen we het volgende: 'Heeft u bewust voor dit werk gekozen of bent u erin gerold?' Ook hebben we de vraag gesteld in hoeverre een eventuele bewuste keuze uit eigen idealen voortvloeide. Tabel 11.1 laat zien dat verreweg de meeste medewerkers inderdaad een bewuste keuze voor hun werk gemaakt hebben. Sommigen wisten al op jonge leeftijd dat ze arts, kinderverpleegkundige of agent wilden worden. Anderen waren elders werkzaam voordat ze bij de politie of in de zorg aan de slag gingen. Enkelen zijn met opzet gaan studeren om als geestelijk verzorgende of psycholoog in een ziekenhuis te kunnen werken. Zij namen dus een bewust besluit, niet zelden gemotiveerd door datgene wat ze op een eerdere werkplek meemaakten. Een van de geïnterviewden vond bijvoorbeeld dat het technisch-rationele aspect bij een voorgaande baan in de zorg te veel nadruk kreeg. Naar haar idee kwam de relatie tussen zorgverlener en zorgbehoevende nogal eens in de knel. Ze besloot dan ook een opleiding theologie te volgen en daarna een functie te zoeken als geestelijk verzorgende. Een ander ging op latere leeftijd psychologie studeren om op die manier meer voor mensen te kunnen betekenen dan ze bij een eerdere baan in de zorg kon. Bij de politie ziet het beeld er een tikje anders uit. Enkele respondenten traden al op hun zestiende in dienst. Anderen maakten een weloverwogen keuze voor het werk omdat ze – soms na teleurstellende ervaringen elders – graag iets voor de samenleving wilden betekenen, omdat ze iets met mensen wilden doen, omdat eerlijkheid en rechtvaardigheid belangrijke waarden in hun

TABEL 11.1 Bewust gekozen voor werk in de zorg of bij de politie

	zorg	politie	Totaal
Ja	8	10	18
Nee	0	5	5
N =	8	15	23

N.B. Omdat deze vraag in een latere fase van het onderzoek werd toegevoegd, hebben niet alle geïnterviewden haar kunnen beantwoorden.

Respect voor de wil van de patiënt

R 1 werkt als verpleegkundige in het ziekenhuis op een afdeling waar regelmatig kinderen met ernstige klachten langskomen. Ze noemt het voorbeeld van een dertienjarig meisje dat aan anorexia leed. Nu is bekend dat ongeveer tien procent van de gevallen nooit geneest en zelfs overlijdt. Dat zou hier ook wel eens het geval kunnen zijn, meende R. Dit meisje was zwaar ondervoed en werd opgenomen om haar voeding op peil te krijgen en vervolgens over te gaan op therapie. Maar ze had zich uit alle macht verzet. Met als gevolg dat er dwangvoeding was toegepast. *Op een gegeven moment zaten we toch echt op een hellend vlak*, vertelt R. *Waar zijn we eigenlijk mee bezig, vraag je je af. Zo'n meisje van dertien is natuurlijk heel jong, ze is juridisch niet eens wilsbekwaam. Maar ze heeft wel een volkomen duidelijk statement over wat ze wel en wat ze niet wil. Het kan zijn dat ze in de war is, want anorexia doet ook iets met je zelfbeeld. Sommigen zijn niet meer tot helder nadenken in staat. Aan de andere kant is het lijden soms dermate zwaar dat ze echt dood willen. En wie zijn wij dan om te zeggen: 'Nee, je mag niet dood!' Als het om kanker ging, zouden we dat heel anders zien. Bij kanker accepteert men inmiddels wel dat je het een terminale patiënt zo gemakkelijk mogelijk maakt en dat de dood daarop volgt. Wat is nu het verschil met een psychiatrische kwaal waarbij het lijden even ondraaglijk is? Wij vinden dat zoiets niet mag, wij vinden dat een kind moet eten. Het probleem is dat je in een ziekenhuis vooral met lichamelijke zaken bezig bent. Van psychiatrische problemen hebben we geen kaas gegeten. En dus mag je zo'n kind opnemen en over bepaalde grenzen heen gaan. Want sondevoeding geven tegen de wil van een patiënt overschrijdt voor mij echt wel een grens. Ik vind dat je in deze situaties meer moet denken in de richting van de patiënt. Ook al is ze dertien. Ik vind het heel belangrijk dat je de waardigheid van de patiënt serieus neemt. Als jij zelf die patiënt was, zou jij dan willen dat je wordt vastgebonden en er voeding in je lijf wordt gepompt...? Dat meisje had al lange tijd en consistent aangegeven dat ze dat van de hand wees. Voor mij is het hogere dan dat je haar wil respecteert.*

jeugd waren of omdat ze dienstbaar wilden zijn en hun medeburgers wilden helpen. Weer anderen werden vooral aangetrokken door de afwisseling, het avontuurlijke, de spanning en sensatie die met politiewerk verband houden of doordat ze een baan wilden waarin fysieke elementen een rol spelen. Een enkeling koos voor de politie omdat er behoefte was aan allochtoon talent.

Behalve op de vraag of men bewust voor het werk koos, gaven de geïnterviewden ook antwoord op de vraag in hoeverre die keuze uit bepaalde idealen voortvloeide. Dat bleek bij de zorg iets vaker het geval te zijn dan bij de politie. In de zorg kozen 6 van de 7 werknemers aan wie de vraag is gesteld, op grond van idealen voor hun baan, terwijl dat onder agenten 7 op de 12 was. Welke idealen waren daarbij in het geding? In de eerste sector noemde men zaken als het bezig zijn met waarden, het begeleiden van mensen, iets voor mensen willen betekenen, geloven in de veran-

deringsmogelijkheden van mensen en daaraan een bijdrage leveren. Ook was men graag bezig met existentiële vragen of met vragen die over de relatie tussen werk en leven gaan: ‘Hoe richt ik mijn leven in?’, ‘Wat zijn de keuzes die ik heb gemaakt?’, ‘Waar haal ik kracht en inspiratie uit als het tegenzit?’ Respondenten die een keuze voor de politie hadden gemaakt, noemden idealen als: iets voor de samenleving willen betekenen, iets met mensen willen doen, dienstbaar willen zijn, er zijn voor anderen en werken met afwisseling en avontuur zonder te letten op de vraag wat je verdient. Wat men eveneens noemde was het werken aan rechtvaardigheid en het zorgen voor meer allochtone politiefunctionarissen.

Aldus stellen we vast dat bepaalde idealen of geestelijke beginselen in elk geval van invloed zijn geweest op het besluit van veel van deze professionals om in een van de twee sectoren te gaan werken. Maar daaruit volgt niet dat deze motieven tot op heden meespelen. Het kan best dat werknemers hun idealen in de loop der jaren hebben bijgesteld of een andere betekenis hebben gegeven. Vandaar dat we eveneens de vraag hebben gesteld of idealen in het huidige werk nog tot hun recht komen.²

Uit de antwoorden leiden we af dat er blijkbaar weinig verandering optreedt. Bijna alle geïnterviewden zeggen dat idealen of geestelijke beginselen nog steeds een rol spelen. Wel tekent zich een zekere variatie af wanneer het om de inhoud gaat. Onze analyse van de gesprekken leert dat we de voornaamste waarden in vier groepen kunnen indelen: 1) zorgen voor of dienstbaar zijn aan anderen; 2) oog voor mensen en menselijkheid hebben; 3) waarden die met het (christelijk) geloof verband houden; en 4) rechtvaardigheid en eerlijkheid bevorderen. Aan tabel II.2 kan men aflezen hoe de vermelding van deze idealen over de twee onderzochte sectoren is verdeeld.

TABEL II.2 Idealen of waarden in de zorg en bij de politie

	zorg N = 16	politie N = 15	totaal N = 31
Zorgen voor en dienstbaar zijn	10	9	19
Oog voor mensen en menselijkheid	9	6	15
Waarden van (christelijk) geloof	5	5	10
Rechtvaardigheid en eerlijkheid	0	6	6
Overige	1	3	4
Totaal	25	29	54

N.B.: Het totale aantal vermeldingen is groter dan het aantal respondenten omdat men meerdere idealen of aspecten van het hogere kon aangeven.

Een en ander betekent niet dat onze respondenten met hun idealen te koop lopen. Ze stellen zich doorgaans bescheiden op en hebben er soms moeite mee om hun werk in verband te brengen met het hogere. De ware aard van hun motieven komt

vooral naar voren op het moment dat er een misser wordt gemaakt. Een klinisch psycholoog van 51 geeft haar opstelling als volgt weer:

Idealen vind ik een moeilijk woord. Ik denk niet zo in die termen, maar misstanden of dingen die verkeerd gaan, daar wil ik me voor in zetten. De menselijkheid in het werk houden is voor mij heel belangrijk en iets wat ik nastreef.

In feite verwoordt deze respondent iets paradoxaals wat we tijdens het onderzoek vaker aantreffen. Veel Nederlandse professionals spreken geen hooggestemde idealen uit. Ze willen gewoon hun werk doen. Maar zodra een ideaal als de menselijke waardigheid geschonden wordt, weten ze precies waar het aan schort. Dan blijkt dat het idealisme in de praktijk volop aanwezig is. Het heeft als het ware bepaalde misstanden nodig voordat het zijn gezicht vertoont – ongeveer zoals het heilige in vroeger tijd bepaalde zonden nodig had om zijn ware aard te laten zien.

Een dergelijke paradox doet zich eveneens bij de politie voor. Wanneer men expliciet naar idealen vraagt, is het antwoord soms behoorlijk vaag. Toch zijn ook de professionals in deze sector veel bezig met de vraag of zij mensen in hun beroepspraktijk wel op de juiste wijze bejegenen. Nederlandse politiefunctionarissen hechten waarde aan het vermogen om je te verplaatsen in anderen, te begrijpen hoe andere mensen in elkaar zitten en anderen te helpen op een manier die je zelf waardeert. Mensen verdienen ook respect wanneer ze afwijken. Je moet terughoudend zijn met oordelen, of het nu om burgers dan wel om collega's gaat. Je moet zorgen dat medewerkers zich kunnen ontwikkelen en bij het leidinggeven geen middelen als straffen of belonen inzetten.

2 Dimensies van het hogere

Dat mensen op grond van bepaalde waarden of idealen voor een beroep kiezen, betekent niet dat ze die in hun beroepspraktijk ook kunnen waarmaken. Er zouden omstandigheden kunnen zijn die dat verhinderen. Daarom kregen de respondenten het verzoek om zich enkele concrete voorbeelden voor de geest te halen van werksituaties waarbij men het gevoel had dat hogere waarden een rol speelden of in het geding waren. In feite legden we vier vragen voor. De eerste vraag had betrekking op situaties waarin de persoonlijke idealen van de respondent een rol speelden. Ten tweede stelden we deze vraag met het oog op idealen of geestelijke beginselen in het algemeen (bijvoorbeeld idealen van anderen of binnen de organisatie). Ten derde werd gevraagd naar dilemma's of conflictsituaties met betrekking tot het hogere. Tot slot vroegen we onze gesprekspartners om zich een situatie te herinneren die juist niets met het hogere te maken had. Bij elk van deze vragen streefden we een zo nauwkeurig mogelijke beschrijving van de betrokken situatie na.

Tabel 11.3 geeft een overzicht van werksituaties waarvan respondenten vinden dat het hogere een rol speelde of in het geding was. Er werden zes omstandigheden genoemd die daartoe (kunnen) bijdragen: 1) de kwaliteit van het werk; 2) kwesties rond integriteit en openheid; 3) het botsen van professionele en persoonlijke waarden; 4) onvoldoende oog hebben voor het menselijk aspect; 5) standaardisatie of bureaucratie in het werk en 6) situaties waarin levensovertuiging of geloof een rol spelen. De getallen in tabel 11.3 geven weer hoe vaak deze zes situaties tijdens onze gesprekken genoemd werden. Ofschoon de meeste situaties zowel in de zorg als bij de politie voorkomen, treden er opmerkelijke verschillen op. Als het gaat om (twijfels aan) de kwaliteit van het werk of het botsen van persoonlijke en professionele waarden, vinden we in beide sectoren eenzelfde aantal meldingen. Dat geldt niet voor situaties waarbij men (onvoldoende) oog voor menselijke aspecten ontwaart: deze komen vooral naar voren in de zorgsector. Het omgekeerde geldt voor spanningen rond integriteit en openheid: die treffen we vaker in politiekringen aan. Situaties waarin bureaucratie of geloofsovertuiging aan de orde zijn, komen in beide sectoren voor maar zijn zeldzamer.³

TABEL 11.3 Werksituaties waarin (de realisatie van) het hogere een rol speelt of in het geding is bij zorg en politie

	zorg N = 16	politie N = 15	totaal N = 31
Kwaliteit van het werk	30	29	59
Integriteit en openheid	5	47	52
Persoonlijk vs. professioneel	21	22	43
Oog hebben voor mensen	24	8	32
Standaardisatie en bureaucratie	4	6	10
Levensovertuiging en geloof	4	2	6
Totaal	88	114	202

N.B.: Elke professional kon meerdere situaties opnoemen. Daardoor komen de totalen (onderste regel) ver boven het aantal respondenten uit.

Nu duidelijk is in welke situaties bij de politie en de zorgsector het hogere naar voren komt, zullen we ons in de rest van deze paragraaf bezighouden met de vraag *wat er eigenlijk naar voren komt*. Meer precies: we zullen aangeven welke dimensies aan het hogere te onderscheiden zijn en op welke manier de professionals zich in dezen uitdrukken.

Aan tabel 11.4 kan men aflezen hoe vaak verschillende dimensies van het hogere in de werksituaties aan bod komen. We brengen een onderscheid aan tussen vijf hoofddimensies, die elk weer verschillende subdimensies kennen. Het gaat om de volgende: 1) integriteit en openheid; 2) aandacht voor het menselijke; 3) goed en

TABEL II.4 Dimensies van het hogere in de zorg en bij de politie (aantal vermeldingen)

	Aantal keer genoemd		
	zorg (N = 16)	politie (N = 15)	totaal (N = 31)
<i>Integriteit en openheid</i>			
Integriteit/geen eigenbelang nastreven	4	20	24
Openheid en eerlijkheid	4	17	21
Schoon schip maken, afspraken nakomen en vertrouwen	1	11	12
Rechtvaardigheid	2	7	9
	11	55	66
<i>Oog voor het menselijke</i>			
Oog voor de ander, naastenliefde	26	12	38
Betrokkenheid en dienstbaarheid	9	3	12
Gezamenlijkheid	5	2	7
	40	17	57
<i>Goed en zinvol werk doen</i>			
Het professionele werk goed doen	12	10	22
Iets doen wat zinvol is	3	5	8
Een extra inspanning leveren	6	1	7
Geen routines of bureaucratie	2	4	6
Reflecteren, kritisch nadenken	2	2	4
	25	22	47
<i>Mensen tegen kwaad beschermen</i>			
Geen schade doen maar beschermen	10	11	21
<i>Een eigen geloof hebben</i>			
Aanvaarden van levensovertuiging	5	6	11
Totaal	91	111	202

zinvol werk doen; 4) mensen tegen kwaad beschermen en 5) een eigen geloof hebben. Voor alle duidelijkheid: dit zijn betekenissen die door onze gesprekspartners met het hogere geassocieerd worden. Het gaat hier dus niet om de werkdefinitie van het hogere die we zelf hebben opgesteld en die elders in dit boek behandeld wordt. In hoeverre er een overlap bestaat tussen onze eigen omschrijving van het hogere en de wijze waarop de professionals bij de politie of de zorg over het hogere spreken, kunnen we pas later vaststellen. Voorlopig beperken we ons tot de vraag welke betekenissen in de woorden van onze respondenten doorklinken.

Opvallend is dat de twee eerste dimensies ('integriteit en openheid', respectievelijk 'aandacht voor het menselijke') zeer frequent genoemd worden – veel vaker dan de overige dimensies. Verder zien we interessante verschillen per werkdomein:

‘integriteit en openheid’ is veel vaker bij de politie dan bij de zorg aan de orde, terwijl ‘aandacht voor het menselijke’ juist zwaarder weegt in de zorgsector. Bij de andere drie dimensies vallen minder grote verschillen op. Nu mogen we niet al te veel gewicht aan de getallen zelf toekennen. Per slot van rekening hebben we niet meer dan 31 gesprekken met professionals gevoerd. Relevanter – en voor een goed begrip van het hogere ook veelzeggender – zijn de kenmerken die onze gesprekspartners met deze dimensies in verband brengen. Om niet te blijven hangen in algemeenheden, nemen we in wat volgt meerdere citaten uit het gesprek met onze respondenten op.

3 Eerste dimensie: integriteit en openheid

Bij ‘integriteit en openheid’ springen drie zaken in het oog. Ten eerste wordt deze groep van betekenissen het vaakst van allemaal genoemd (66 keer). Dat is bijna een derde van alle vermeldingen. Ten tweede zijn het vooral medewerkers van de politie die verwijzen naar dit onderwerp (55 keer). Blijkbaar is dit aspect van het hogere in de zorgsector minder vaak in het geding (11 keer). Ten derde zien we dat men bij deze dimensie vooral in negatieve zin naar het hogere verwijst. Men noemt weinig voorvallen of ervaringen waarin het hogere zich op een positieve wijze manifesteert, maar vooral voorvallen die de realisatie van het hogere ontmoedigen of belemmeren. Een nadere analyse van gedane uitspraken maakt duidelijk waar het aan schort. In deze dimensie zijn verschillende subcategorieën te onderscheiden: 1) integriteit/geen eigenbelang nastreven; 2) openheid en eerlijkheid; 3) schoon schip maken, afspraken nakomen en vertrouwen; en 4) rechtvaardigheid.

Integriteit/geen eigenbelang nastreven

Deze subcategorie bestaat uit integer handelen in het algemeen en geen eigen belang nastreven. Ze wordt veel vaker door politiemedewerkers (20) genoemd dan in de zorg (4). Het hogere is allereerst in het geding als mensen *niet* integer handelen. Daarmee doelen politiefunctionarissen op zaken als onduidelijke sollicitatieprocedures, vormen van discriminatie, onheuse bejegening van collega’s, schuine moppen en ongewenste intimiteiten op de werkvloer. Ook noemen ze leidinggevendenden die niet het goede voorbeeld geven, niet integer met overheidsgeld omgaan of als korpschef blijven zitten wanneer er sprake is van wanbeleid. Verder klagen politiemedewerkers over mensen die hun eigen belangen vooropstellen en niet het algemeen belang dienen. Een negenenvijftigjarige teamchef zegt bijvoorbeeld:

De politie heeft een voorbeeldfunctie in de maatschappij. Ze rijden in opvallende auto’s en als ze een overtreding in het verkeer maken, moeten ze dat eigenlijk zelf betalen. Maar die boetes worden tot bepaalde bedragen door de organisatie betaald. Er wordt massaal te hard gereden en dat kost ons korps enkele tonnen per jaar.

Andere voorbeelden waarbij het eigen belang vooropstaat zijn korpschefs die hun zwaailicht aanzetten terwijl dat helemaal niet nodig is, collega's die vriendjespolitiek bedrijven of mensen die voor privédoeleinden gegevens uit het informatiesysteem halen. Bovendien komt het wel voor dat het algemeen belang moet wijken voor belangen die met de eigen carrière verband houden. Over dat laatste zegt een drieënvijftigjarige districtschef:

Het maken van keuzen is vaak een politieke zaak. Er wordt niet gekozen op grond van de inhoud, maar om de eigen positie, macht of invloed te versterken. De aandacht gaat vooral naar het politieke steekspel uit of naar strategische overwegingen. Vaak komt niet eens boven tafel waar het echt om gaat. De samenwerking wordt geblokkeerd of je blokkeert die zelf, omdat je denkt dat de andere partij een verborgen agenda heeft.

Het spreekt voor zich dat dit alles de samenwerking niet ten goede komt. Sommige functionarissen zijn ook helemaal niet op samenwerking uit, ze vinden hun eigen positie belangrijker. Hoewel niet integer handelen en het eigen belang nastreven relatief vaak door politiemedewerkers genoemd worden, komen ze ook in de zorgsector voor. Ter illustratie noemt een voorzitter van de Raad van Bestuur bepaalde conflicten over geld, waarbij medisch specialisten vooral hun eigen financiële belang dienen. En een geestelijk verzorger wijst op artsen die zich onder het mom van wetenschappelijk onderzoek door de farmaceutische industrie laten beïnvloeden.

Openheid en eerlijkheid

Een tweede subcategorie die bij deze dimensie naar voren wordt gebracht, is openheid en eerlijkheid. Deze subcategorie vinden we eveneens veel vaker bij de politie dan in de zorg. Zo klagen politiemedewerkers over het feit dat dienders bij een conflict niet mét elkaar maar wel óver elkaar praten. Verder is het niet altijd mogelijk om collega's aan te spreken op hun gedrag of kritiek te leveren.

Ik zag dingen op het werk gebeuren, aldus een adviseur, waar ik het niet mee eens was. Het was in strijd met de idealen die ik bij de politie en voor burgers wil waarmaken. Ik zag dat de grotere vissen op weg naar de top de kleinere opeten. Zelf vind ik het niet nodig om mensen omlaag te trekken in de hoop dat je hoger komt.

Daarnaast doelen politiefunctionarissen met 'gebrek aan openheid' op het ontbreken van transparantie bij functieroulatie. Ook vindt men het van belang om open te staan voor mensen met andere normen en waarden. Eerlijkheid staat bijvoorbeeld voor: mensen niet omlaag trekken om zelf omhoog te komen, duidelijke sollicitatieprocedures volgen en eerlijk zijn tegenover elkaar en de buitenwereld.

Een hand vasthouden

R 2 werkt als geestelijk verzorgende in een ziekenhuis. Ze vertelt over een oudere dame die met ernstige klachten bij interne geneeskunde werd opgenomen. Het was een Marokkaanse die al dertig jaar in Nederland woonde. Haar kinderen woonden in Marokko en één in België. Ze sprak misschien vijf woorden Nederlands en lag daar op luide toon te klagen. Andere patiënten stoorden zich aan haar gedrag en de verplegers kregen het gevoel dat ze faalden. Ze wisten dat mevrouw groot verdriet en heel veel pijn had. Ze probeerden haar uit te leggen dat ze zo goed mogelijk voor haar wilden zorgen maar ze konden haar niet bereiken. *Toen heb ik geprobeerd om met haar in gesprek te komen. Dat ging uiteraard niet. Ze zei wel van alles terug maar ik verstond haar eenvoudigweg niet. En haar geklaag werd steeds heviger. Ik voelde me alsmaar kleiner worden omdat ze verdrietiger werd. Dat is heel lastig. Op een gegeven ogenblik besloot ik om op gebarentaal over te gaan. Het is in de zorg heel gebruikelijk dat je iemand aanraakt maar dat gebeurt meestal op een functionele manier: voor een onderzoek, een behandeling en dergelijke. Mijn aanraking heeft ook een andere taak, namelijk nabijheid te voelen en contact te leggen. Die mevrouw huilde heel hard en dat werd alleen maar erger toen ik haar aanraakte. Ik was eigenlijk bang dat er mensen zouden komen kijken van: wat gebeurt hier nu toch? Na een tijdje nam het jammeren af. Mevrouw leidde mijn hand naar haar buik en haar hoofd. Vervolgens ging haar klagen in een zacht huilen over. Ik bleef een tijdje tegen haar praten zoals je dat ook met een kind doet. Met een geruststellende stem. Dat heeft alles bij elkaar zo'n tien minuten geduurd en toen heb ik gezegd dat ik de volgende dag terug zou komen. Een dag later werd alles herhaald. Eerst nam het jammeren toe en vervolgens nam het weer af. We deden hetzelfde ritueel waarbij haar buik en haar hoofd aangeraakt werd. Na een paar keer werd ik de vrouw die langs kwam om haar hand vast te houden. Als ik dan op haar kamer kwam, begon ze niet meteen te jammeren maar stak haar hand uit. De lengte van de bezoeken nam toe en er kwam enige communicatie op gang. Ze vertelde dat haar kinderen in Marokko woonden. Ik vroeg met handen en voeten of ze ook foto's van haar kinderen had en de volgende dagen waren die er. Uiteindelijk heb ik ook kennis gemaakt met haar man. Dat is nou een voorbeeld waarin mijn idealen naar voren komen. Je kunt ook zorg geven op een niet-verbale manier. Zaken als aanbodgerelateerde zorg of vraaggerelateerde zorg zeggen me niets. Voor mij moet zorg persoonsgericht zijn. Daarmee bedoel ik dat je alle aandacht richt op deze persoon of deze patiënt. Die mevrouw werd rustiger doordat ik bij haar kon zijn. Door mijn nabijheid maakte ik even een ideaal waar.*

Schoon schip maken, afspraken nakomen en vertrouwen

Verder kwamen er binnen deze dimensie aspecten naar voren die verband houden met schoon schip maken, afspraken nakomen en vertrouwen krijgen. Deze werden alleen door politiemedewerkers genoemd. Ze lieten zich kritisch uit over de

Ergens bij horen

R 3 is hoofd van de wijkpolitie en geeft aan wat hij onder het hogere in zijn eigen werk verstaat. Welke idealen spelen voor hem een belangrijke rol? *Ik wil iets toevoegen aan de samenleving. Ik ga niet voor het grote geld, ik wil gewoon echt iets bijdragen aan de leefbaarheid en veiligheid van die samenleving. Daarom heb ik een heel bewuste keuze voor de politie gemaakt. Voor mij zijn democratie en rechtsorde van het grootste belang. Vanuit dat perspectief wil ik handelen. Maar er spelen ook wel persoonlijke overwegingen mee, het heeft onder meer te maken met mijn geloof. Met het hogere in het leven bedoel ik dat je een samenleving nastreeft waarin iedereen tot zijn recht komt. Noem het maar een vorm van naastenliefde. Kijk, we zijn hier vaak met de derde of de vierde wereld bezig maar soms moet je het veel dichterbij zoeken. Je kunt ook iets betekenen voor de samenleving waar je zelf in zit. Ik heb zelf het gevoel dat de verbondenheid langzaam maar zeker verdwijnt. Vroeger had je de zuilen: je hoorde bij een bepaalde kerk, een vakbeweging, een politieke richting en dergelijke. In elk geval hoorde je ergens bij. Dat hebben we eigenlijk losgelaten. Volgens mij zijn we dat opnieuw aan het zoeken. Dat komt ook door de migratieproblematiek. Doordat er mensen uit andere culturen komen, ga je als samenleving opnieuw zoeken naar waarden die je gemeenschappelijk hebt. Dan moet je wel op een gewone manier met elkaar om blijven gaan. Je moet een goede 'naboor' zijn, zoals ze in Twente zeggen. Ja er zijn een paar waarden die we met elkaar hebben afgesproken maar die kunnen ook weer veranderen. Zelf probeer ik altijd meervoudig te kijken en de waaromvraag te stellen. Hoe komt het nou dat mensen zo reageren? Ik probeer eerst te begrijpen voordat ik begrepen wil worden.*

bedrijfscultuur, waar iets je kan blijven achtervolgen (bijvoorbeeld discriminatie) zonder dat er een gelegenheid is om zaken uit te praten. Soms ontbreekt het vertrouwen in elkaar. Zo zegt de districtschef van zoëven:

Doordat het vertrouwen ontbreekt, moet je alles op papier zetten. Dat is heel bureaucratisch en leidt niet tot wat je beoogt (namelijk dienstbaar zijn naar de burger toe; dat is het hogere). We verliezen als politie uit het oog waarvoor we op aarde zijn. Dit spel dat je elkaar niet vertrouwt en je strategisch moet opstellen, speelt zich vooral af in de hogere regionen.

Rechtvaardigheid

Deze subcategorie wordt vooral genoemd in situaties waarin rechtvaardig handelen ontbreekt. Ook dat blijkt vaker bij de politie dan in de zorg van toepassing. Bij de politie noemt men voorbeelden van bestraft worden omdat er fouten werden gemaakt, of omdat men uit integriteitsoogmerk iets heeft gemeld, of omdat men de (onwerkbare) doelstellingen uit werkplannen niet haalt. Een zaak niet rond krijgen terwijl men weet welke persoon schuldig is, botst eveneens met het rechtvaardigheids-

gevoel. Overigens hoeft het hierbij niet alleen om de buitenwacht te gaan. Sommigen doelen juist op interne verhoudingen. Een drieënvijftigjarig hoofd van de wijkpolitie laat zich behoorlijk cynisch uit:

We hebben een prachtige visie over de vraag hoe wij als leidinggevendenden moeten omgaan met medewerkers. Maar die wordt vooral met de mond beleden, het gedrag is vaak anders. We zeggen bijvoorbeeld dat mensen fouten mogen maken om van te leren en toch bestaat de neiging dat soort fouten via het strafrecht te benaderen. Leidinggevendenden gaan heel snel in de macht zitten.

Een ander voorbeeld wordt gegeven door een vijfendertigjarige leidinggevende die zelf slechte ervaringen met streven naar eerlijkheid heeft opgedaan.

Je wordt gemakkelijk afgerekend op je eerlijkheid. Ik heb wel eens eerlijk iets gezegd, maar dat werd niet gewaardeerd. En het is lastig om daarna weer vertrouwen in elkaar te krijgen.

Bij sommige conflicten klaagt men over onrechtvaardigheid. Dat woord is misschien wat groot maar het geeft wel aan dat onze gesprekspartners een bepaald soort onenigheid hoog opnemen. Inhoudelijk bezien gaat het om een brede verzameling van misstanden. Kenmerkend is wellicht dat onze respondenten de idealen en de feitelijke gedragingen scherp tegenover elkaar zetten. Een achtenveertigjarige groepschef zegt bijvoorbeeld:

Als waarden van onze organisatie hebben wij: respect, toegankelijkheid en integriteit. Maar die idealen worden niet waargemaakt. Dat geldt niet alleen voor de werkvloer, maar ook voor mensen in de bovenste regionen. De leidinggevende onderschrijft die woorden wel maar dat is iets anders dan ernaar handelen.

In de zorg neemt onrechtvaardigheid de vorm aan van situaties waarbij patiënten niet als gelijken worden behandeld. Ze krijgen soms niet waar ze om vragen (bijvoorbeeld een verzoek om euthanasie) terwijl hun lijden vergelijkbaar met dat van andere patiënten is. De verpleegkundige die vertelde over een meisje met anorexia, zegt bijvoorbeeld:

Zij behoorde tot de 10 procent van deze groep patiënten die nooit beter wordt. Ze wilde geen zorg, geen eten en geen therapie. Toen ging men over tot dwangmaatregelen. Men accepteerde niet dat dit kind op grond van een psychiatrische problematiek dood wilde. Maar in andere gevallen accepteert men de wil van een patiënt juist wel. Ik vond dat wel een vorm van onrechtvaardigheid.

4 Tweede dimensie: oog voor het menselijke

Een tweede reeks van betekenissen die onze respondenten met het hogere in verband brengen, staat in het teken van medemenselijkheid. Professionals moeten de behoeften en de waarden van individuele mensen in het oog houden en daar hun handelen op afstemmen. Hoewel deze dimensie in alle interviews relatief veel aandacht krijgt (57 keer) ligt het zwaartepunt nu bij de zorgsector: veel meer zorgende professionals spreken zich hierover uit (40 keer) dan respondenten die bij de politie werken (17 keer). Er zijn drie subdimensies: 1) oog hebben voor de ander, naastenliefde; 2) betrokkenheid en dienstbaarheid; en 3) gezamenlijkheid. Welke specifieke onderwerpen komen hierbij aan bod?

Oog hebben voor de ander, naastenliefde

Het gaat in deze subcategorie over gericht zijn op de behoeften van individuele mensen en daar het professionele handelen op afstemmen. Ook gaat het over menselijke waardigheid: men moet de patiënt of cliënt serieus nemen en in zijn of haar waarde laten. Men moet zo veel mogelijk rekening houden met wat hij of zij wil. In de zorgsector geldt respect voor de menselijke waardigheid als een van de meest fundamentele beginselen. Professionals moeten patiënten altijd serieus nemen, oog hebben voor zijn of haar persoonlijkheid en het recht op zelfbeschikking respecteren. Het is niet voor niets dat de voorzitter van een groot ziekenhuis op onze vraag naar situaties waarin het hogere naar voren komt, het volgende antwoord geeft:

Je moet waardering voor het individu opbrengen. Respect en waardigheid zijn van groot belang. Je mag dat nooit aan iets anders ondergeschikt maken. Datgene wat de patiënt wil, moet doorslaggevend zijn.

In de praktijk neemt dit beginsel uiteenlopende vormen aan. Onze gesprekspartners noemden onder meer de volgende voorbeelden. De interactie tussen patiënt en arts moet het karakter hebben van een gesprek tussen twee volwassenen. Men mag een patiënt niet vanuit de hoogte toespreken en hem als een onwetend kind behandelen. Verder dient men oog te hebben voor de eventuele speciale wensen die een patiënt of diens familie heeft. Men kan de ouders van een kind dat ernstig ziek of stervende is bijvoorbeeld een eigen ruimte aanbieden. Men kan het mogelijk maken dat de partner voor langere tijd bij een zwaar zieke patiënt verblijft. Behalve zorgen voor een zorgvuldige omgang met het levenseinde, moet de professional letten op de mentale toestand van een patiënt. In sommige gevallen moet je op een non-verbale wijze contact leggen, in andere gevallen moet je beseffen welke impact geavanceerde apparatuur op de zieke of diens familie heeft.

Natuurlijk gaan er ook dingen mis. Zo vertelt een geestelijk verzorger over een zeventigjarige patiënte die een heel nare tumor in haar vagina en darmen had:

Ze moest meerdere keren met de taxi naar het ziekenhuis voor bestralingen maar eigenlijk trok ze dat niet. Verder kwam er elke dag een andere verpleegkundige aan huis voor het verzorgen van haar wond. Dat is natuurlijk een heel intieme plek. Daardoor raakte ik in een conflict. Dat ging nou echt tegen mijn idealen in. Ik dacht: hier klopt iets niet! Ik kan me nog wel voorstellen dat je de zorg om allerlei financieel-economische redenen op deze manier organiseert, maar dat was te gek. Als begeleider van een dergelijke patiënte besef je wel hoe zwaar dat is. Dus daar ervaar ik een spanning in de huidige gezondheidszorg. De vraag is: hoe gaan wij daar als samenleving of als ziekenhuis mee om?

Deze woorden vormen opnieuw een voorbeeld van de ‘negatieve’ manier waarop het hogere gestalte krijgt: deze geestelijk verzorger vertelt hoe haar opvatting van het hogere door een al te zuinige organisatie van de zorg geschonden wordt. Er werden meer van dat soort voorbeelden genoemd. Zo laat een eenenvijftigjarige klinisch psycholoog zich kritisch uit over de zorg voor terminale patiënten:

Ik vind dat je mensen tot het einde toe waardig moet bejegenen. Dus nooit zeggen dat ze uitbehandeld zijn maar palliatieve zorg bieden. Naar mijn idee schiet de zorg voor uitbehandelde kankerpatiënten momenteel te kort. De zorg moet recht doen aan heel de mens. Gelukkig heb je nu de trend naar het inrichten van een ‘healing environment’. Er zijn een paar ziekenhuizen in Nederland die zoiets doen. De patiënt dient altijd in het middelpunt te staan. Helaas hoor ik vaak pijnlijke verhalen over wat deze patiënten moeten meemaken, vooral in het academisch ziekenhuis.

Gelukkig zijn er ook heel wat ziekenhuizen die in deze juist wel de nodige zorg opbrengen. In bepaalde gevallen strekt die zorg zich zelfs tot ver na het overlijden uit. Dat wordt geïllustreerd door de woorden van een eenenvijftigjarige die als gezondheidspsycholoog in een (overigens: academisch) ziekenhuis werkt.

Ons team organiseert twee keer per jaar een herdenkingsbijeenkomst voor de nabestaanden van overleden kankerpatiënten waarbij ons team betrokken was. Daar doen ook psychiaters, maatschappelijk werkers en geestelijke verzorgers aan mee. Het gebeurt op vrijwillige basis en het kost een hele zaterdag. Maar dat brengt voor mij wel iets van het hogere in de zorg tot uitdrukking. Omdat het iets zegt over de waarde van bejegening.

Saamhorigheid

R 4 geeft leiding aan een academisch ziekenhuis. Hij vertelt over zijn ervaringen bij een stevige ziekenhuisbrand, waarbij een fors deel van de operatiekamers afbrandde. *Dat gaf in het begin een grote ontredding maar bracht tegelijkertijd een geweldig gevoel van saamhorigheid mee. Om alles wat we hier in termen van onderzoek, onderwijs en patiëntenzorg hadden opgebouwd toch weer te herstellen. Daarbij speelde de hiërarchie geen enkele rol. Het was niet van: de directie vindt dit of de directie vindt dat... Het gaf iedereen inspiratie om buitengewone dingen te doen en op een andere manier vorm te geven aan je eigen inzet. Dat maakte grote indruk. Zo'n noodsituatie laat zien dat mensen onderling een geweldige binding hebben. Er kwam enorm veel idealisme naar boven, we wilden er echt iets van maken. Dat houdt voor mij wel het hogere in. Dat hier prestaties werden geleverd die niets te maken hebben met de instrumentele manier van werken die in onze organisatie gebruikelijk is. Ik heb toen heel veel mensen ongewone dingen zien doen. Medewerkers stegen boven zichzelf uit. Rangen of standen vielen op dat moment weg en de mensen gingen er samen mee aan de slag. Blijkbaar komen er dan heel andere drijfveren naar boven. Dat is misschien niet helemaal nieuw, dat hoor je wel vaker. Maar dit was nu even een voorbeeld uit onze eigen organisatie. Het is heel fascinerend om dat mee te maken.*

Hoewel de politie haar werk onder totaal andere omstandigheden doet, is het opmerkelijk dat ook haar medewerkers veel waarde aan een juiste bejegening toekennen. Ze wijzen in hun gesprekken eveneens op de betekenis van menselijk contact, van een respectvolle benadering, van rekening houden met de persoon in zijn geheel en van menselijke waardigheid. Dat speelt uiteraard een rol wanneer zich een schokkende gebeurtenis heeft voorgedaan. Het speelt evenzeer wanneer je eigen collega's een ingrijpende ervaring meemaken. Zo zegt een districtschef van drieënvijftig jaar:

Het hogere houdt voor mij ook in dat je op een warme wijze aandacht schenkt aan collega's die in hun persoonlijk leven iets ernstigs of traumatisch meemaken.

Met andere woorden: juist in dit opzicht vertonen politie en zorgsector een sterke gelijkenis. In beide sectoren zijn idealen als oog hebben voor de ander en het respecteren van menselijke waardigheid van cruciaal belang. Het hogere manifesteert zich deels in deze waarden. Daaruit volgt niet dat de professionals in beide sectoren altijd aan de hoge verwachtingen op dit gebied kunnen voldoen. De gesprekspartners die we in het voorgaande aan het woord lieten, betoogden juist dat we in Nederland nog heel wat moeten verbeteren. Maar het is zonneklaar dat ze die verwachtingen serieus nemen en pas tevreden zijn wanneer de achterliggende waarden in het praktisch handelen gerealiseerd worden. In zoverre kunnen we zeggen dat het hogere (in de

gedaante van: oog hebben voor de ander en naastenliefde) in beide sectoren volop aan het werk is.

Betrokkenheid en dienstbaarheid

Deze subdimensie komt opnieuw vaker naar voren in de zorg (9) dan bij de politie (3). Het gaat in de zorg om zaken als: er zijn voor mensen en naast hen staan, betrokkenheid tonen bij patiënten en medewerkers, zorgen of leed willen wegnemen en niemand aan zijn lot overlaten. In politiekorpsen gaat het om: dienstbaar zijn aan de samenleving, mensen helpen keuzen te maken, passie hebben voor het werk of steun krijgen van de leidinggevende.

Gezamenlijkheid

Ten slotte komt het hogere tot uiting in een zekere gezamenlijkheid. Politiefunctionarissen noemen dat minder vaak dan mensen die in de zorg werken. Voor de laatste sector gaat het bijvoorbeeld om het meeleven van een hele afdeling als het goed gaat met een patiënt, een goede sfeer in een team en het lotgenotencontact tussen patiënten onderling. Er worden eveneens zaken genoemd als: recht doen aan zowel gelovigen als ongelovigen bij de organisatie van een uitvaart, waardoor een gezamenlijkheid ontstaat, of het organiseren van een collectieve ambitie waardoor de motieven van mensen met elkaar verbonden worden. Bij de politie hecht men eraan dat ook andere instanties (gemeenten, kerk en dergelijke) hun verantwoordelijkheid nemen om gezamenlijk bepaalde zaken (bijvoorbeeld verslaafde jongeren of prostituees) te kunnen aanpakken.

5 Derde dimensie: goed en zinvol werk doen

Bij de derde dimensie gaat het om de vraag of men als professional op een zinvolle manier kan werken. Het hogere manifesteert zich onder meer in het verlangen iets te willen betekenen en voldoende tijd te hebben voor kritische reflectie. Men wil van tijd tot tijd stilstaan bij de vraag of men wel goed bezig is, respectievelijk welke verbeteringen men kan aanbrengen. Dit alles vormt een 'positieve' gestalte van het hogere. Maar er dienen zich tevens 'negatieve' gestalten aan, bijvoorbeeld in de vorm van ergernis over of weerzin tegen taken die de bureaucratie aan professionals oplegt. Deze dimensie bestaat uit de subdimensies: 1) iets doen wat zinvol is; 2) een extra inspanning leveren; 3) het professionele werk goed doen; 4) geen routines of bureaucratie en 5) reflecteren of kritisch nadenken. Ze wordt – in tegenstelling tot de twee vorige – bijna even vaak aangetroffen bij de politie als in de zorg. Hoe laten onze gesprekspartners zich over deze facetten uit?

Iets doen wat zinvol is

In de zorg is de band met de patiënt van cruciale betekenis. Die geeft het gevoel dat het werk van belang is en impact heeft. Daarentegen vindt men het bureaucratische van allerlei registratiesystemen, organisatorische zaken en vergaderingen niet bij het hogere passen. Het is meer een extra belasting of een noodzakelijk kwaad. Een gezondheidspsycholoog van eenenvijftig jaar zegt hierover:

Het moet ergens toe leiden, iets dat zinvol is. Tegenwoordig ben je steeds meer tijd aan bureaucratie en registratiesystemen kwijt. Het heeft absoluut geen zin om op drie manieren te moeten registreren rondom patiëntencontacten. Bijna elke minuut moet verantwoord worden, het is een extra belasting.

In politiekringen horen we vergelijkbare zorgen. Als zaken die in strijd zijn met het hogere noemt men onder andere: geen feedback krijgen op het schrijven van een rapport, jaarwerkplannen waar niets mee gebeurt, repressie verheffen tot een doel (terwijl het maar een middel moet zijn) of het verplicht halen van een bepaald aantal bekeuringen en aanhoudingen. Toch zegt een drieënvijftigjarige districtschef ook het volgende:

De bedrijfsvoeringskant vind ik een behoorlijk zakelijk onderwerp. Ja, dat hoort er gewoon bij, vind ik. En je moet het ook doen, je moet jezelf een spiegel voorhouden over de manier waarop het georganiseerd is. Is dat de goede manier? Of zou het ook op een andere manier kunnen omdat we nu vastlopen? Dan moeten we hier met een aantal mensen over doordenken, want ik wil eigenlijk zo niet verder. Kijk, ik word er wel door geraakt. Het doet een appèl op mijn resultatenkant, dat zit ook in mij. Het moet wel ergens toe leiden. Als ik te vaak ergens bij zit dat nergens toe leidt, dan kom ik de volgende keer niet weer.

Een extra inspanning leveren

In de zorg doelt men op zaken als: even langsgaan om te horen hoe het gaat, een herdenkingsdienst organiseren op een vrije zaterdag, mensen steunen in acute nood-situaties en daar vrije tijd voor inleveren of prestaties leveren die niet met de instrumentele kant van de organisatie te maken hebben. Ook: proberen om een extra stapje te zetten met de beschikbare middelen.

Onder politiemedewerkers wordt genoemd: je nek uitsteken voor een medewerker met het risico daar zelf het slachtoffer van te worden. Soms lukt het niet om die idealen om te zetten in realiteit, merkt een geïnterviewde op.

Naar huis gestuurd

R 5 vertelt dat ze in zijn ziekenhuis wel eens patiënten naar huis sturen zonder dat men nagaat hoe de situatie thuis is. R vindt dat zoiets niet kan en al helemaal niet wanneer dat niet eens met de patiënt is besproken. Als zo'n geval hem ter ore komt neemt hij meteen contact op met de afdeling aanmeldingen. Soms wordt er tegen patiënten gezegd: U moet naar huis, want u ligt in een te duur bed. *Dat vind ik dus echt vreselijk*, zegt hij. *Want dan kom je bij zo'n patiënt en die zegt: 'Ja, ik moet weg.'* Ik zeg: *'Mevrouw, u hoeft helemaal niet weg. Ik ga voor u zorg regelen en als er niets is blijft u gewoon hier.'* Dat is dan meteen een hele opluchting. Het is ook wel eens voorgevallen dat iemand met twee gebroken polsen bij de eerste hulp zat. Ook toen werd er gezegd: *'U kunt weer naar huis.'* Het was namelijk in het weekend. Als je contact met de eerste hulp zoekt, krijg je te horen dat er geen ruimte in het ziekenhuis is. Wij zeggen dan: *'Goh, hebben jullie iemand met twee gebroken polsen 's avonds naar huis toe gestuurd? Dat kan toch eigenlijk niet?'* Ja, dat moet de familie dan maar opvangen. Dan denk ik: je zou je best wat meer in de patiënt of diens situatie kunnen verdiepen, wat meer betrokkenheid laten zien.

Het professionele werk goed doen

Het hogere wordt onder meer met de kwaliteit van het werk in verband gebracht en met voldoende middelen om het werk goed te kunnen doen. Ook deze subdimensie van het hogere komt bijna even vaak in de zorg als bij de politie naar voren. In de zorg is het hogere in het geding als er geen kwalitatief goede zorg geboden kan worden. Door de huidige bedrijfsvoering én door bezuinigingen treedt een verschraling van de zorg op. Je moet als patiënt goed opletten en veel zaken zelf regelen. Er is soms niet eens een goed ontslaggesprek. Het komt voor dat artsen niet weten of de patiënt buiten het ziekenhuis voldoende opvang heeft, met als gevolg dat ze hem of haar te vroeg ontslaan. Het gebeurt eveneens dat patiënten juist onnodig lang in het ziekenhuis blijven. Het ziekenhuis is steeds meer een bedrijf waar men productie draait: eigenlijk heeft men onvoldoende middelen om het werk goed te doen. De medisch-technische aspecten van zorg kan men doorgaans nog wel aanbieden, maar wat patiënten daarnaast nodig hebben niet. In meer positieve zin is het hogere: het verbeteren van de zorgkwaliteit zonder dat het extra tijd en geld vergt.

Sommige politiefunctionarissen wijzen erop dat kwaliteit niet altijd doorslaggevend is bij de vraag of iemand korpschef wordt. Je moet jezelf vooral goed kunnen verkopen. Andere instanties zijn evenmin met kwaliteit bezig. Bij de burgemeester treft je soms onvoldoende visie of daadkracht aan en het ministerie stelt weliswaar bepaalde targets op maar weet niet waar het echt om gaat. Soms zorgen die targets en plannen voor onvrede op de werkvloer en weet de korpsleiding niet hoe ze daarmee om moet gaan. Verder wordt er bij de politie over een tekort aan capaciteit geklaagd. Dat zet de kwaliteit van het werk en de arbeidsvreugde behoorlijk onder druk. Het

betekent bijvoorbeeld dat je als professional niet iedereen op een behoorlijke wijze kunt behandelen of dat er fouten gemaakt worden waardoor bepaalde verdachten weer vrij komen. Dat is altijd irritant, vooral wanneer er hard aan een zaak gewerkt is. Helaas is het capaciteitstekort een zaak waarop je als professional geen invloed hebt. Ten slotte is men van mening dat het hogere wordt aangetast wanneer je alles in geld gaat uitdrukken. Zo zegt een zesenzeventigjarige districtschef:

De nadruk komt dan te liggen op de wens om geheel binnen de begroting te werken en niet op de inhoudelijke aspecten van het werk. Dat krijg je wanneer alles aan geld afgemeten wordt.

Geen routines of bureaucratie

Deze subcategorie is vaker genoemd bij de politie dan in de zorg. Zorgverleners storen zich aan een administratie die moet aantonen dat je bepaalde dingen hebt gedaan, aan brieven die je moet schrijven naar zorgverzekeraars of aan triviale zaken op organisatorisch of logistiek gebied. In politiekringen wordt nogal wat kritiek gespuid op bureaucratie en routinewerk. Politie medewerkers zeggen dat ze te veel tijd kwijt zijn met het invullen van formulieren of het opstellen van rapporten die vrijwel niemand leest. Verder vindt men standaardtaken niet bij het hogere passen. Voorbeelden zijn: het afwikkelen van een gewone aanrijding, het bijwonen van de wijkvergadering, het sussen van burenruzies, de registratie van gestolen fietsen, het opstellen van jaarwerkplannen, et cetera. Een tweeënvijftigjarige plaatsvervangend korpschef ergert zich aan de enorme papierwinkel op het werk. Volgens hem neemt de leiding alleen dikke ambtelijke nota's serieus.

Nota's die niet ambtelijk genoeg zijn, worden domweg niet gelezen of in behandeling genomen. Het moet een vet rapport zijn, een tekst van tien pagina's wordt niet geaccepteerd. In de praktijk leest men alleen die tien pagina's terwijl men de rest overslaat. Dat is nu een typisch geval van bureaucratie. Voor mij vormt dat, zowel binnen als buiten de organisatie, eigenlijk het grootste kwaad.

Reflecteren en kritisch nadenken

In de zorg noemt men de behoefte aan een stilte-ruimte, of in elk geval aan activiteiten waarbij professionals kunnen nadenken over normatieve en emotionele kanten van hun beroep als dimensie van het hogere. Ook bij de politie hecht men hier belang aan, zoals onder meer blijkt uit de volgende ontboezeming van een zesenzeventigjarige plaatsvervangend districtschef:

Zelf blijven nadenken, een eigen moreel kompas hebben. Mijn idealen, geestelijke beginselen of iets hogers speelt vrijwel altijd een rol, want bij alles wat ik doe gebruik

ik mijn moreel kompas. Ik stel mij steeds de vraag of ik het goed doe, afgezet tegen normen en waarden in plaats van tegen wetten en regels.

6 Vierde dimensie: mensen tegen kwaad beschermen

De vierde dimensie van het hogere houdt verband met het streven om mensen in bescherming te nemen. Met betrekking tot de zorgsector is het hogere in negatieve zin in het geding als er aan een patiënt geld wordt gevraagd voor zorg (waardoor sommige patiënten van zorg afzien terwijl ze die wel nodig hebben) of als patiënten naar huis worden gestuurd zonder dat de situatie daar op orde is. Er worden meer voorbeelden gegeven: een bloedtransfusie aan Jehovahgetuigen willen toedienen, terwijl deze dat zelf weigeren, of juist willen stoppen met een behandeling terwijl dat voor de betrokkene onaanvaardbaar is. Aan een kind vertellen dat het zal overlijden terwijl dat binnen de islam niet toegestaan is. Of een geval van mishandeling aanklaarten, waardoor men de relatie tussen partners dan wel tussen ouders en kinderen verstoort. Tot slot het vrijgeven van embryo's voor onderzoek, terwijl de betrokken hulpverlener daar vanuit zijn godsdienstige overtuiging moeite mee heeft.

Deze dilemma's komen evengoed voor bij politiemedewerkers. Deze hebben soms te maken met een prostitué, een verslaafde of een veelpleger in een situatie die onmiddellijk ingrijpen eist, terwijl ze daarbij de hulp nodig hebben van allerlei instanties die stroperig en traag werken. Hetzelfde speelt in zedenzaken waarbij kinderen betrokken zijn. Bezien vanuit het hogere willen politiemedewerkers zo'n kind beschermen, terwijl dat soms om wettelijke of andere redenen niet gaat. Een tweeënvijftigjarige korpschef vraagt zich het volgende af:

Wat te doen met verslaafde prostituees die we vermoord aantreffen. Een groot aantal van die vrouwen worden stuk voor stuk verkracht. Ze zijn zwaar mishandeld met voorwerpen waarvan je het bestaan niet eens kende. Dat is voor mij wel een dilemma. Ik vind eigenlijk dat die meisjes opgesloten moeten worden. Die hebben geen vrijheid meer, ze zijn de gevangene van hun verslaving en zijn eigenlijk veel slechter af dan in de gevangenis. Je hebt als politiemans het ideaal dat je mensen wilt beschermen maar soms is dat niet mogelijk (...). Dit is nu zo'n dilemma waarbij mijn idealen met elkaar botsen. Je voelt gewoon dat de oplossing binnen handbereik is, maar je mag haar niet toepassen (...). Als je dat nu met het hogere verbindt dan is het wel duidelijk dat bepaalde idealen niet uit de verf komen door de omstandigheden waaronder we moeten werken.

7 Vijfde dimensie: een eigen geloof hebben

Ten slotte nog enkele woorden over een laatste dimensie van het hogere. Die heeft te maken met de manier waarop men zich via een geloof of levensovertuiging op de alledaagse gang van zaken in het werk bezint. De betekenis van zo'n overtuiging wordt door meerdere respondenten in de zorg verwoord. Sommigen stellen dat organisaties op levensbeschouwelijke grondslag kunnen helpen om na te denken over een hoger ideaal en de manier waarop dat in de beroepsuitoefening vorm krijgt. Ze laten je ervaren dat er meer tussen hemel en aarde is dan je op het eerste oog denkt. Een vierenvijftigjarige voorzitter van een Raad van Bestuur zegt daarover:

Dat soort oefenplekken – levensbeschouwelijke organisaties – is nodig om elkaar de vraag te stellen wat het hogere nu is en hoe het zich tot de zaken van alledag verhoudt. Het hebben van zo'n levensovertuiging betekent niet dat je het als organisatie beter doet dan andere. Het betekent slechts dat je aanspreekbaar bent op bepaalde normen, dat je bereid bent om je eigen handelen te laten beoordelen. Dat soort organisaties heeft de samenleving nodig om te blijven oefenen op de vraag wat we onder het goede verstaan. Momenteel weten we in de politiek en in maatschappelijke organisaties niet goed waar we naar toe willen. We zijn die oefening kwijtgeraakt. Ik werk nu in een neutrale organisatie, maar ik merk dat het dan extra nodig is om je bewust te zijn van je identiteit.

Voor politieagenten kan het geloof een soortgelijke functie vervullen. Sommige medewerkers hebben steun aan hun geloof wanneer ze proberen om pijnlijke ervaringen, zoals een dodelijke aanrijding, te verwerken. Wat ook wel speelt is dat men soms volledig moet vertrouwen op anderen of dat men zich bij een moeilijke opdracht van hogerhand moet neerleggen. Bijvoorbeeld een geweldssituatie waarbij men zelf wilde ingrijpen, terwijl dat vanuit de leiding niet werd toegestaan. Je moet dan accepteren dat de beslissing door anderen genomen wordt. Accepteren en toestaan dat mensen kunnen sterven, vormt voor sommigen eveneens een aspect van het hogere. Daarover zegt een zesendertigjarige politieadviseur:

Wanneer je hevige conflicten hebt of geconfronteerd wordt met traumatische ervaringen, zoals het overlijden van een kind tijdens het werk, dan kan het besef van een hogere macht je helpen om daarmee om te gaan. In elk geval geloof ik zelf dat alles wat je op dit gebied meemaakt, de bedoeling heeft dat je ervan leert.

8 Spreken over het hogere

Uit de tot nu toe aangehaalde citaten zou men kunnen afleiden dat professionals bij de politie en de zorg zich veelvuldig over het hogere uitspreken. Maar is dat wel zo? Om een antwoord op die vraag te krijgen legden we onze gesprekspartners de volgende kwestie voor: 'Spreekt u met collega's of boven- en ondergeschikten over geestelijke beginselen, idealen of het hogere? En zo ja, gebeurt dit in de wandelgangen of in een bepaald overleg?' Uit onze analyse blijkt dat verreweg de meeste werknemers in de zorg inderdaad op het werk spreken over idealen en geestelijke beginselen (tabel II.5). Ruim de helft doet dit zowel in de wandelgangen als in een overleg. Ongeveer een derde brengt deze beginselen alleen ter sprake wanneer ze aan een geïnstitutionaliseerde overlegsituatie deelnemen. Twee werknemers (beiden verpleegkundige) spreken alleen in de wandelgangen over het hogere. In feite vonden we een breed scala van situaties waarin men van gedachten wisselde.

TABEL II.5 Overlegsituaties waarin medewerkers in de zorgsector over idealen en geestelijke beginselen spreken (N = 16)

Heidagen
Ethische raad van het ziekenhuis
Moreel beraad per afdeling
Leiderschapsprogramma's voor leidinggevenden
Teamvergaderingen
Werkoverleg
Projectgroep 'Zorg voor zorgverleners'
Intervisiebijeenkomsten verpleegkundigen
Jaarlijkse themamiddag over ethische vragen op verpleegafdelingen
Interventiebijeenkomsten van psychologen over de patiënten
Interventiebijeenkomsten samenwerking met geestelijke verzorging
Eindejaarsbijeenkomst
Studiedagen, trainingen en cursussen
Oecumenische vieringen
Levensbeschouwelijke programma's i.s.m. de universiteit
Programma's over multiculturalisatie

Uit dit overzicht kan men opmaken dat het thema in de zorg behoorlijk sterk leeft. Een voorzitter van de Raad van Bestuur van een ziekenhuis bevestigt dat wanneer hij zegt:

Wij hebben leiderschapsprogramma's voor mensen die in de Raad van Bestuur zitten. Verder zijn er programma's voor leidinggevendenden. De bedoeling van die programma's is dat er enigszins wordt nagedacht over de vraag waartoe je op aarde bent. Dat moet je van tijd tot tijd aan elkaar vragen. Dat helpt wanneer je meer alledaagse dingen wilt beoordelen, die kun je dan een plek geven.

Het zijn echter niet alleen de leidinggevendenden die opvattingen over het hogere of bepaalde idealen met elkaar uitwisselen. Dat doet zich evengoed onder gewone medewerkers voor.

Vervolgens gingen we na wat nu precies de gespreksonderwerpen zijn wanneer men over idealen spreekt. Tabel II.6 somt de voornaamste thema's op. We zien dat het in de eerste plaats gaat over de houding van zorgverleners ten opzichte van patiënten en over gastvrijheid of bereikbaarheid. Verder wordt gesproken over ethische dilemma's en normatieve onderwerpen. Uiteraard komen levensbeschouwelijke zaken aan bod, alsmede vragen over de relatie tussen werk en geloof. Wat we niet onderzochten is *hoe vaak* de genoemde onderwerpen aan bod komen.

TABEL II.6 Waarover spreekt men in de zorg als het gaat over 'het hogere'?

Houding van zorgverleners tegenover patiënten en vragen van bejegening

Gastvrijheid en bereikbaarheid van de instelling

Ethische dilemma's of waardeoriënterende vragen

Levensbeschouwing of de relatie tussen werk en geloof

Kan men eigen idealen in het werk en de organisatie kwijt?

Betekenis van levensbeschouwing in relatie tot wetenschap

Multiculturalisatieprogramma's (levensbeschouwing in zeer brede zin)

Zouden mensen baat kunnen hebben bij pastorale begeleiding?

Vragen over leven en dood of rituelen rond het sterven

Van welk mensbeeld gaan we uit?

Wat euthanasie voor een arts betekent

Hoe vinden we dat we ons werk moeten doen?

Waarom ben ik op aarde? Waar sta ik voor als mens?

Wat is onze toekomstvisie? Waar richten we ons op?
Waarvoor worden medewerkers zelf gemotiveerd?
Hebben artsen na een euthanasie behoefte aan opvang?
Wat verstaan we onder goede patiëntenzorg?
Op welke dagelijkse tekorten stuiten verpleegkundigen?

TABEL II.7 Overlegsituaties waarin men bij de politie over idealen en geestelijke beginselen spreekt (N = 15)

Bijeenkomsten in het kader van professionalisering
Overleg binnen het managementteam
Een- of tweedaagse bijeenkomsten met korpsdirectie
Een- of tweedaagse bijeenkomsten met teamchefs
Overlegsituaties met medewerkers door de hele organisatie heen

TABEL II.8 Waarover spreekt men bij de politie in relatie tot 'het hogere'? (N = 15)

Integriteit en omgang met elkaar
Dienstbaarheid
Normen en waarden
Rechtvaardigheid
Discriminatie
Vragen rond godsdienst of levensbeschouwing
Verbinding naar elkaar en naar de directie toe
Over jezelf spreken naar aanleiding van een bijbeltekst
Blauw bloed
Diepste drijfveren, passie, energie en plezier in het werk
Het vraagstuk van oudere 'uitgebluste' medewerkers

In politiekorpsen zien we een vergelijkbaar beeld: ook daar veel medewerkers die over 'het hogere' van gedachten wisselen. Drie respondenten doen dat alleen in overlegsituaties, vier van hen alleen in de wandelgangen terwijl anderen het in beide

situaties doen. Wel valt op dat dit overleg in de zorg vaker een institutionele vorm heeft, namelijk bij een meerderheid van de gevallen terwijl dat bij de politie slechts de helft is. Verder zien we dat één op de vijf politiemedewerkers het hogere nergens ter sprake brengt; in de zorg is dat slechts een enkeling. Een en ander wijst erop dat het hogere in de zorg vaker een gespreksonderwerp is, respectievelijk dat het gesprek daarover vaker een zekere urgentie heeft. Maar dat neemt niet weg dat de meeste politiemensen evengoed over waarden, idealen en hogere beginselen van gedachten wisselen. Tabel 11.7 geeft aan in welke setting dat gebeurt; tabel 11.8 biedt een overzicht van de onderwerpen die daarbij aan bod komen.

De meningen over het nut van deze overleggen lopen uiteen. Sommigen zeggen dat formele gesprekken weinig zoden aan de dijk zetten. Zij verwachten meer van uitwisseling in de wandelgangen. Een negenenvertigjarige wijkteamchef zegt onder meer:

Nee, dat kunstje van 'Nou gaan we zitten praten' werkt niet. Ook de cyclus van jaargesprekken, functionering- en beoordelingsgesprekken haalt op dit punt weinig uit. Functioneren is een permanent proces. Het werkt alleen als de relatie een bepaalde diepgang heeft. Je moet voortdurend in gesprek zijn over de dingen die beter kunnen. Dat kost nu eenmaal tijd. Maar je bouwt dan wel vertrouwen op. En dat vertrouwen krijg je meestal ook terug.

Enkele respondenten menen dat er momenteel behoorlijk veel over zaken als het hogere gesproken wordt. Een zesenvertigjarige districtschef noemt als voorbeeld de gesprekken die voor de brede korpsdirectie op de agenda staan.

Binnenkort gaat het over verbinding. Dus niet over een concreet onderwerp waar we last van hebben, maar over de vraag hoe we tegen elkaar aankijken. Over verbinding naar elkaar maar ook naar de directie toe. Er zijn evengoed losse groepen waarin dat gebeurt. Zo komen we elke maandagochtend met een meditatiegroep van zes mensen bij elkaar. We lezen dan een stuk uit de Bijbel en praten door over de vraag hoe je er persoonlijk in zit.

Dat er zoveel over dit onderwerp gesproken wordt, houdt wellicht verband met de organisatorische veranderingen die de afgelopen tien jaar bij de politie werden doorgevoerd. Er is gewerkt aan zaken als meer efficiency, het halen van targets en het verbeteren van de bedrijfsvoering. Volgens sommigen staat het klassieke politiewerk daardoor onder druk.

9 Mission statement van de instellingen

Uit onze gesprekken blijkt dat de levensbeschouwelijke signatuur van hun instelling de meeste professionals nog maar weinig zegt. Geldt dit ook voor het mission statement en de waarden of idealen die daarin worden vastgelegd? Een eerste vraag is dan of professionals dat mission statement überhaupt kennen. Een tweede vraag is wat het betekent voor de manier waarop ze werken. Uit de resultaten in tabel II.9 blijkt dat veruit de meeste respondenten van het mission statement op de hoogte zijn. Bovendien zegt twee derde van hen dat het mission statement inderdaad invloed op het werk heeft. Er treden wat dit betreft geen verschillen op tussen de zorg en de politie (zie tabel II.10).

TABEL II.9 Bent u op de hoogte van mission statement?

	zorg	Politie	totaal
Ja	13	11	24
Nee	2	1	3
Totaal	15	12	27

N.B.: het totale aantal is lager dan in andere tabellen omdat de vraag in vier gevallen niet aan de orde kwam.

TABEL II.10 Werkt het mission statement in uw werk door?

	zorg	Politie	totaal
Ja	7	7	14
Nee	4	4	8
Totaal	11	11	22

N.B.: deze vraag werd aan negen respondenten niet gesteld (inclusief de vier ontbrekende uit tabel II.9)

Hoewel de meeste respondenten dus bekend zijn met het mission statement van hun instelling, kijken ze er verschillend tegen aan. Neem bijvoorbeeld de voorzitter van de Raad van Bestuur van een ziekenhuis dat blijkens zijn missie ‘Zorgzaam en professioneel’ wil zijn. Hoe wordt dit nobele streven vertaald in meer concrete beslissingen?

In concreto willen wij het ziekenhuis zijn voor mensen die hier om de hoek wonen. We willen nabijheid: zowel figuurlijk als letterlijk. We willen het ziekenhuis met de glimlach zijn, geen ziekenfabriek maar een instelling waar de menselijke maat bepalend is.

Het vertalen van de missie in concreet handelen brengt met zich mee dat dit ziekenhuis slechts een beperkt aantal speerpunten hanteert. Het richt zich op enkele omvangrijke groepen van patiënten die het hardst zorg nodig hebben.

Dan hebben wij het bijvoorbeeld over patiënten met kanker, de zorg voor moeder en kind en de ouder wordende patiënt. Die keuze geeft richting aan de meer omvangrijke afdelingen waarin diverse disciplines met elkaar samenwerken (...). Bovendien leiden we uit onze visie enkele lang lopende strategieën af die worden vertaald in jaarthema's. Op die manier proberen we een duidelijke verbinding te maken tussen het werk van alledag en de waarden die we op langere termijn nastreven. Overigens mag het niet zo zijn dat het inzetten van een aantal speerpunten ten koste gaat van het vermogen om gewoon goede zorg te leveren. Het gaat erom dat je een paar faciliterende thema's kiest zoals bejegening, gastvrijheid en bereikbaarheid om die zorg te leveren.

Alle geïnterviewden van dit ziekenhuis blijken op de hoogte van het mission statement en soms van de bijbehorende kernwoorden zoals kwaliteit, gastvrijheid en bejegening. Maar er worden wel kanttekeningen geplaatst. Een aantal respondenten noemt deze begrippen vaag en algemeen. Ze beseffen dat 'zorgzaamheid' over de houding tegenover patiënten of collega's gaat en dat 'professioneel' bijvoorbeeld raakt aan de mogelijkheden voor interne scholing, maar daar blijft het bij. Het algemene gevoel is dat er wel wat meer met het mission statement gedaan mag worden, dat de verbinding van het hogere echelon met de werkvloer beter kan en dat het management meer moet doen (in termen van geld en middelen) om te zorgen dat het mission statement op de werkvloer handen en voeten krijgt.

TABEL II.II **Mission statements volgens medewerkers bij de politie en de zorgsector (N = 22)**

Compas 2015 (zowel boeven vangen als binding met burgers)

Waakzaam en dienstbaar & veiligheid en leefbaarheid

Veiligheid en leefbaarheid voor iedereen

Betrouwbaar & waakzaam

Integriteit & dienstbaarheid

Waakzaam en dienstbaar

De patiënt centraal stellen, de patiënt prominent maken

Respect voor de individuele waardigheid opbrengen

Met toewijding je werk doen

Zorgzaam en professioneel

Patient-centered werken

Kennis maakt ons beter

In het mission statement van een ander (eveneens academisch) ziekenhuis wordt gesteld dat men met respect voor de individuele waardigheid een bijdrage aan de gezondheidszorg in Nederland wil leveren. Men spreekt van een organisatie die waardedreven is en men wil bewerkstellingen dat die waarden gerealiseerd worden. Toch weten twee van de vier ondervraagden nergens van. Een negenveertigjarige geestelijk verzorger zegt:

Ik moest er wel even over nadenken maar ik weet wat je bedoelt. Het gaat om de slogan van dit ziekenhuis. Die luidt: 'Kennis maakt ons beter'. Met dat woordje 'ons' is zowel de patiënt als de medewerker bedoeld. We willen verder komen, zowel bij de ontwikkeling van wetenschappelijke kennis als bij het zorgen voor de patiënt. De drie trefwoorden die daarbij horen zijn: betrokken, zorgvuldig en ambitieus. Daar komen de achterliggende principes van onze organisatie dus op neer.

Daarmee is niet gezegd dat de patiënt bij het feitelijke handelen daadwerkelijk een centrale plaats inneemt. Volgens een aantal respondenten komt de organisatie niet verder dan het uitspreken van goede bedoelingen. Een eenenvijftigjarige klinisch psychologe vertelt wat ze van die gedachte vindt en zegt:

Dat heb ik inderdaad een aantal keer gezien. Als je komt aanfietsen, zie je buiten aan het gebouw zo'n doek hangen met woorden als 'Goede zorg voor U!' Die slogan stelt de patiënt centraal maar in de praktijk is dat niet steeds het geval. Het zit wel in mijn hoofd, hoor... En de patiënten houden het ons eveneens voor. 'Jullie waren toch patient-centered?' vragen ze. Ja, dat is het streven, dat is ons logo al staat de dagelijkse realiteit er ver vanaf.

Tegelijkertijd doet men wel pogingen om ernst te maken met het idee dat de patiënt centraal moet staan. De zojuist aangehaalde psychologe geeft zelf een voorbeeld van de manier waarop dat gaat.

Het inrichten van familiekamers is een van de manieren waarop we iets bijzonders willen doen. In zo'n kamer vangen we de familieleden op. Ze krijgen er een kopje koffie en kunnen even uithuilen. Dat heb je in meer instellingen. Maar het unieke bij ons is dat er een speciale begeleider is of een verpleegkundige die bij het bin-

nenkomen tegen de familie zegt: 'Hoe is het? Gaat u zitten, wilt u een kopje koffie?' Soms gebeurt dat in het verlengde van het medische gesprek. We hebben daar ook een filmpje van gemaakt voor PR-doeleinden. Dit is een duidelijk voorbeeld van de manier waarop je 'De patiënt centraal' kunt uitwerken. Dat wordt ontzettend gewaardeerd.

Ook voor de politie geldt dat de meeste medewerkers van het mission statement op de hoogte zijn. Een zesenvestigjarige districtschef legt uit welke betekenis het statement voor hem persoonlijk heeft:

Wij hebben dus het Professioneel Kompas. Volgens mij gaat dat om de vraag wat je eigen waarden zijn. Vanuit welke houding en welke beginselen doe jij je werk eigenlijk? Hoe professioneel ben je en hoe professioneel wil je zelf zijn? In welke gedragsmerken komt dat tot uitdrukking? Maar ja, eigenlijk komt heel die missie op de slogan 'Waakzaam & dienstbaar' neer. Of een leuze als 'Veiligheid & leefbaarheid'. Daar zit dat dienstbare al in.

Deze professionals zijn kennelijk in staat om het mission statement te vertalen naar hun eigen handelen. Ongeveer twee derde van degenen die het mission statement kent, is van mening dat het doorwerkt in de praktijk. Dat gebeurt op verschillende manieren. De een benadrukt dat de waarden of doelen van het statement in hoge mate aansluiten bij datgene waar hij zelf voor staat. Dan hoeft je weinig extra's te doen om de missie om te zetten in praktisch handelen. De ander geeft aan welke maatregelen het korps neemt om te zorgen dat iedereen de missie tussen de oren krijgt. Een zevenenvestigjarige districtschef bevestigt dat:

Zeker, het mission statement werkt sterk door. Wij proberen gewoon die zesduizend mensen in dezelfde richting te brengen. Daar hebben wij ook een bepaalde aanpak voor, die Kompas 2015 heet. We varen in feite een koers en geven aan waar we in het jaar 2015 willen staan. Om dat te doen hebben we eerst gediscussieerd over de vraag hoe de wereld in dat jaar eruit zal zien. Dat geeft een beeld van de verwachtingen die men van ons politiekorps heeft. Vanuit dat beeld stippelen we een heel pad voor onze dienders uit. Het imago van de organisatie wordt immers bepaald door het individuele optreden van onze dienders op straat. Die ene diender bepaalt dus het imago van zesduizend man. Daarom moet de individuele diender goed begrijpen wat de doelen van het totale korps zijn. En daar stoppen wij heel veel tijd en energie in.

Een zesenvestigjarige districtschef beaamt dat het mission statement inderdaad relevant is voor de praktijk, al lijkt het organiseren van een speciale campagne hem

Het zesde gebod

R 6 is als hoogleraar en tevens afdelingshoofd in een academisch ziekenhuis werkzaam. Hij geeft een aantal voorbeelden uit de alledaagse praktijk die wat hem betreft voor het hogere staan. Het gaat erom dat je als collega's niet over elkaar maar met elkaar praat. Dat je de anderen hun successen gunt en niet jaloers op elkaar bent. Dat je een ander helpt om beter te worden en niet dwars gaat liggen. Hij vertelt wat er gebeurt als iemand komt solliciteren en een lijst met publicaties voorlegt. *Dan praten we met die persoon en sommigen zeggen: 'Ja, dat ziet er heel keurig uit.' Maar hij heeft zich nog niet omgedraaid of ze zeggen: 'Wat stelt het nou helemaal voor? Het zijn veertig papers en hij is slechts in drie gevallen de eerste auteur. En die tijdschriften staan ook niet zo hoog aangeschreven. Dat heeft geen enkele impact.' Dat gebeurt dus heel erg veel. Veel vaker dan me lief is. Dat is een van de dingen waarover ik mij zorgen maak. Het geestelijk beginsel dat in zo'n geval speelt is de afgunst. Dus eigenlijk spreek je over het tiende gebod. Eigenlijk is het nog ernstiger en hebben we het over het zesde gebod: Gij zult niet doodslaan. Want iemand anders in een negatief daglicht stellen staat voor Christus gelijk aan een poging tot moord. Jaloezie is echt dodelijk voor zo'n afdeling als de mijne. Het vraagt een dagelijkse bekering. Het is iets waar mensen voortdurend mee worstelen, ze moeten zich er elke dag overheen zetten, boven zichzelf uitstijgen als het ware. Dat soort situaties is ook de reden waarom we als afdeling af en toe een retraite hebben. Dan bespreken we onder deskundige leiding de vraag hoe we daarmee omgaan. Dat heeft wel effect maar na een tijdje zakt het weer in en keren de oude patronen terug. Je moet telkens opnieuw vechten voor een betere sfeer. Niet dat die sfeer op mijn afdeling verschrikkelijk is maar toch... Je zit samen in een golfbeweging. Er zijn tijden dat er een echt team komt te staan waarbij 1 + 1 meer is dan 2 en even later is het toch weer ieder voor zich...*

minder noodzakelijk. Eigenlijk draagt hij die missie in zichzelf mee. Het belang van dienstbaarheid was hem als politiemann altijd al duidelijk.

Maar het is wel nuttig dat je er telkens aan herinnerd wordt. Het moet voortdurend op ons netvlies blijven, dus in zoverre heeft het wel een toegevoegde waarde. We zijn als politieorganisatie sterk geneigd om naar binnen te kijken. Er is altijd veel aandacht voor de eigen bedrijfsvoering, voor roosters, voor planningen, et cetera. Dat komt gemakkelijk op de eerste plaats. Maar in wezen is het omgekeerd en moet je de buitenkant voorop stellen. Dus dat waakzame en dienstbare moet je wel steeds voor ogen houden. In zoverre is de missie van belang.

Ongeveer een derde is van mening dat het mission statement in hun korps *niet* doorwerkt en dat het *nergens* leeft. De reden zou zijn dat de betrokken waarden niet goed

onderbouwd of uitgewerkt zijn of omdat ze in de organisatie niet van onderaf komen.

10 Gedragscodes en ethische principes

Zoals eerder gezegd verwachten we dat het hogere zich in de werkdomeinen van zorg en politie op een verschillende manier manifesteert, aangezien er verschillende waarden, normen en verwachtingen met betrekking tot het professionele handelen bestaan. Mede daarom hebben we de vraag gesteld in hoeverre geïnterviewden op de hoogte zijn van de gedragscodes en ethische principes die voor hun beroepsgroep gelden en in hoeverre die steun bieden bij de beroepsuitoefening.

Binnen de zorg zeggen alle respondenten dat ze met de gedragscodes en/of medisch-ethische principes van hun beroepsgroep op de hoogte zijn. Het is alleen niet zo dat iedereen die gedragscodes en principes kan opnoemen. Tabel 11.12 toont welke codes voor diverse functionarissen (leden Raad van Bestuur, artsen, verpleegkundigen, medisch psychologen en geestelijk verzorgenden) tijdens onze gesprekken expliciet genoemd werden. Er waren ook medewerkers die alleen bepaalde elementen uit een code opgaven. Voorbeelden van dit laatste waren de zwijgplicht, het beroepsgeheim of het verbod op lichamelijk contact met patiënten voor de psycholoog. Sommigen zeiden de code te kennen maar konden desgevraagd geen elementen opsommen. Een enkeling zei dat hij vijftienvintig jaar geleden bij zijn aanstelling iets over een code gelezen had en daar was het bij gebleven.

TABEL 11.12 Gedragscodes en medisch-ethische principes voor de eigen beroepsgroep die in de zorg genoemd werden (N = 16)

Beroepscode van NU91 voor de verpleging
Zwijgplicht, respectievelijk beroepsgeheim
Gedragscode van Nederlands Instituut voor Psychologen
Wet op de Geneeskundige Behandelingsovereenkomst (WGBO)
Gedragscode voor BIG-geregisteerden
Good-governance code
Code van de Nederlandse Vereniging voor Toezichthouders
Beroepscode van psychologen (geen lichamelijk contact met patiënten)
Integriteit van wetenschapsbeoefening
Beroepscode Ver. Geestelijk Verzorgers Zorginstellingen (vgvz)
Gedragscode van het eigen ziekenhuis
Gedragscode is: respect tonen voor en privacy waarborgen van patiënten

De vraag is vervolgens in hoeverre men daadwerkelijk steun ontleent aan ethische principes en gedragscodes. Voor de meeste respondenten lijkt dat het geval: slechts vier medewerkers antwoordden dat dit bij hen niet het geval was. Toch gaan respondenten heel verschillend met die code om. Sommigen proberen de beroepscode te vertalen in het werk, bijvoorbeeld door hem te gebruiken bij de evaluatie van verpleegkundig handelen. Anderen staan geregeld stil bij de manier waarop ze collega's of patiënten bejegenen. Soms wordt er een boekje geproduceerd om de gedragscode levend te houden onder het personeel. Men kan op basis van een code aangeven wat wel of niet is toegestaan bij de zorg voor een patiënt. Verder vormen de codes een goede leidraad voor het nadenken over privacy.

Een wat ander voorbeeld zijn patiënten die bij het afsluiten van een behandeling bijvoorbeeld tot een kus of een omhelzing overgaan. De code biedt dan houvast met betrekking tot de vraag hoe je daarop reageert. Behalve voor de professionals is de code ook voor de patiënten nuttig. Ze moeten weten dat het beroepsgeheim de vertrouwelijkheid van hun gesprekken garandeert. Of ze kunnen er gebruik van maken wanneer een medewerker bepaalde grenzen overschrijdt.

Sommige geïnterviewden merken op dat de code onder verpleegkundigen niet echt leeft. Ze vinden dat er vanuit het ziekenhuis meer aandacht voor zaken als bejegening zou moeten zijn. Over een kaartje waarop enkele voorname regels staan zegt een drieënzestigjarige verpleegkundige:

Nou ja, het is niet zo dat ik dagelijks op dat kaartje kijk, maar ik herken me er wel in. Ik denk: ja, zo ga je dus met mensen om. Toch wordt het veel te weinig gehanteerd. Het moet veel sterker gepromoot worden. Ze zouden ook vanuit de beroepsvereniging veel meer moeten doen. Ik bedoel: je hoort de verpleging toch heel weinig als het hier om gaat.

Andere medewerkers laten zich relativerender uit. Zij vinden dat je als professional ook op je eigen inzicht en ervaring af mag gaan. We spraken met een negenenvijftigjarige geestelijk verzorger die het ambtsgeheim als een relatieve zaak ziet.

Ik denk dat je sommige dingen uit die vertrouwelijke gesprekken juist wel moet vertellen, ook in het belang van de patiënt en in het belang van anderen. Ik sprak gisteravond bijvoorbeeld met een mevrouw die hele dreigende taal aan het adres van bepaalde personen uitsloeg. Wat doe ik daarmee? Dat zijn moeilijke kwesties. Ik ga wel met mijn collega bespreken wat ik daarop moet zeggen en hoe ik daar mee om moet gaan. In die zin heb je wel steun aan beroepscodes maar ze zijn niet absoluut. Ze zijn relatief in die zin dat ze altijd in een bepaalde context plaatsvinden. Die situatie bepaalt mede hoe je met vertrouwelijkheid moet omspringen. Soms komt het de

zorg van een patiënt juist ten goede als ik niet volkomen zwijg. Je voorkomt zo dat anderen kwaad wordt aangedaan.

Ten slotte waren er medewerkers die weinig ophebben met de beroepscode. Ze denken er niet aan en ze zoeken nooit iets op. Ze gaan ervan uit dat er in een situatie waarin je die code nodig hebt, iets ernstigs aan de knikker is. Dan moet je dat zelf aanvoelen en automatisch handelen, zonder na te kijken wat het boekje zegt. Een van de geïnterviewden:

Neem belangenverstrengeling. Je beseft meteen dat zoiets problematisch is. Je hebt toch geen boekje met regels nodig waarin staat dat iets wel of niet is toegestaan? Ik zie het soms langskomen en dan lees ik het wel door. Af en toe staat er een puntje in waarvan ik denk: dat is iets nieuws. Maar het is niet zo dat ik mijn hele gedrag moet bijsturen.

In de politiesector blijken ook alle geïnterviewden op de hoogte van de gedragscodes of ethische principes die voor hun beroepsgroep gelden. Tabel 11.13 geeft een lijst van codes die tijdens onze gesprekken met politiemedewerkers vermeld werden. Er werd veelvuldig verwezen naar *Code Blauw*, het boekje in zakformaat met een gedragscode dat twee jaar terug binnen de politieorganisatie werd ingevoerd. Het behandelt zaken als: integriteit, bejegening, discriminatie, pesten op de werkplek, verleiding en uiterlijk voorkomen ('Kan een politieagent met een tatoeage of piercing lopen?'). Maar het gaat evengoed over hoge waarden als rechtvaardigheid, betrouwbaarheid, respect, transparantie en verantwoordelijkheid.

TABEL 11.13 Gedragscodes en ethische principes voor de eigen beroepsgroep die bij de politie zijn genoemd (N = 15)

Dertien gedragscodes die landelijk afgesproken zijn
Protocollen over tijdschrijven en bejegening
Niet liegen, juist verantwoorden, eerlijk proces verbaal
Huisregels over het uniform en uiterlijk voorkomen
Er correct bijlopen, mensen correct te woord staan
Iedereen op gelijke wijze benaderen (artikel 1 van de Grondwet)
Gedragscodes over omgang met informatie en met elkaar
<i>Code Blauw</i> over omgang met publiek en integriteit
Politie in Ontwikkeling (tien principes die het werk leiden)

Code Blauw over discriminatie, pesten op de werkplek en verleiding

Code Blauw over integriteit, rechtvaardigheid, betrouwbaarheid

Code Blauw over transparantie, verantwoordelijkheid, betrokkenheid

Hebben de politiemedewerkers nu steun aan dergelijke gedragscodes? Het antwoord op die vraag is vrijwel overal bevestigend. Er waren slechts twee geïnterviewden voor wie dit niet of in geringe mate gold. Zij spraken van ‘een mooie kapstok’, zoiets als de tien geboden die in de Bijbel staan. Maar de meeste politiemedewerkers zijn, zoals gezegd, juist heel positief over deze gedragsregels. Ze geven steun als je een collega ergens op wilt aanspreken. Ze bieden duidelijkheid en zekerheid, waardoor alle medewerkers op één lijn komen. Verder maakt het onderlinge gesprekken over normen en waarden mogelijk (zij het dat men klaagt over gebrek aan tijd, waardoor die gesprekken onvoldoende plaatsvinden). Met andere woorden: deze codes maken de hoofdlijn in het werk duidelijk, ze benadrukken dat het zwaartepunt van de beroepspraktijk niet in de eigen organisatie ligt (de politie) maar daarbuiten (de burger).

In veel korpsen wordt het gebruik van deze codes dan ook nadrukkelijk gestimuleerd. Er worden mensen vrijgemaakt om te werken aan een project waarbij ze hun collega’s materiaal aanreiken en gesprekken voeren om leidinggevenden in hun rol te krijgen. Die functies zijn altijd tijdelijk van aard, omdat men wil dat zo’n code met het dagelijkse werk van een leidinggevende verweven wordt. Die werkwijze pakt naar het oordeel van een tweeënvijftigjarige plaatsvervangend korpschef goed uit.

Je wordt enorm gesteund door gesprekken die je met elkaar over dat soort regels voert. Maar die gesprekken moeten wel georganiseerd worden. Per slot van rekening is de code slechts van papier. Die gesprekken vinden vooral plaats zodra men in de problemen komt of er een conflict ontstaat. Ze maken een vast onderdeel van onze functioneringsgesprekken uit. Verder worden ze eveneens bij onze vertrouwenspersonen gevoerd en bij de ambtenaren die met diversiteits- en integriteitszaken zijn belast. Dus er wordt wel degelijk gesproken over de Code Blauw en dergelijke. Telkens wanneer de integriteit geschonden is, wordt dat met de hele organisatie gedeeld.

Voorbeelden van een dergelijke schending zijn ongewenst gedrag van leidinggevend, van ondergeschikten of collega’s onder elkaar, of pestgedrag op de werkvloer.

Dat wordt altijd door het bureau Interne Zaken onderzocht. Iedere keer dat daar een bepaalde casuïstiek uitkomt, wordt dat binnen de organisatie een onderwerp van gesprek. En dan niet om iemand te laten hangen, maar simpelweg om de vraag

te stellen: Wat leren we hieruit? Hoe kunnen we daaruit komen? Moet je organisatorische maatregelen treffen of moet je investeren in je mensen? Daarbij wordt dan steeds verwezen naar onze gedragscodes.

Een enkeling is sceptischer. Die is wel op de hoogte van de gedragscode maar beschouwt die niet als steun. Dat kan zijn omdat anderen zich er niet aan houden of omdat de politieorganisatie op dit punt wordt ervaren als een jungle, waar de sterksten aan het langste eind trekken – óók waar het om de toepassing van de code gaat.

11 Samenvatting en conclusies

Laten we de balans opmaken. Wat heeft deze studie nu opgeleverd? Het doel van ons onderzoek was om inzicht te krijgen in de manier waarop het hogere zich in het werkdomein van de zorg en de politie manifesteert. We wilden ook weten welke factoren belemmeren dat geestelijke beginselen, waarden of idealen in het werk worden gerealiseerd. Verder zou onze studie elementen kunnen bevatten voor een nieuwe taal of een nieuw verhaal over het hogere in de moderne samenleving. En ten slotte zijn we benieuwd in hoeverre de eerder opgestelde werkdefinitie van het hogere met de bevindingen van dit hoofdstuk correspondeert. Waarop komen deze neer?

Om te beginnen stelden we vast dat de meeste respondenten een bewuste keuze voor hun werk hebben gemaakt. Bovendien hield deze keuze in twee derde van de gevallen met hun idealen verband. Zowel in de zorgsector als bij de politie waren de voornaamste idealen het zorgen voor, dienstbaar zijn aan en zich bekommeren om mensen en menselijkheid. Idealen die wat minder op de voorgrond traden zijn eerlijkheid en rechtvaardigheid; de rol van specifiek christelijke idealen was nog bescheidener.

Een en ander illustreert dat de drie gedaanten van het hogere die eerder in dit boek werden onderscheiden (een sacrale, sociale en vitale gedaante) niet op dezelfde wijze in deze domeinen aan het werk zijn. De eerste en derde gedaante zijn vrij marginaal. Daar waar het hogere zich in de zorg en bij de politie manifesteert, neemt het vrijwel steeds de gedaante aan van sociaal handelen. Overigens waren deze idealen en waarden niet alleen aan de orde op het moment dat men aan zijn professionele carrière begon. Ze werken tot op de huidige dag in de beroepspraktijk door. Daarnaast stelden we vast dat deze waarden of idealen op twee manieren werden verwoord. Soms werden in de gesprekken situaties genoemd waarin beginselen en idealen op een positieve manier naar voren kwamen: deze beginselen of idealen werden dan op de werkplek gerealiseerd. Maar soms ook werd een negatieve omschrijving gebruikt, in die zin dat respondenten kritiek hadden op of bezwaar maakten tegen werkomstandigheden die de realisatie van waarden tegenwerken. Bijgevolg kan de verdere differentiatie van het hogere in deze domeinen op twee manieren verlopen.

Afscheid nemen

R 7 is teamleider op de kinderafdeling en vertelt over de manier waarop ze daar met het overlijden van jonge patiënten omgaan. *Je krijgt regelmatig te maken met de scheidslijn tussen leven en dood. Er wordt speciale zorg aan de ouders besteed want voor hen is het natuurlijk verschrikkelijk wat er gebeurt. Ze willen alles voor hun kind doen, zorgen dat de laatste fase nog zo prettig mogelijk is. Dat doet iedereen op zijn eigen manier. Sommige mensen halen de hele familie erbij en anderen beperken zich tot een paar goede vrienden omdat ze merken dat niet iedereen in die situatie de juiste steun geeft. Weer andere mensen sluiten zich af van de buitenwereld. Die willen alleen zijn met hun kind en hun gezin. Soms wordt die laatste fase thuis doorgebracht maar als dat niet kan gaan ze naar het ziekenhuis toe. Dan zetten wij alles voor die mensen opzij. We proberen een eigen weg te zoeken. Die mensen zijn alleen maar bezig om hun kind tijdens dat laatste stukje alle warmte en liefde te geven. Het algemene beleid van onze afdeling is dat we ze daarin steunen. We hebben een voorbeeld genomen aan andere afdelingen die een speciale kamer voor familieleden van stervende patiënten hebben gemaakt. In navolging daarvan hebben wij hier op de afdeling een grote woonkamer gemaakt, waar de ouders in en uit kunnen lopen. Zo kunnen ze doen wat ze thuis eigenlijk ook zouden hebben gedaan. Als ouders op de kamer van hun kind willen slapen dan kan dat ook. Wij zijn er voor hen. We proberen met hen te bespreken wat het meest prettig is. We willen hun binnen de grenzen van het ziekenhuis graag alle ruimte bieden. Er mogen op de afdeling geen kaarsen worden gebrand maar voor de rest kun je het zo gek niet bedenken of we proberen er een mouw aan te passen. We hebben ooit een kind gehad dat zou gaan overlijden en afscheid van zijn hond wilde nemen. Dat kan eigenlijk niet, honden mogen niet het ziekenhuis in. We hebben toen speciaal overleg met de inspectie gehad over de vraag of er een oplossing was. En die hond is inderdaad naar de afdeling gekomen en daarna ook weer vertrokken...*

Bij de eerste differentiatie geven we aan in welke situaties het hogere zich manifesteert. Daarbij zijn zes werksituaties onderscheiden. In sommige van die situaties komt het hogere op een positieve wijze naar voren en in andere op een negatieve wijze. Er lijken – en dat is onze tweede conclusie – zeker vijf dimensies in het geding. We hebben die in het voorgaande als volgt omschreven: a) openheid en integriteit; b) aandacht voor het menselijke; c) een zinvolle bijdrage leveren; d) mensen tegen het kwade beschermen en e) beschikken over een eigen geloof. Van deze dimensies komen de twee eerste het meeste naar voren. Meer dan de helft van de door ons verzamelde uitspraken heeft betrekking op zaken als integriteit of openheid en aandacht voor het menselijke. Daarbij is het weinig verrassend dat de zorg en de politie ieder een eigen accent leggen. In de zorgsector, die altijd al in het teken stond van de naastenliefde, legt men vooral nadruk op de betekenis van medemenselijkheid. Die waarde wordt twee keer zo vaak genoemd als bij de politie. Bij de politie, waar het

van oudsher gaat om de handhaving van normen en om gezagsuitoefening, spelen integriteit en openheid de voornaamste rol. Die waarde wordt vergeleken met de zorgsector vijf keer vaker genoemd. Waar het gaat om de wens om als professional zinvol werk te doen en mensen te beschermen tegen het kwaad, is het verschil tussen beide sectoren niet erg groot. Hetzelfde geldt voor het hebben van een eigen geloof. Die waarden treffen we in (vrijwel) gelijke mate bij de politie en de zorgsector aan.

Onze derde conclusie heeft betrekking op werkomstandigheden die er debet aan zijn dat deze idealen slechts ten dele of helemaal niet worden gerealiseerd. Uit de analyse van de genoemde werksituaties waarin het hogere zich op een positieve of een negatieve wijze manifesteert, blijkt dat de volgende zes werkomstandigheden kunnen belemmeren dat idealen worden verwezenlijkt: a) geringe kwaliteit van het werk; b) gebrek aan integriteit en openheid; c) botsing van persoonlijke en professionele waarden; d) onvoldoende aandacht voor het menselijke; e) standaardisatie en bureaucratie; f) impact van de eigen levensovertuiging. We zien dat deze reeks voor een deel het omgekeerde van de voorgaande is – maar niet helemaal. De situatie die vaak wordt genoemd, zijn werkomstandigheden waarbij men niet in de gelegenheid is zijn werk goed te doen. In dat geval is volgens onze professionals meteen het hogere in het geding. Op dit punt doet zich ook geen enkel verschil voor tussen de politie en de zorgsector. Dat is bij twee andere probleemsituaties wel het geval. Bij de politie staat de realisatie van idealen relatief vaak onder druk omdat er onvoldoende integriteit en openheid op het werk is. In de zorgsector wordt relatief vaak geklaagd over onvoldoende aandacht voor het menselijke. De drie andere bedreigingen (problemen voortkomend uit het eigen geloof, uit bureaucratie of uit een conflict tussen persoonlijke en professionele waarden) komen in beide sectoren voor, maar ze worden in mindere mate genoemd.

Hoewel het naast elkaar voorkomen van deze twee zienswijzen (nadruk op idealen die men wil realiseren én nadruk op factoren die dat tegenwerken) in theorie begrijpelijk is, heeft het ons toch wel verrast dat Nederlandse professionals graag klagen over wat er misgaat. In elk geval kost het hun veel minder moeite om te wijzen op bepaalde misstanden dan om zich uit te spreken voor een positief ideaal. Dat is bij de politie nog sterker het geval dan in de zorgsector. Het is niet meteen duidelijk hoe dat verklaard kan worden. Eén mogelijke verklaring zou zijn dat er bij de Nederlandse politie inderdaad veel misstanden voorkomen en dat hooggestemde idealen daardoor zelden worden waargemaakt. Die uitleg is niet erg overtuigend, al was het maar omdat ze op de veronderstelling berust dat onze respondenten bij hun schets van de werksituatie volkomen objectief zijn. Waarschijnlijk moet hun zorg op een andere manier worden geëuid. Het ligt meer voor de hand dat onze professionals – niet goed in staat om zelf inhoud te geven aan vage noties als ‘het hogere’ of idealen – een voorkeur hebben voor de omgekeerde werkwijze. Door bepaalde handelingen of situaties onacceptabel te noemen, geeft men op een indirecte wijze te

kennen welke idealen men heeft. In dat geval wijzen klachten en zorgen niet zozeer op het ontbreken van een ideaal. Integendeel: het is juist op grond van de (impliciete) aanwezigheid van hoge waarden of idealen dat men bepaalde situaties veroordeelt of bekritiseert.

Deze laatste interpretatie wordt des te aannemelijker door onze vierde conclusie, namelijk dat men zowel bij de politie als in de zorg regelmatig over idealen en geestelijke beginselen van gedachten wisselt. Er wordt met enige regelmaat over gesproken, vooral in de zorg. Dat gebeurt enerzijds in allerlei vormen van geïnstitutionaliseerd overleg: managementprogramma's, morele beraden, teamvergaderingen en dergelijke. Het gebeurt anderzijds in de wandelgangen, bij de koffieautomaat of gewoon tijdens het werk. Daarbij komen onderwerpen aan bod als: de houding van zorgverleners, de bejegening van patiënten, ethische dilemma's of vragen over de betekenis die de eigen levensovertuiging voor het werk heeft. Iets dergelijks doet zich voor bij de politie, ook hier op meerdere niveaus, bijvoorbeeld op het niveau van management en geïnstitutionaliseerd overleg, waarbij men onder meer spreekt over implicaties van de Code Blauw. Maar net zo goed in de wandelgangen, bij collegiaal overleg, in de kantine of buiten op straat. Daarbij komen regelmatig onderwerpen langs als: integriteit, vragen van levensbeschouwelijke aard, dienstbaarheid aan burgers, omgangsvormen binnen het korps, rechtvaardig handelen en dergelijke. Het is van belang te benadrukken dat daarbij niet expliciet over 'het hogere' gesproken wordt. Per slot van rekening zijn wij het die in het kader van ons project allerlei persoonlijke idealen, professionele waarden, geestelijke beginselen of vormen van moreel handelen onder deze noemer hebben samengevat. Die noemer zelf speelt in de zorg en bij de politie geen rol maar de bedoelde idealen, waarden en handelingen uiteraard wel.

Toch is de vraag hoe men een en ander benoemt wel van belang. Dat blijkt onder meer uit onze vijfde conclusie over de signatuur en het mission statement van de instelling. Beide zijn een manier om idealen of waarden onder woorden te brengen, zij het dat de levensbeschouwelijke signatuur aan het verleden van de instelling gerelateerd is terwijl het mission statement een recente vinding is. Op grond van onze gesprekken kunnen we zeggen dat de levensbeschouwelijke signatuur van hun instelling onze professionals nog maar weinig zegt. Het mission statement daarentegen heeft veel meer effect. In elk geval zijn trefwoorden en slogans als de 'patiënt centraal' of 'respect en bejegening' bij heel wat van onze respondenten bekend. Ook bij de politie worden ze regelmatig genoemd. Uitdrukkingen als professioneel kompas, waakzaam en dienstbaar, veiligheid en leefbaarheid, betrouwbaar en waakzaam, dienstbaarheid en integriteit worden door uitvoerende professionals regelmatig gebruikt. Daarmee wordt – zij het op een korte en weinig verbeeldingsvolle manier – inderdaad iets van idealisme en normatief engagement onder woorden gebracht.

Dat geldt in nog sterkere mate voor medisch-ethische principes en de gedragscodes die voor meerdere beroepsgroepen zijn opgesteld. Die blijken niet alleen bij de meeste van onze respondenten bekend maar ze vormen bovendien een nuttig hulpmiddel. Heel wat professionals voelen zich erdoor gesteund en sommigen grijpen erop terug wanneer ze in de praktijk voor een probleem komen te staan. De codes zelf hebben betrekking op zaken als het beroeps- of ambtsgeheim, op het bejegenen van patiënten of burgers en op de manier waarop professionals met elkaar omgaan. Als voorbeeld noemen we *Code Blauw*, een uitgave in zakboekformaat met daarin de gedragscode die recentelijk binnen de Nederlandse politie werd ingevoerd. Ze handelt over uiteenlopende zaken als: integriteit, bejegening, discriminatie, pesten op de werkplek, uiterlijk voorkomen, verleiding en uitdaging, respect, rechtvaardigheid, transparantie, betrouwbaarheid en verantwoordelijkheid. Men hoeft het boekje maar even door te nemen om te beseffen dat de Nederlandse politie veel aandacht besteedt aan professionele idealen, sociale waarden en morele beginselen. Het is dat een term als 'het hogere' niet wordt genoemd, maar voor de rest zijn de onder deze term samengebrachte ambities volop werkzaam.

Dat brengt ons bij een zevende en laatste conclusie, namelijk dat het hogere in professionele domeinen als zorg en politie wel aan het werk is maar dat het zelden als zodanig wordt benoemd. Om dat te illustreren komen we nog één keer op de componenten van onze werkdefinitie terug. Het ging om a) de verbeelding van een geheel b) waarmee ik mij verbonden weet en c) waardoor ik mij geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen. In hoeverre komen deze componenten met het denken en of het handelen van onze respondenten overeen? Het is duidelijk dat onbaatzuchtig handelen een centrale plaats inneemt. Er werden telkens zaken genoemd als het afzien van eigenbelang, rechtvaardig en eerlijk optreden, zich dienstbaar opstellen en oog hebben voor het menselijke.⁴ Kortom: met dat onbaatzuchtige zit het wel goed. Ook de tweede component speelt wel degelijk een rol, zij het niet steeds in de zin van onze werkdefinitie. Verbondenheid is zowel bij de politie als in de zorg van groot belang. Dat blijkt uit het feit dat de respondenten ambities koesteren als betrokkenheid tonen, betrouwbaar handelen, werken aan een veilige buurt of een extra inspanning doen. Opvallend is echter dat deze verbondenheid vooral concrete individuen geldt (patiënten, bewoners, burgers, et cetera), waarbij het grotere geheel zich aan het zicht onttrekt. Misschien hebben politiefunctionarissen nog wel een idee wat dat grotere geheel zou kunnen zijn ('betere samenleving?') maar in de zorg neemt het engagement een zeer persoonlijke vorm aan. Met als gevolg dat de verbondenheid met het grotere geheel nauwelijks uit de verf komt.

Dat geldt voor de eerste component van onze werkdefinitie nog veel sterker. Zo er in de (semi-)publieke sector al sprake is van een geheel, dan toch niet een geheel dat op een aansprekende wijze wordt verbeeld. Het lijkt wel alsof die verbeelding tot minimale proporties is gereduceerd: een enkele slogan of een parool waarin alle

Gevaren aanpakken

R 8 is plaatsvervangend korpschef bij de politie. Hij probeert een voorbeeld te geven van werkzaamheden waarbij bepaalde idealen aan de orde kwamen. Volgens hem kun je als professional bij de politie vaak iets betekenen voor mensen die iets ergs meemaken. Het kan daarbij evengoed gaan om het slachtoffer van een geweldsincident als om degene die ervan wordt verdacht. *Veel mensen denken dat het werk van de politie vooral bestaat uit corrigeren, het uitdelen van bekeuringen en dergelijke. Maar het verlenen van hulp is ook van belang en daarnaast het signaleren van zaken die om een ingrijpen vragen. Daar zit voor mij een stuk bevrediging in. Dat kan soms heel alledaags zijn. Het gaat bijvoorbeeld om mensen die met de auto een aanrijding hebben gehad, die zijn getroffen door brand of die geweld hebben meegemaakt. Die kun je dan de helpende hand bieden. Dat maakt wel veel uit. Ik zal een voorbeeld geven. Het is meerdere keren gebeurd dat iemand om het leven komt in het verkeer. Dat moet je dan gaan vertellen aan hun dierbaren. Je gaat naar dat huis en loopt er naar binnen. Je kunt je voorstellen hoe dat voor die mensen is: voor de ouders van een kind dat dood is of voor de partner van zo'n persoon. Dan gaat het erom hoe je dat als politieman brengt. Vaak heb je nog een hele tijd contact met die mensen. Ze willen tot ver na de begrafenis van alles weten. Heeft hij geleden? Leefde hij nog? Hoe lag hij erbij? Al die vragen waar ze de eerste dagen na het ongeluk niet aan toekomen, dienen zich later in het verwerkingsproces aan. Daar probeer je aan bij te dragen. Soms kom je thuis met het gevoel dat je voor iemand echt een verschil hebt gemaakt. Dat maakt voor mij wel het hogere uit. Het is onze taak om het in dit land leefbaar en veilig te houden. Dat doe je niet alleen door boeven te vangen. Als mensen bang zijn, proberen wij de oorzaak van die angst weg te halen. Niet door als artsen of hulpverleners op te treden maar door snel in te grijpen en te zorgen dat de bedreiging aangepakt wordt. Daar werkt echt een stuk idealisme in door, het besef dat je er voor die samenleving kunt zijn.*

idealisme wordt samengebald. Daarmee wordt het engagement in deze sector onvoldoende recht gedaan. Op individueel niveau is het idealisme volop werkzaam, maar op een collectief niveau kan dit niet erkend worden. Om dat te bereiken moet een breed ontwikkeld verhaal worden verteld, waarin niet alleen de centrale waarden maar ook de problemen van het beroep, niet alleen het verleden maar ook de toekomst van de instelling, niet alleen de leiding maar ook het uitvoerende personeel, niet alleen een mooi resultaat maar ook de strijd en het conflict verwoord, respectievelijk verbeeld worden. En precies op dat punt is het in de Nederlandse (semi-)publieke sector armoe troef. Zo doet zich in domeinen als zorg en politie de paradoxaal situatie voor dat duizenden professionals dag in dag uit een aantal sociale, publieke en morele idealen waarmaken, terwijl hun idealisme door de samenleving nauwelijks wordt onderkend.

12

De harde sector en het hogere

NICOLE MAALSTÉ

In dit hoofdstuk wordt betoogd dat het hogere zich ook in de private sector manifesteert. We baseren ons daarbij op gesprekken die we met zestien medewerkers van de Rabobank en ArboNed hebben gevoerd.¹ Het is geen toeval dat de keuze op deze twee organisaties viel. De Rabobank vormt in de financiële sector een geval apart omdat ze aan maatschappelijke waarden refereert. Het gaat de bank om méér dan een maximale winst. De tweede organisatie heeft eveneens een opmerkelijk profiel. Hoewel ArboNed ontegenzeggelijk op een zakelijke markt opereert, staat sinds enkele jaren een ideaal als bevlogenheid centraal. Beide bedrijven laten zien dat men ideële waarden of hogere beginselen kan aanhangen terwijl men tegelijkertijd op een zakelijke manier te werk gaat. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat we dit pas na een tijdje door hadden. In eerste instantie dachten we dat ‘lagere motieven’ zoals de vergroting van het marktaandeel of het streven naar een hoog inkomen in deze organisaties dominant waren. Per slot van rekening leggen de economen ons uit dat het bij echte bedrijven steeds om dit soort prikkels gaat.

Daarom pakten we onze gesprekken over hogere waarden voorzichtig aan. Ze vonden ruim een half jaar later plaats dan onze interviews met medewerkers van de politie en de gezondheidszorg. Voor een deel maakten we gebruik van dezelfde vragenlijst maar we voerden ook enkele veranderingen door. Die hadden vooral te maken met het feit dat we bij de eerste reeks gesprekken merkten hoe moeilijk het voor de respondenten was om zich uit te spreken over geestelijke, morele of levensbeschouwelijke beginselen. Het leek wel alsof hun gevoelens en denkbeelden volledig door de routines van hun beroepspraktijk bepaald werden. Het was niet altijd duidelijk wat ze nu zelf van die praktijk vonden en wat de toegevoegde waarde van hun beginselen of idealen was. Daarom probeerden we in deze tweede ronde van gesprekken met professionals eerst zicht te krijgen op de rol van het hogere in het algemeen, om vervolgens in te gaan op de betekenis ervan voor de beroepsuitoefening. De hier opgenomen citaten onderstrepen dat deze bijgestelde aanpak inderdaad suc-

cesvol was. De uitspraken zijn persoonlijker van toon en laten soms treffend zien hoe respondenten tegen het hogere aankijken.

Het onderhavige hoofdstuk begint met een beknopte schets van de beelden die onze respondenten hebben bij het hogere. Zijn daarbij scherpe of diffuse voorstellingen in het geding? Hanteren ze een eigentijdse dan wel een klassieke zienswijze? (paragraaf 1) Daarop beschrijven we enkele situaties waarin zij met het hogere geconfronteerd werden en de ervaringen die ze opdeden (paragraaf 2). Vervolgens bespreken we de relatie tussen het hogere en de organisatie waarvoor men werkt. We zullen zien dat die organisatie onze respondenten met trots vervult en dat er vaak sprake is van echte toewijding (paragraaf 3). Een belangrijke vraag is uiteraard of deze toewijding met een sacrale, een sociale of een vitale gestalte van het hogere correspondeert. We stellen vast dat sacrale elementen nog steeds een rol spelen, zij het dat ze van een eigentijdse invulling worden voorzien (paragraaf 4). Dat sociale waarden in deze organisaties een prominente rol spelen, zal niet echt een verrassing zijn. Per slot van rekening voeren arbodiensten en het bankwezen in de moderne samenleving een aantal cruciale taken uit. Wel verrassend zijn de uiteenlopende connotaties die onze gesprekspartners aan deze waarden meegeven (paragraaf 5). Nóg verrassender is de relatie die ze tussen werk en vitaliteit leggen. Voor de meesten is werk een voorname bron van zingeving. In feite sluiten de bevindingen van deze paragraaf goed aan bij onze conclusies in hoofdstuk 7, waar we een groei van de intrinsieke arbeidsmotivatie vaststelden (paragraaf 6). In dat verband zijn eveneens het mission statement en de gedragscodes van de betreffende organisaties relevant (paragraaf 7). Ten slotte ronden we dit hoofdstuk met enkele conclusies af (paragraaf 8).

1 Beelden van het hogere

Om een begin te maken met ons gesprek over het hogere, vroegen we de medewerkers in het bankwezen en de arbodienstverlening eerst naar hun eigen denkbeelden. Ze kregen letterlijk het volgende voorgelegd: 'Wij gebruiken in ons onderzoek de term het hogere. Wat stelt u zich bij deze term voor? Kunt u dat verwoorden?' Wanneer bleek dat een geïnterviewde het lastig vond om een antwoord te geven, hebben we uitgelegd dat het zowel om geestelijke zaken als om andere grondbeginselen, levensfilosofieën of idealen zou kunnen gaan. Uit de antwoorden blijkt dat het merendeel van de geïnterviewden een betekenis aan het hogere toekent. Slechts twee personen kunnen zich niets bij het hogere voorstellen of zijn daar in het geheel niet mee bezig. Een van hen reageert afwijzend op de term. Hij associeert deze met hiërarchische verhoudingen en daarvan wil hij niets weten:

Het hogere? Dat bestaat voor mij niet. (...) Ik laat me daar ook niet door beïnvloeden. Misschien dat het onbewust wel gebeurt, maar bewust niet. Ik heb geen 'hogere'.

Dat zie ik niet zitten. Je hoort bij een onderdeel van een bedrijf of bent lid van een sportvereniging. Daar wil ik wel deelgenoot van zijn. [Medewerker Rabobank, man, 54 jaar]

De overige geïnterviewden associëren het hogere in eerste instantie met religie (7 keer), spiritualiteit (7 keer), idealen (4 keer), zingevingsvraagstukken (2 keer) en/of luisteren naar hun intuïtie (3 keer). We kunnen hun antwoorden op een aantal manieren beoordelen. We keken allereerst of geïnterviewden er een duidelijk dan wel een diffuus beeld van hebben. We beschouwden het beeld als diffuus wanneer men bij de beantwoording van vragen over het hogere duidelijk moest zoeken naar woorden of slechts een vage schets kon geven van de manier waarop men het hogere zag. Vaak gaf de geïnterviewde zelf al aan dat het lastig was om de juiste woorden te vinden. Vervolgens gingen we na of de geïnterviewden een klassiek dan wel een eigentijds beeld van het hogere hebben. Ten slotte stelden we een aantal vragen om beter zicht te krijgen op de plek die het hogere in iemands leven heeft. Roept de geïnterviewde het hogere (actief) op of dient het zich aan zonder dat de geïnterviewde daar zelf naar zoekt? Ook vroegen we de geïnterviewden naar levenssituaties waarin het hogere voor hen een rol speelde.

De vraag of iemand een *duidelijk* dan wel een *diffuus beeld* van het hogere heeft, blijkt niet in alle gevallen even makkelijk te beoordelen. Soms hebben geïnterviewden zelf wel een duidelijk beeld, maar vinden ze het lastig om dat in woorden uit te drukken. Kennelijk is niet iedereen gewend om zijn of haar beelden van het hogere te delen met anderen. In het algemeen valt op dat geïnterviewden bij ArboNed er een stuk makkelijker over praten dan respondenten bij de Rabobank. Medewerkers van ArboNed noemen in hun beschrijvingen van het hogere vaak persoonlijke ervaringen, terwijl medewerkers van de Rabobank vrijwel uitsluitend aan het werk gerelateerde voorbeelden aanhalen. Het lijkt erop dat de eerste groep een minder scherp onderscheid maakt tussen werk en privéleven. Dat vloeit waarschijnlijk uit de aard van hun werkzaamheden voort. Bij het begeleiden van problemen in de werksfeer kan het privéleven niet buiten schot blijven. Binnen de Rabobank lijkt het minder gebruikelijk om persoonlijke ervaringen en waarden te verbinden met een professioneel optreden. Het is opmerkelijk dat dit niet geldt voor de twee medewerkers die zich bij de bank met Human Resource Management en ethische kwesties bezighouden.

Voor het merendeel van de geïnterviewden geldt dat zij er een diffuus beeld van het hogere op nahouden. Desondanks twijfelen de meesten er niet aan dat het hogere bestaat. Zij zijn, zoals sommigen het uitdrukken, ervan overtuigd dat er 'meer is tussen hemel en aarde' dan we kunnen waarnemen, maar ze weten niet precies wat dat is. Ze refereren in hun omschrijving aan zaken als een gevoel, intuïtie, krachten, energie, een staat van zijn of een vlammetje in zichzelf. Het is iets ongrijpbaars wat

zich niet altijd in gewone taal laat uitdrukken. Overigens is het volgens hen wel mogelijk om contact te maken met dat hogere, maar dat gebeurt dan op een ander niveau van communicatie, waarbij taal een ondergeschikte rol vervult. Bovendien beschouwen de meeste geïnterviewden dit als een persoonlijke aangelegenheid die zij niet per se met anderen hoeven te delen. Naarmate de geïnterviewden een duidelijker beeld van het hogere hebben, hoeven zij minder te zoeken naar de juiste woorden en beschouwen zij het als een vanzelfsprekender leidraad in hun bestaan. Zij kunnen er altijd op terugvallen in moeilijke situaties of bij het nemen van lastige beslissingen. Het hogere geeft hun het vertrouwen dat zij op de goede weg zitten. Dat geldt niet alleen voor personen die het hogere koppelen aan hun geloof, maar ook voor degenen die het associëren met intuïtie of instinct.

Zoals gezegd hebben we eveneens de vraag gesteld of onze gesprekspartners er een *klassiek* dan wel een meer *eigentijds beeld* van het hogere op na houden. Met een klassiek beeld bedoelen we dat iemand zich beroept op een levensbeschouwelijke of filosofische traditie die al geruime tijd bestaat en een groot aantal volgelingen kent. Verder baseren mensen met een klassiek beeld zich vaker op één religie of levensfilosofie, terwijl individuen met een eigentijds beeld eerder van diverse richtingen gebruik maken. Zij ontwikkelen als het ware hun eigen geloof door onderdelen van allerlei religies en levensfilosofieën met elkaar te verbinden. We zien dat twee geïnterviewden helemaal geen beeld van het hogere hebben, terwijl vier personen er een klassiek beeld en de overige tien een eigentijds beeld op na houden. Dit laatste is vooral populair bij medewerkers van ArboNed. Bij een deel van de geïnterviewden gaat het om een combinatie van klassieke overtuigingen. Het christelijke geloof – dat zij in hun opvoeding meekregen – vormt dan de basis en daarnaast putten zij uit oosterse religies, zoals het boeddhisme of hindoeïsme. Het onderstaande citaat laat zien hoe de spirituele belangstelling van een geïnterviewde zich ontwikkelde.

Het hogere heeft voor mij te maken met geloof en spiritualiteit. (...) Ik ben wat losgekomen van de katholieke kerk, omdat ik een aantal dingen niet kan accepteren, zoals het verbod op condooms en het celibatair leven. Wij hebben daar als mensen iets fouts van gemaakt, zoals ook blijkt bij het misbruik wat nu speelt. Maar ik geloof wel dat er iets meer is tussen hemel en aarde. Ik weet niet hoe ik het moet noemen. Het kan God zijn of Allah, maar er is wel meer. We zijn hier niet voor niets. Er zijn zeker lessen te leren in het leven. Soms voeg ik wel eens een beetje dingen samen, want in de loop van de jaren ga je toch ook lezen over die dingen zoals het boeddhisme. Ik heb veel gereisd, dan leer je ook andere culturen kennen. Mijn vader heeft een Indische achtergrond, dat heeft een bepaalde magie. We hebben ook wel een paar dingen meegemaakt in Indonesië. Dat maakt dat ik met het hogere bezig ben en dat ik in mijn werk – en dat is de laatste jaren alleen

maar sterker geworden – een bepaalde sensitiviteit heb ontwikkeld. [Medewerker ArboNed, vrouw, 48 jaar]

Bij andere geïnterviewden zijn westerse geloofsovertuigingen verder op de achtergrond geraakt. Zij putten meer uit oosterse rituelen of denkwijzen en geven daar een eigen (westerse) invulling aan. Of ze hebben op basis van uitspraken door wijsgeren en persoonlijke ervaringen een eigen credo ontwikkeld. Het hogere wordt dan bijvoorbeeld gekoppeld aan het instinct of de eigen intuïtie (lees: de God in jezelf), zoals een geïnterviewde in het volgende citaat zegt:

Het hogere is voor mij puur mijn eigen intuïtie. Ik ben niet iemand die plant. Ik ben heel erg van het moment. Als ik vind dat dingen niet meer lopen of niet meer gaan zoals ik wil, dan doe ik daar iets mee. Ik weet ondertussen dat als ik daar naar luister, dan werkt het ook zo. Maar je moet daar wel voor open staan. Dan heb je het verstand, je ratio, die zegt van 'Nou, ik kan wel zo voelen, maar ik maak toch een andere keus.' Dus het hogere is voor mij puur het eigen instinct en het op basis daarvan keuzes maken. En dat gaat echt in een fractie van een seconde. [Staflid ArboNed, vrouw, 45 jaar]

Wanneer we bovenstaande uitspraken afzetten tegen de woorden van mensen met een klassiek beeld van het hogere, dan ogen de eigentijdse beelden flexibeler. Er is bij die laatste sprake van een groeiproces. Een eigentijds beeld lijkt in verschillende fasen van het leven te veranderen, waarbij telkens andere accenten worden gelegd, afhankelijk van de interesses en ervaringen die de betreffende respondent op dat moment heeft. Het beeld van het hogere groeit als het ware mee met iemands persoonlijke ontwikkeling. Mensen met een klassiek beeld lijken het hogere en de richtlijnen die daaruit voortvloeien meer als een vast gegeven te zien. Uiteraard kan iemand er in verschillende fasen van zijn of haar leven een andere invulling aan geven, maar de voorschriften zelf veranderen daar niet door. De vanzelfsprekendheid waarmee een klassiek beeld van het hogere als leidraad en stabiele factor in iemands leven kan gelden, is heel kenmerkend in onderstaand citaat verwoord:

Mijn leven is, denk ik, helemaal ingebed in mijn relatie met mijn schepper. Dus ik er-vaar persoonlijk dat God mij liefheeft en mij door het leven wil loodsen en naar het leven hierna wil loodsen. En levend vanuit die liefde van Hem voor mij sta ik in deze wereld, dus ga ik met iedereen om die in mijn omgeving komt. En vanuit het geloof word je geacht om ook wel een beetje je best te doen in je leven, dus dat bepaalt wat ik van mezelf verwacht naar anderen toe. Alles wat ik doe in mijn privé en in mijn werk is daarin verankerd. Het hoeft niet erg zichtbaar te zijn voor anderen. Ik heb

niet de neiging om te evangeliseren of zo, maar dit is eigenlijk de enige drijfveer in mijn leven. [Medewerker ArboNed, vrouw, 56 jaar]

Ten slotte vroegen we van wie of wat de zoektocht naar het hogere uitgaat. *Dringt* het zich ongewild aan je *op* of moet je het juist *actief najagen*? Uit de gesprekken blijkt dat ook dit onderscheid niet gemakkelijk te maken is. Een signaal van buitenaf kan er immers toe leiden dat iemand actief op zoek gaat naar het hogere. En omgekeerd: als iemand onder bepaalde omstandigheden er meer voor ‘open’ staat (bijvoorbeeld door meditatie of ontspanningsoefeningen) vergroot dit de kans dat het hogere zich aandient zonder dat iemand er specifiek naar zoekt. In elk geval geloven veel geïnterviewden dat contact met het hogere mogelijk is. Ze ervaren iets van een groter geheel, bijvoorbeeld een god, het universum of een energiebron. Een van hen zegt bijvoorbeeld het volgende:

Als je echt gewoon teruggaat in jezelf en je zoekt in je basis, dan is het net of er iets uit je gaat of in je komt en dan heb je weer contact met het universum. Mensen die niet goed in hun vel zitten hebben geen contact met het universum. Die zijn naar binnen gericht. Die hebben geen contact en je moet contact hebben, anders leer je nooit de reden van je bestaan kennen. [Staflid ArboNed, man, 55 jaar]

Hoewel deze persoon actief contact met het hogere zoekt, is er in zijn ogen ook sprake van lotsbestemming. Bepaalde gebeurtenissen kwamen niet toevallig op zijn pad. Het waren levenslessen die zich als het ware opdrongen en waar hij iets mee moest. Het is de kunst om die ‘tekens’ te herkennen en er vervolgens wat mee te doen. De zekerheid dat het niet om toevallige gebeurtenissen gaat, leidt hij af uit het feit dat hij sommige ‘lessen’ steeds opnieuw in zijn leven tegenkwam, totdat hij er daadwerkelijk iets mee deed. Het geloof in een dergelijke lotsbestemming komt ook bij andere geïnterviewden voor. Eén respondent gaat in zijn geloof in lotsbestemming zelfs zo ver, dat hij ons interview over het hogere niet als toeval ziet. Hij heeft in de dagen vóór ons gesprek enkele emotionele momenten meegemaakt en beschouwt die als signalen van het hogere. Dat gebeurde door beelden die hij naar eigen zeggen via zijn overleden moeder krijgt. Hij weet nog niet wat de boodschap precies is, maar hij vindt die wel van wezenlijk belang. Een ander noemt de term ‘lotsbestemming’ niet adequaat. Desondanks neemt zij bepaalde signalen serieus en is zij ervan overtuigd dat deze iemand de juiste weg wijzen:

Als ik naar mijn leven kijk, dan denk ik dat ik zelf wel heel goed signalen herken. Ik maak heel bewust mijn keuzes en stel mijn keuzes ook wel eens bij op basis van signalen die ik krijg. Ik noem dat trouwens geen lotsbestemming, omdat ik denk dat je zelf altijd wel een bepaalde mate van invloed hebt. Maar soms denk ik ook dat het zo

moet zijn: de dingen lopen zoals ze moeten lopen. Ik zeg dat ook wel tegen mensen. Ik heb nu bijvoorbeeld een collega die worstelt met zijn baan. Dan is dat volgens mij ergens goed voor. Dit is niet voor niets op zijn pad gekomen. En dan heb ik er ook heilig vertrouwen in dat het weer goed komt. Dan komt er wel iets wat beter bij hem past. Nu is het moeilijk, maar dat komt later wel weer goed. En omdat ik ervan overtuigd ben dat het goed komt, straal ik een bepaalde rust uit en dat accepteert hij ook. Dus ja, ik gebruik dat ook in mijn werk. [Medewerker Rabobank, vrouw, 40 jaar]

Een belangwekkend punt is dat communicatie met het hogere op een ander niveau lijkt plaats te vinden dan gebruikelijk. Verschillende geïnterviewden proberen te luisteren naar hun intuïtie of gevoel. Naarmate ze daar meer op durven te vertrouwen, zijn ze naar hun eigen idee op de goede weg. Het open staan voor andere vormen van communicatie kan ertoe leiden dat het hogere zich aandient. Overigens houdt dit niet in dat contact maken met je basis, het herkennen van signalen of het vertrouwen op je intuïtie heel eenvoudig is. Er gaat vaak een lange zoektocht aan vooraf en voor sommige geïnterviewden is dat zoeken nog niet voorbij. De ene keer heeft deze zoektocht een natuurlijk verloop en bouwt iemand gedurende zijn leven steeds meer ervaring op om in contact te komen met het hogere of krijgt iemand dat mee vanuit zijn of haar opvoeding. De andere keer heeft de tocht een grillig verloop en komt het contact meer schoksgewijs tot stand na een of meer indrukwekkende gebeurtenissen (zoals een ontslag, de dood van een geliefde, het einde van een relatie). In alle gevallen geldt wel dat het contact makkelijker wordt, naarmate iemand er meer ervaring mee heeft opgedaan.

2 Situaties en ervaringen

Wat zijn nu de *omstandigheden* waarin het hogere zich manifesteert? Er kan grofweg een onderscheid tussen drie situaties worden aangebracht. Om te beginnen zijn er momenten waarop mensen worden overvallen door plotselinge inzichten. Verder zijn er onverklaarbare gebeurtenissen of ervaringen die niet op een rationele wijze zijn te begrijpen. En ten derde zijn er momenten waarop mensen worden overvallen door een enorm geluksgevoel of een gevoel van dankbaarheid: de sensatie dat alles op zijn plek valt.

Bij de eerste situaties gaat het dus om momenten waarop mensen worden overvallen door plotselinge inzichten die, hoewel ze niet meteen vanuit de situatie zelf te verklaren zijn, toch heel dwingend op iemand inwerken. Ze krijgen als het ware een seintje van bovenaf dat ze niet op de goede weg zitten en hun leven moeten wijzigen. De betreffende inzichten leiden in alle gevallen tot heftige emotionele uitbarstingen en tot echte keerpunten in het leven van betrokkenen. Bij verschillende geïnterviewden leidde zo'n signaal bijvoorbeeld tot het plotseling opzeggen van hun baan. Een

respondente vertelt hoe zij zich ineens heel ongelukkig voelde op een feestje dat ze met haar collega's na het afronden van een grote klus vierde:

Ik zie me nog in die ruimte staan. Iedereen was blij, maar ik voelde helemaal niks. Ik was wel blij dat het erop zat, maar ik was niet blij met het eindresultaat, terwijl het toch heel goed was. Ik weet nog heel goed dat ik terugreed uit Amsterdam Zuidoost en dat in één keer de tranen over mijn wangen begonnen te stromen. Ik kwam thuis en zei tegen mijn vriend 'Ik ga dit niet meer doen. Ik weet het niet, maar ik ga niet meer terug!' Ik zat er helemaal doorheen. Toen heb ik mijn baas gebeld en gezegd 'Ik heb een hele vervelende boodschap voor je.' Ik heb toen van de ene op de andere dag mijn baan opgezegd. [Medewerker ArboNed, vrouw, 48 jaar]

Een andere geïnterviewde heeft een vergelijkbare ervaring na de zoveelste zakenreis:

Ik kwam op een zondagmiddag op Schiphol aan en liep de hal door. Op enig moment zag ik daar een gezin kijken naar een vliegtuig en het enige wat ik kon doen was janken. Ik realiseerde me ineens dat ik dit leven niet meer wilde [geïnterviewde moest voor zijn werk veel internationale reizen maken en was daardoor vaak weken van huis]. Ik dacht 'Ik word hier niet gelukkig van. Dadelijk kom ik weer helemaal gebroken bij mijn gezin, terwijl de kinderen van alles aan me willen vertellen.' Want als je vanaf Amerika hier naartoe vliegt, heb je gewoon last van jetlags. Ik heb van Schiphol tot Lelystad zitten janken. Een maand daarna ben ik met die baan gestopt.' [Staflid ArboNed, man, 55 jaar]

In beide gevallen gaat het om schijnbaar alledaagse taferelen, die plotseling een enorme betekenis krijgen. Dankzij deze ervaring nemen mensen verstrekkende beslissingen, die zij rationeel niet goed kunnen verklaren en waarbij ze louter op hun gevoel afgaan. Dat is ook de reden waarom zij dit soort inzichten aan het hogere koppelen: het hogere is voor hen niet rationeel te duiden en de communicatie ermee verloopt gevoelsmatig. Vrijwel alle geïnterviewden vinden het belangrijk om dat gevoel te ontwikkelen. Ze willen dit soort signalen van het hogere beter kunnen oppikken.

Een tweede type situaties zijn onverklaarbare gebeurtenissen of ervaringen, die niet op een rationele wijze zijn te begrijpen en die aanzetten tot nadenken. Het verschil met de vorige situaties is dat het in deze gevallen niet (meteen) duidelijk is wat de gebeurtenis te betekenen heeft. Zo vertelt een geïnterviewde over een voorval dat zij meemaakte toen zij samen met haar ouders bij vrienden in Indonesië was. Een van de laatste dagen van hun verblijf mochten ze – nadat er toestemming was gevraagd aan de dorpsoudste en medicijnman – mee de heuvel op waar de voorvaderen van hun vrienden lagen begraven:

Ik ben redelijk nuchter, maar toen we die heuvel opliepen kwamen we bij een poort waar wat gebeden werden gepreveld. Wij konden dat niet verstaan. Er werd ook over je heen geblazen. Je had eerst heel veel vogelgeluiden en andere dierengeluiden, een soort jungleachtige geluiden. Maar vanaf het moment dat je bij die poort kwam, was het ineens heel sereen. Heel rustig. Je voelde ook een andere energie. En vanaf het moment dat wij door die poort heen gingen, vlogen er drie grote atlasvlinders met ons mee. Die vlinders zijn de hele tijd bij ons geweest tot we op een gegeven moment niet verder mochten. Die oom ging wel verder om bij het graf zelf zijn gebeden te doen en een offer te brengen. Wij hebben daar een tijdje gezeten. Het was een mooie omgeving met veel bloemen. En constant bleven die vlinders om ons heen dwarrelen. Ik heb die vlinders gefotografeerd en ze zijn ook op de video gezet. Oom Choco kwam op een gegeven moment weer terug, dus wij gingen samen terug. Vanaf het moment dat we door die poort gingen, waren die vlinders weer weg. Later zaten we beneden in het dorp nog wat na te praten en een andere oom die daar ook was vroeg: 'Heb je vlinders gezien?' Ik zeg: 'Ja drie grote: twee donkere en een lichte.' En toen begonnen ze allemaal te lachen en te klappen. Die oom zegt: 'Nou, dan hebben jullie goede geesten bij je gehad. Zolang er een witte bij zit is het goed. Dat is een teken dat jullie geaccepteerd zijn en dat wij ook de goede beslissing genomen hebben.' Wij gingen toen gewoon verder op reis en toen we thuiskwamen heb ik de foto's laten ontwikkelen. Ze waren allemaal erg goed gelukt, alleen de vlinders stonden er niet op. Toen we de video in Indonesië terugkeken waren de vlinders nog te zien, maar toen we de video thuis bekeken waren ze allemaal weg. Dat is iets wat ik nooit heb kunnen begrijpen. Toch heb ik het idee dat daar ergens wel iets is geweest. Dat is toch raar. We hebben ze echt gezien. Dat is toch wel iets waar je over nadenkt. [Medewerker ArboNed, vrouw, 48 jaar]

Een andere geïnterviewde vertelt over een ervaring die hij in het weekend vóór het interview tijdens een meditatie sessie had:

We waren met het managementteam drie dagen op de hei en werden begeleid door een extern persoon, een haptonoom. We hadden daar ook meditatie sessies. Ik heb nooit wat gehad met mediteren. Ik ben heel stijf in mijn knieën en heupen, dus ik zit dan heel ongemakkelijk en irriteer me aan allerlei dingetjes. De andere mensen hadden de meest prachtige verhalen van wat ze meemaakten tijdens die momenten van ontspanning, beelden van rugzakken met stenen die ze weggooiden, maar ik had niks. Ik probeerde me heel hard te concentreren op mijn ademhaling, maar er kwam niet echt iets los of zo. Tot de laatste dag. We lagen op de grond en moesten een diepe buikademhaling tweebrengen. Er stond muziek aan en op een gegeven moment zat ik er in. Ik weet niet wat er gebeurde, maar er kwam van alles los. Ik moest huilen, de vingers van mijn rechterhand gingen omhoog staan en ik kon ze

niet terugbuigen. Dus rationeel denk je dan: 'Wat is dit? Ik word gek.' Het lukte me niet om mijn vingers terug te buigen, dus toen dacht ik: 'Laat ook maar.' Daarna had ik het weer wat onder controle. Maar toen er vrolijkere muziek werd opgezet, begon het opnieuw. Het leek te duiden op mooie, gelukkige momenten, maar ik had geen beelden waar ze vandaan kwamen. Er zit dan toch ergens een stuk emotie dat eruit moet blijken. Ik vroeg de begeleider daarna wat dat nou was. Ik had dit nog nooit zo gevoeld. Hij wist het op dat moment ook niet. Maar volgens hem zou er de komende week wel iets gebeuren en dan zouden er ook beelden bijkomen. Dus ik reed daarna terug in de auto en probeerde om de momenten van die ochtend weer op te zoeken. En toen ik muziek opzette, begon het weer en kreeg ik heel duidelijk beelden van mijn moeder door. Ik heb het idee dat ze mij iets wil zeggen, dat ze iets wil doorgeven. Ik weet niet wat, maar daar ga ik de komende weken gewoon achter komen.' [Staflid ArboNed, man, 41 jaar]

In deze voorbeelden gaat het om niet-alledaagse ervaringen waarvoor iemand niet meteen een redelijke verklaring heeft. Opmerkelijk is dat beide geïnterviewden niet twijfelen aan het bestaan van iets hogers dat contact met hen zoekt of hen beschermt, hoewel de betekenis van die signalen vanuit het hogere hen vooralsnog ontgaat. Daarnaast valt op dat deze ervaringen aan een bepaalde omgeving of sfeer gekoppeld zijn. De ervaring kan zich als het ware herhalen door die omgeving of sfeer opnieuw op te roepen. In het eerste voorbeeld beschrijft de geïnterviewde hoe zij een serene rust ervaart zodra ze door de poort heengaat. In het tweede voorbeeld vertelt de geïnterviewde over beelden die tijdens de ontspanningsoefeningen en het beluisteren van bepaalde muziek opkomen.

Een derde type situatie betreft momenten waarop respondenten worden overrompeld door het gevoel dat alles op zijn plek valt: een overweldigend geluksgevoel in een schijnbaar alledaagse situatie, waarbij alles goed en mooi is. Vaak gebeurt dat ergens in de natuur, zoals in onderstaand citaat:

Wij wonen een beetje buitenaf, dus er zijn ontzettend veel vogels. En als ik daar dan 's ochtends de deur uitstap en een soort ochtendconcert krijg, dan word ik wel eens overvallen door een soort gevoel van dankbaarheid en denk ik 'soms is de wereld zo goed'... [Medewerker ArboNed, vrouw, 40 jaar]

Bij dit type ervaringen wordt het hogere gekoppeld aan een gevoel van geluk of (zoals in bovenstaand voorbeeld) een gevoel van dankbaarheid. Dat gaat gepaard met het idee deel uit te maken van een grotere wereld of een groter geheel. In bovenstaand voorbeeld is dat de natuur, maar het kan net zo goed de mensheid of een bepaald deel van de bevolking zijn. Het kan bijvoorbeeld gebeuren als iemand een oud gebouw of religieuze plek bezoekt. Overigens gaven sommige geïnterviewden

ook aan dit gevoel actief op te zoeken door zichzelf in een groter geheel te plaatsen. Dit gebeurt bijvoorbeeld bij massale evenementen, zoals een ceremonie, een voetbalwedstrijd, Koninginnedag of een grootschalig dansevenement. Uiteraard is het 'geheel' in bovenstaand citaat van een andere orde dan bij massale evenementen. In het eerste geval gaat het om een verbeeld geheel, terwijl het in het tweede geval om een bijna tastbare massa gaat. De daardoor opgeroepen ervaring van nietigheid, c.q. het geluksgevoel, is in beide gevallen echter vergelijkbaar.

Wanneer we onze respondenten vragen situaties te beschrijven waarin het hogere zich aandient, denken zij vaak in eerste instantie aan mystieke situaties, zoals die hierboven zijn beschreven. Toch blijkt dat zij zich in alledaagse situaties evengoed laten leiden door het hogere, bijvoorbeeld op het werk. Interessant is de analyse van een gelovige medewerker van de Rabobank, die meent dat hij zijn geloof in het hogere in praktijk moet brengen:

Ik ben gelovig. Ik ben een overtuigd katholiek (...). Ik koppel 'het hogere' aan mijn werk en aan de politiek. Ik kan me niet voorstellen dat ik een andere partij zou hebben gekozen dan het CDA. Vanuit 'het hogere' voel ik me heel goed bij een partij zoals de onze, die deelbelangen probeert te koppelen. Af en toe heb je natuurlijk dat er één belang iets boven het andere uitsteekt, maar we stellen het gemeenschappelijk belang altijd voorop. Bij de Rabobank speelt die publieke taak nog steeds een belangrijke rol. Wij vervullen een rol bij de emancipatie van boeren en middenstand in de zin dat we mensen in staat stellen om een bedrijf op te bouwen. Daarbij overvragen we ze niet. Je vraagt wel rente, maar je bent fatsoenlijk en zorgvuldig. Je hoeft niet aan iedereen die erom vraagt een lening te verstrekken, zo simpel is het. Er moet ook capaciteit zijn en je moet iets meer dan een idee hebben dat mensen het ook kunnen. Het hogere is voor mij de vertaling naar dit soort zaken. Ik werk graag voor een werkgever die dit tot zijn takenpakket rekent. [Medewerker Rabobank, man, 54 jaar]

Samenvattend concluderen we dat vrijwel alle geïnterviewden een voorstelling hebben bij het hogere. Voor enkelen is dat een klassieke voorstelling; anderen geven de voorkeur aan een meer eigentijdse invulling. In alle gevallen geldt dat het hogere een belangrijke rol in het leven van de geïnterviewden speelt, in die zin dat het verbonden is aan existentiële en zingevingsvraagstukken en op cruciale momenten een leidraad in het leven vormt. Contact met het hogere is persoonlijk van aard en vaak aan een bepaalde context gebonden. Het hogere wordt in de eerste plaats met mystieke gebeurtenissen geassocieerd, maar bij nader inzien dient het zich ook in allerlei alledaagse situaties aan.

3 Trots en toewijding

In hoeverre staat het hogere nu in verband met de beroepsuitoefening? Vormt het werk voor onze respondenten inderdaad een object van toewijding? Met andere woorden: schrijven zij Werk met een hoofdletter? Om hierachter te komen hebben wij een aantal vragen voorgelegd. Allereerst de vraag of werk belangrijk is en – daaraan gekoppeld – de vraag of men trots op zijn werk is. Beide vragen beantwoordden alle respondenten met een volmondig ‘ja’. Interessant is dat ze niet alleen trots zijn op hun eigen werkzaamheden, maar ook op de koers van hun bedrijf. Verschillende geïnterviewden geven aan het prettig te vinden als ze hier door klanten of andere buitenstaanders op worden aangesproken. Dat geldt zowel voor medewerkers van ArboNed als voor medewerkers van de Rabobank. Hun trots wordt gevoed door het feit dat zij deel uitmaken van zo’n bedrijf. In het volgende citaat vertelt een medewerker over een nieuw concept. Hij ziet dat de veranderingen die dit binnen het bedrijf teweegbrengt voor een hoop onrust zorgen, maar hij is er tegelijkertijd apetrots op dat zijn bedrijf dat soort stappen durft te zetten:

We zitten in een tussenfase om weer ergens naartoe te gaan, dus dat vind ik wel mooi om mee te maken. Daar zitten duizenden haken en ogen aan, maar we zitten in een tussenfase. Dus ik vind wel dat we moeten vasthouden aan dit concept en aan wat we willen. En we moeten dat vooral blijven voeden, want we gaan de goede kant op. We onderscheiden ons daar ook mee. En ik ben er heel trots op dat wij die keuze hebben kunnen maken en durven maken als organisatie. Want niemand weet of dit echt effect heeft, maar wij geloven erin. En dát vind ik heel sterk. En ik vind het ook wel mooi om daar deel van uit te maken. [Staflid ArboNed, man, 41 jaar]

Uit dit citaat kan men afleiden dat deel uitmaken van een bepaalde organisatie niet alleen een wij-gevoel en trots oproept. Het vormt voor onze respondenten een essentieel onderdeel van hun identiteit. De ingezette koers onderscheidt zijn bedrijf en daarmee hem van anderen. Hoewel het niet aan alle respondenten is gevraagd, kunnen we uit de interviews afleiden dat het merendeel van de geïnterviewden een bewuste keuze voor hun werk maakt én voor het bedrijf waarin ze werken. De medewerkers van de Rabobank moeten er over het algemeen niet aan denken om hetzelfde werk bij een andere bank te doen. Dat ligt voor een belangrijk deel aan de werkwijze en de stabiele uitstraling die de bank in hun ogen heeft. Verschillende medewerkers spreken in dit verband zelfs over een familiegevoel. Een van de medewerksters vertelt waarom zij zo trots is en hoe dit gevoel zich telkens manifesteert als zij het logo van de Rabobank ergens ziet hangen:

Ik ben trots op mijn werk en op de een of andere manier ben ik er ook trots op dat ik bij de Rabobank werk. Dat had ik al, maar dat is de afgelopen twee jaar sterker geworden. Wij hebben natuurlijk ook de financiële crisis gehad, maar als je ziet hoe sterk de Rabobank erin staat en zich laat zien onder de mensen. We hebben zo'n coöperatieve dividenduitkering. Als je dan later in lokale bladen terugleest wat mensen daar allemaal mee hebben kunnen doen en dat je daar mensen toch mee hebt kunnen helpen. Ik vind ook dat we goed zichtbaar zijn in de stad. Als ik ons logo zie dan roep ik altijd: 'Daar heb je de Rabobank.' Dat zullen ze thuis beamen. [Medewerker Rabobank, vrouw, 29 jaar]

Nu zou het streven naar een fusie van lokale banken deze betrokkenheid en het trotse gevoel van medewerkers kunnen aantasten. Daarom worden er door middel van groepsessies pogingen gedaan om die verbondenheid nieuw leven in te blazen. Een van de geïnterviewden vertelt hoe dat in zijn werk gaat:

Pas hadden we een teamsessie en toen stelden we de vraag: 'Vertel eens waar je de afgelopen tien jaar trots op bent geweest?' Dan zijn er dus echt teamleden die tot niks komen. Veel mensen vinden dat nogal 'on-Westlands', want die hebben gewoon moeite met het woordje 'trots'. Maar als ik dan vraag 'Waar ben je blij mee?', dan komt er wel wat. Dus 'trots' is wel nog een heel moeilijk woord. Je zegt niet dat je trots bent op jezelf of op iets wat je gedaan hebt. Je kunt wel zeggen 'Ik ben trots op jou.' Dat is al iets makkelijker. Maar ik vind dat wel goed om zoiets te zeggen. Je mag best laten zien dat je vindt dat je goed bezig bent. We zitten midden in dat traject en zijn er zeker nog niet, maar uiteindelijk hopen we uit te komen op het punt dat je op zo'n manier met elkaar weet om te gaan, dat je mag zeggen: 'Ik ben trots op jou. Ik ben trots op wat jij doet voor de bank en wat jij betekent voor de bank en ik ben ook trots op mezelf'... [Medewerker Rabobank, vrouw, 49 jaar]

Wat de medewerkers van ArboNed met trots vervult, is de dynamiek van het bedrijf. Daarbij valt op dat het carrièreverloop van de geïnterviewden veel grilliger is dan bij medewerkers van de Rabobank. Op dit moment hebben deze geïnterviewden het zeer naar hun zin en staan de meesten voor honderd procent achter hun bedrijf. Maar ze sluiten niet uit dat er in de toekomst een moment van verzadiging optreedt, waarbij ze weer op zoek gaan naar een nieuwe uitdaging. Net zoals het deel uitmaken van een coöperatie en familiebank aansluit bij het zelfbeeld van de geïnterviewden van de Rabobank, past het deel uitmaken van een dynamisch bedrijf dat bevoegenheid hoog in het vaandel heeft bij het zelfbeeld van de geïnterviewden van ArboNed. Het illustreert nog eens hoezeer werk voor deze geïnterviewden een belangrijk onderdeel van hun identiteit is.

4 Waarden in de sacrale sfeer

Wanneer we overschakelen naar de waarden of idealen die onze respondenten met hun werk in verband brengen, dan stuiten we op het probleem van de terminologie. Ze gebruikten tijdens het gesprek diverse uitdrukkingen waarvan sommige uit de klassieke deugdenleer stammen, andere aan een gelovige traditie zijn ontleend en weer andere op een hedendaagse wijze worden ingevuld. Het materiaal laat zich nog het beste ordenen door uit te gaan van een lijst met vijftien deugden die recentelijk door onderzoekers van de Rijksuniversiteit Groningen is opgesteld. Op deze lijst komen in de eerste plaats de vier zogenaamde kardinale deugden voor: wijsheid, rechtvaardigheid, matigheid en moed. Vervolgens behoren ook de zogenaamde goddelijke deugden tot die lijst: geloof, hoop en liefde. En ten slotte namen de Groningse onderzoekers nog een aantal deugden op die in het moderne Nederland een voorname rol spelen. Daarbij gaat het om zaken als betrouwbaarheid, zorgzaamheid, respect of openheid, doelgerichtheid, assertiviteit maar ook genade, vreugde en nederigheid of bescheidenheid. Deze vijftien deugden worden niet even vaak genoemd. Het Groningse onderzoek toont aan dat respect, openheid, zorgzaamheid, betrouwbaarheid en rechtvaardigheid voor Nederlanders de voornaamste deugden zijn. Van de klassieke deugden blijken vooral rechtvaardigheid en liefde (en in mindere mate wijsheid) van betekenis. In feite deed zich, zo concluderen de onderzoekers, een verschuiving voor van introverte deugden als geloof, hoop en matigheid naar sociale deugden als respect, zorgzaamheid en openheid.²

Deze observatie wordt bevestigd door de manier waarop onze respondenten zich over waarden en idealen in hun werk uitlaten. Een aantal van de zojuist genoemde deugden werden tijdens de gesprekken nadrukkelijk genoemd. Tegelijkertijd doken er waarden of kwaliteiten op die niet op de Groningse lijst voorkomen maar er wel verwant aan zijn. Voorbeelden zijn authenticiteit, bevlogenheid, maatschappelijke betrokkenheid, balans en eerlijkheid. Om enige orde aan te brengen in het materiaal en aan te sluiten bij de andere hoofdstukken in dit boek besloten we tot het toepassen van een driedeling. Sommige waarden rekenen wij tot de sacrale sfeer, terwijl andere meer bij de sociale, respectievelijk de vitale sfeer thuishoren. Tot de eerste soort rekenen we kwaliteiten als hoop, genade, matigheid, bescheidenheid, lotsaanvaarding, stabiliteit, intuïtie en authentiek gedrag.³ Hoe vaak worden deze waarden nu genoemd door onze gesprekspartners? Om te beginnen valt op dat bepaalde waarden die van oudsher met geloof verband hielden helemaal niet genoemd worden. Dat is onder meer het geval bij hoop en genade. Een klassieke waarde als bescheidenheid komt slechts één keer voor. Verder blijkt dat men relatief vaak op authentiek gedrag en intuïtie wijst. Beide kwaliteiten worden maar liefst acht keer genoemd. Waarden die een of enkele keren opduiken zijn matigheid (twee keer), lotsbestemming (drie keer) en traditie of stabiliteit (vier keer). Deze verdeling alleen

al suggereert dat sacrale waarden in het gesprek met onze respondenten een heel eigen invulling meekrijgen. De waarden die het vaakst worden genoemd, wijzen niet zozeer op een traditionele maar op een eigentijdse opvatting van de sacrale sfeer.

Dat er inderdaad een sterke neiging is om sacrale waarden een moderne invulling te geven, blijkt ook als we een uitsplitsing maken naar klassieke en eigentijdse beelden van het hogere. We merkten hierboven al op dat verreweg de meeste respondenten inderdaad een beeld hebben van het hogere. Slechts twee van de zestien gesprekspartners hadden daar helemaal geen voorstelling bij. Van de twee resterende categorieën kwam de eigentijdse invulling het meest voor, en wel bij tien van de veertien gesprekspartners. Aan tabel 12.1 kan men aflezen dat waarden als intuïtie en authentiek handelen het vaakst worden genoemd. Meer traditionele waarden zoals stabiliteit, bescheidenheid of matigheid worden alleen vermeld door respondenten met een klassiek beeld van het hogere. Gezien het geringe aantal respondenten mogen we geen verregaande conclusies uit deze verschillen afleiden. Het enige wat zeker lijkt is dat eigentijdse invullingen relatief vaak voorkomen, waarbij deze respondenten een voorkeur aan de dag leggen voor waarden als authenticiteit en intuïtie.

TABEL 12.1 Aantal keren dat waarden uit de sacrale sfeer in relatie tot beelden van het hogere genoemd worden

	klassiek beeld (N = 4)	eigentijds beeld (N = 10)	geen beeld (N = 2)	totaal (N = 16)
Intuïtie	-	8	-	8
Authentiek gedrag	2	6	-	8
Stabiliteit, traditie	2	-	2	4
Lotsbestemming	-	3	-	3
Matigheid	1	-	1	2
Bescheidenheid	1	-	-	1
Hoop	-	-	-	-
Genade	-	-	-	-

Uit de interviews bleek dat deze waarden niet tot het werk in strikte zin beperkt blijven. Authenticiteit en intuïtie zijn over de gehele breedte van het leven aan de orde. Wel zoekt men vaak naar een eigen invulling. Voor de een betekent authenticiteit dat men zoveel mogelijk volgens de regels van zijn of haar geloof handelt. Voor de ander impliceert het dat men in alle handelingen zo dicht mogelijk bij zichzelf blijft. Bovendien kunnen deze twee waarden met elkaar gecombineerd worden, zoals blijkt uit onderstaand citaat, waarin een Rabobankmedewerker uitlegt dat hij dicht bij zichzelf blijft door de normen en waarden van zijn geloof op zijn werk te praktiseren:

God is het hogere voor mij, want ik ben een belijdend christen. Ik geloof dat God de wereld en mijn leven bestuurt. Het hogere is dus heel belangrijk voor mij. Enerzijds is het privé, want ik zal mijn normen, waarden en geloof nooit aan een ander opleggen. Anderzijds vormt het mij wel als persoon. Door mijn geloof, normen en waarden in de praktijk te brengen, ben ik de mens die ik ben en verloochen ik mezelf wat dat betreft niet. Noch als bankier, noch als bankier van de Rabo. Bij de Rabobank kan ik mezelf blijven en doe ik het werk op de manier waarvan ik denk dat het goed is. Die ruimte is er. Ik zou me unheimisch voelen als de Rabo ingaat tegen mijn eigen principes. (...) Ik zou dezelfde functie niet bij een andere bank kunnen uitoefenen, omdat dit niet aansluit bij de protestants-christelijke identiteit die ik dagelijks belijdt. Dat gaat over zaken als rentmeesterschap, rechtvaardigheid en naastenliefde. Deze aspecten komen bij de Rabobank meer terug dan bij andere banken. Er is bij ons meer waardering voor andere dan alleen financiële zaken. [Staflid Rabobank, man, 47 jaar]

In het voorgaande kwamen ook andere vormen van intuïtief of authentiek gedrag aan bod. Een van de respondenten omschrijft dat als 'eerlijk zijn tegen jezelf'. In de onderstaande citaten vertellen twee mensen hoe wezenlijk authenticiteit voor hen is en hoe dat in hun werk tot uiting komt:

Ik moet een context hebben waarin ik authentiek gedrag kan vertonen. Ik moet gewoon mezelf kunnen zijn, want dan ben ik op mijn sterkst. Als dat niet kan dan probeer ik dat te bewerkstelligen. En als dat niet lukt, dan betekent het dat ik die context moet verlaten, want dan kan ik niet goed functioneren. Dus authenticiteit is voor mij heel belangrijk. Als ik mensen zoek of help ben ik ook primair op zoek naar hun authenticiteit. Wat maakt jou nou authentiek? [Staflid ArboNed, man, 55 jaar]

Als ik zo dicht mogelijk bij mezelf blijf, dan hoef ik nooit echt na te denken over hoe ik iets zeg of doe. Zo is het ook met het adviseren van mensen. Als ik adviseer vanuit mijn beste kunnen en ik schrijf op waar ik het over gehad heb, dan weet ik altijd wat ik heb geadviseerd. Dus dan hoef ik dat ook niet uit te schrijven of erover na te denken wat ik heb verteld. Want dan komt het écht vanuit jezelf. [Medewerker Rabobank, man, 29 jaar]

Hoewel deze beide citaten uit gesprekken met medewerkers van de Rabobank en ArboNed komen, bestaat er toch een opmerkelijk verschil tussen beide instellingen. Zo verwijzen respondenten bij ArboNed bijna twee keer zo vaak naar intuïtief en authentiek handelen als medewerkers van de Rabobank. Verder valt op dat waarden

TABEL 12.2 Aantal keren dat sacrale waarden bij ArboNed en de Rabobank genoemd worden

	ArboNed (N = 7)	Rabobank (N = 9)	totaal (N = 16)
Intuïtie	5	3	8
Authentiek gedrag	5	3	8
Stabiliteit, traditie	-	5	5
Lotsbestemming	2	1	3
Matigheid	-	2	2
Bescheidenheid	-	1	1
Hoop	-	-	-
Genade	-	-	-

als traditie of stabiliteit, matigheid en bescheidenheid door de eersten helemaal niet genoemd worden, terwijl dat bij medewerkers van de Rabobank juist wel gebeurt.

Bijna de helft van de geïnterviewden bij de Rabobank beschouwt stabiliteit of traditie als een voorname waarde. Ze vinden het prettig om vanuit bepaalde traditionele waarden te kunnen werken. Die waarden zijn minder onderhevig aan de waa van de dag en passen goed bij een coöperatie – de organisatievorm die aan de Rabobank ten grondslag ligt. Verder komt de hang naar tradities en stabiliteit bij sommige respondenten tot uiting in hun verbondenheid met de plaatselijke cultuur. Bij sommigen van onze respondenten speelde dat een rol bij hun keuze om voor de bank te werken:

Tot we in Tilburg kwamen, heb ik eigenlijk altijd in een dorpsachtige omgeving gewoond. Wij zijn thuis opgevoed met de Boerenleenbank en na verloop van tijd de Rabobank. Het kwam niet in je op om bij een andere bank te solliciteren. Daarbij kwam dat mijn vader uit een agrarisch milieu stamt. Wij zijn thuis opgevoed met de coöperatieve gedachte. En zodoende heb ik er nog geen moment over gedacht om bij een ING of ABN te solliciteren. (...) Je voelde je ermee vertrouwd. Ik vond ook altijd dat handelsbanken veel zakelijker waren. Ze dienden de aandeelhouder, terwijl de coöperatieve bank toch eigenlijk meer is ontstaan vanuit de emancipatiegedachte van de boerenstand en naderhand de middenstand, om zichzelf te verheffen. Of in ieder geval om je eigen toko te hebben met daarbij de Boerenleenbank voor hand- en spandiensten. Dat paste denk ik goed in de visie van mijn ouders en ook in de mijne.
[Medewerker Rabobank, man, 47 jaar]

Enigszins verrassend is het gegeven dat waarden die van oudsher bij de sacrale sfeer hoorden, zoals hoop, genade, nederigheid en matigheid, in het werkzame leven van onze respondenten niet of nauwelijks meespelen. Tegelijkertijd hechten de mede-

werkers relatief veel waarde aan eigentijdse waarden als intuïtie en authentiek gedrag. Men zou daaruit kunnen afleiden dat processen van modernisering in bedrijven als deze sterk doorwerken. In elk geval lijkt die nadruk goed te passen bij het postmaterialistische arbeidsethos dat in hoofdstuk 7 besproken is. Daar zagen we dat de immateriële facetten van een werkkring, zoals een verantwoordelijke baan hebben, het ontplooiën van je talent, iets voor de maatschappij betekenen en goede sociale relaties op het werk hebben, de afgelopen decennia steeds belangrijker werden. Werken staat meer en meer in het teken van maatschappelijke betekenis en zelfontplooiing. We zullen dat zo meteen terugzien als we een aantal waarden in de sociale sfeer behandelen. Maar het is kennelijk evengoed van invloed op waarden in de sacrale sfeer.

5 Waarden in de sociale sfeer

Deze categorie verwijst naar waarden die binding tussen individuen of in de samenleving bevorderen. Het Groningse onderzoek noemt vier deugden die wij tot de sociale sfeer rekenen: rechtvaardigheid, zorgzaamheid, betrouwbaarheid en respect of openheid.⁴ In de gesprekken met medewerkers van ArboNed en Rabobank worden al deze waarden vermeld, zij het dat ze op verschillende wijzen geïnterpreteerd worden. Daarnaast noemden onze gesprekspartners nog andere kwaliteiten die eveneens aan de sociale sfeer te relateren zijn. Al met al leveren de interviews elf sociale waarden op. We verdelen ze in drie subgroepen. De eerste subgroep raakt aan de manier waarop men als professional zijn klanten en collega's bejegt. Daartoe behoren waarden als: betrokkenheid (aandacht), openheid (eerlijkheid, duidelijkheid), betrouwbaarheid (integriteit, geen eigenbelang), respect (geen vooroordelen) en rechtvaardigheid (gelijkheid). Een tweede subgroep verwijst naar het belang van verbintenis en gezamenlijkheid. Daaronder vallen kwaliteiten als een goed contact met collega's (team, samenwerking), sfeer (omgeving) en het aangaan van duurzame betrekkingen. Een laatste subgroep verwijst naar maatschappelijke betrokkenheid. Dan gaat het om kwaliteiten als iets bijdragen aan de samenleving (iets zinvol doen), zorgzaamheid (beschermen van zwakkeren) en (maatschappelijke) verantwoordelijkheid nemen. Aan tabel 12.3 kan men aflezen hoe vaak deze sociale waarden naar voren zijn gebracht. We zien dat (bijna) alle waarden ten minste door de helft van de geïnterviewden worden genoemd. Het geldt met name voor betrokkenheid, contact met collega's, een goede sfeer, openheid en maatschappelijke verantwoordelijkheid. Voor de meeste waarden is het verschil in beoordeling tussen medewerkers van de Rabobank en ArboNed niet erg groot. Betrokkenheid, respect en sfeer worden wat vaker genoemd door medewerkers van ArboNed; geïnterviewden van de Rabobank verwijzen relatief vaak naar zorgzaamheid, rechtvaardigheid en een bijdrage aan de samenleving leveren.

TABEL 12.3 Aantal keren dat sociale waarden bij ArboNed en de Rabobank genoemd worden

	ArboNed (N = 7)	Rabo (N = 9)	totaal (N = 16)
Betrokkenheid (aandacht geven)	7	6	13
Betrouwbaarheid (integriteit, geen eigenbelang)	5	6	11
Rechtvaardigheid (gelijkheid)	2	5	7
Openheid (eerlijk zijn, duidelijk zijn)	5	7	12
Respect (geen vooroordelen)	5	4	9
Subtotaal	24	28	52
Goed contact (samenwerking, teamgeest)	6	7	13
Sfeer (omgeving)	7	6	13
Duurzame betrekkingen	4	4	8
Subtotaal	17	17	34
Bijdrage leveren (iets zinvol doen)	3	7	10
Zorgzaamheid (beschermen van zwakkeren)	2	6	8
Maatschappelijke verantwoordelijkheid	4	8	12
Subtotaal	9	21	30

Om beter te begrijpen wat de respondenten nu op het oog hebben, zullen we de drie subcategorieën hieronder verder uitdiepen. We beginnen met waarden die over de *bejegening van klanten* gaan. Een kwaliteit die zeer hoog scoort is betrokkenheid, ofwel aandacht hebben voor anderen. Een van de respondenten koppelt dit expliciet aan het hogere. Deze kwaliteit bepaalt hoe zij als mens in het leven en dus ook in haar werk staat:

[Het hogere heeft voor mij te maken] met aandacht hebben voor elkaar en écht luisteren naar wat iemand te zeggen heeft, waarbij je jezelf even uitschakelt. Je probeert écht contact te maken met wat iemand beweegt of wat er bij iemand gebeurt. En ik probeer dat in mijn spreekkamer wel te doen. Dat betekent dat ik niet ondertussen met duizend andere dingen bezig ben. Ik ben er dus helemaal voor mensen. Dat is een soort kwaliteit die ik wil leggen in de gesprekken die ik voer. Dat je je volle aandacht geeft, heeft voor mij ook met respect te maken voor iemand die bij je komt en een verhaal te vertellen heeft. [Medewerker ArboNed, vrouw, 40 jaar]

Deze respondente interpreteert betrokkenheid als jezelf (even) wegcijferen, er voor een ander zijn, de ander laten voelen dat je echt luistert en werkelijk geïnteresseerd bent in zijn of haar verhaal. In een wat andere interpretatie kan men betrokkenheid

ook uitleggen als je in een ander verplaatsen, ofwel laten zien dat je met de ander meevoelt. In het volgende citaat vertelt de respondente welk effect haar empathisch vermogen op een van haar cliënten heeft. Het citaat beschrijft haar worsteling met het tonen van betrokkenheid en het behouden van voldoende (professionele) afstand – waarden die zij alle twee belangrijk vindt:

Gedurende mijn werk als bedrijfsmaatschappelijk werker hoor ik wel eens verhalen waarvan ik kippenvel krijg of waardoor ik mijn tranen gewoon voel opkomen. Ik probeer dat altijd te onderdrukken, maar er zijn momenten waarop me dat gewoon niet lukt. En zeker in mijn begintijd voelde dat wel als falen, want dat is toch niet professioneel. De eerste keer dat mij dat gebeurde, begeleidde ik een man die zijn eerste kleinkind verloor. Hij had een bandje meegenomen waarop te horen was wat zijn andere kleinkind te zeggen had over haar broertje. Ze zei met zo'n heel mooi, iel, breekbaar stemmetje: 'Nou, je gaat nu naar onze lieve heer toe.' Toen voelde ik mijn tranen opkomen. Hij had ook nog foto's bij zich waardoor ik het me visueel helemaal kon voorstellen. Dat raakte me gewoon. Tijdens de eindevaluatie zei ik tegen hem: 'Je hebt heel veel stappen gemaakt. Op welke momenten heb je nou het meest aan me gehad?' Toen zei hij: 'Bij het analyseren, het ordenen van mijn verdriet. Hoe ziet zo'n rouwproces eruit? En die ene traan van jou. Dat gaf me zoveel warmte. Dat gaf mij echt het gevoel dat jij een beetje voelde wat ik doormaak. Dat gaf me zoveel vertrouwen dat ik daarna gewoon verder kon.' Ik heb toen zitten slikken omdat ik mijn emoties niet wilde laten zien. Ik vind ook dat je niet moet gaan huilen om het huilen, maar iemand mag dus best wel even de emotie bij je zien... [Medewerker ArboNed, vrouw, 48 jaar]

Het citaat demonstreert hoe belangrijk het tonen van betrokkenheid binnen een sociaal proces kan zijn, terwijl men tegelijkertijd als professional moet blijven optreden. Betrokkenheid dient volgens deze respondente aan bepaalde voorwaarden te voldoen binnen de context van het werk. Een vergelijkbare spanning vinden we terug bij waarden als openheid of eerlijkheid. Zowel in het bankwezen als bij de arbodienst krijgen medewerkers regelmatig te maken met conflicterende belangen van partijen. Ze kunnen niet altijd aan de wensen van alle partijen voldoen. Daarom is het niet vreemd dat ze openheid, eerlijkheid en duidelijkheid als een voorname waarde opvatten. Zij willen alle partijen waarmee zij in hun werk van doen hebben recht in de ogen kunnen kijken. In de praktijk brengt dit wel eens onaangename situaties met zich mee, zoals blijkt uit het volgende voorbeeld. Toch zijn onze gesprekspartners van mening dat openheid en duidelijkheid uiteindelijk worden beloofd:

Ik zit nu met een medewerker van zestig jaar die al een hele tijd niet helemaal op niveau functioneerde. Zijn schoonouders waren net in die periode overleden, waar-

door hij een tijd uit de roulatie was en een burn-out kreeg. Die man wil nu weer terugkomen, maar hij functioneerde al niet goed vóórdát hij die burn-out had. Er wordt nu ook meer gevraagd in die functie en ik vraag me dus af of hij dat niveau zal gaan halen. Dat heb ik ook gecommuniceerd. Die man is ontzettend boos dat ik dat durfde te zeggen. Ik probeer dus eerlijk en open te zijn, maar krijg best wel eens fricties. In zo'n gesprek zelf, als je de emotie ziet bij zo'n man, dan is het toch wel even moeilijk. Maar ik ben blij dat ik het heb gezegd en het gaat me ook goed af. Ik zou er geen goed gevoel bij hebben om het niet te zeggen. Dat blijft ook bij je hangen. Uiteindelijk wil je die boodschap een keer kwijt. Je kunt het beter zeggen dan dat je er zelf mee blijft zitten. Als je kijkt naar de kernkwadranten dan is eerlijk zijn naar mensen een hele hoge bij mij. [Medewerker Rabobank, man, 54 jaar]

Bij de Rabobank blijkt dat openheid extra hoog op de agenda staat. Diverse medewerkers zeggen dat dit lange tijd een ondergeschoven kindje was, wat allerlei ongewenste situaties of problemen in de arbeidsverhoudingen tot gevolg had. De professionals worden nu getraind in het geven van feedback. Sommige medewerkers, met name de wat oudere die al lang op een bepaalde functie zitten, kunnen nog niet goed uit de voeten met deze 'nieuwe' openheid. Anderen zijn juist blij met de nieuwe wind, die tot verschuivingen binnen de organisatie leidt. Bij ArboNed staat dit helemaal niet ter discussie: daar wordt openheid als een wezenlijk onderdeel van het werk gezien. Een van de respondenten wijst er echter op dat een open houding steeds twee kanten heeft. Het betekent in haar ogen ook dat je zelf open moet staan voor opmerkingen van anderen:

Ik probeer iedereen open tegemoet te treden, als medeschepselen zeg maar. En ik probeer ook eerlijk te zijn, dus de mensen geen trucjes te leveren en met één mond te spreken in de relatie werkgever-werknemer. Je moet straight zijn in wat je tegen de werknemer en tegen de werkgever zegt. Je moet geen verborgen agenda hebben, niet manipuleren, niet via de band proberen te spelen maar anderen gewoon met open vizier tegemoet treden. In die zin moet je je ook kritisch opstellen als mensen iets van jou vinden. Ze moeten dat ook gewoon terug kunnen geven. Want ik maak evengoed fouten en daar wil ik ook op aangesproken worden. Dus ik denk in die houding. [Medewerker ArboNed, vrouw, 56 jaar]

Net als in bovenstaand citaat leggen verschillende respondenten openheid uit als: niet liegen, geen informatie achterhouden en geen handelingen verrichten die een ander kunnen beschadigen. In die zin is openheid verwant aan betrouwbaarheid of integriteit. Uiteraard is betrouwbaarheid van groot belang als het gaat om relaties met klanten of collega's betreft. Deze waarde vergt ook gewetensvol handelen. Zo geeft een van de respondenten aan dat ze geen handelingen wil verrichten die tegen haar

geweten indruisen. Dat is een zelfopgelegde norm die zij niet wil overschrijden. ‘Geweten’ verwijst dan naar een overkoepelend idee over wat wel of niet goed is. Bij deze respondente heeft dat idee te maken met de vraag of iets volgens haar geloofsovertuiging wel of niet geoorloofd is. Maar er zijn ook professionals zonder een duidelijke geloofsovertuiging die hun geweten als richtsnoer voor integer handelen nemen. Zo vertelt een werknemer bij de bank over de rol die vertrouwen kan spelen bij het verstrekken van krediet en waarom dat volgens hem met het hogere te maken heeft:

Ik had een klant die failliet ging met zijn onderneming. Er werkten dertig mensen. Hij had een vrouw en twee kindjes en ging persoonlijk ook failliet. Die man zat enorm klem; hij kon helemaal niets meer. Het is in zo’n geval makkelijk om er overheen te stappen en te zeggen ‘Sorry, we trekken ons terug, nemen ons verlies en gaan weer verder.’ Maar je kunt ze ook helpen en het zo organiseren dat het wel kan. Dat hij failliet ging was niet zijn eigen schuld, maar doordat een aantal partijen hun schulden naar hem toe niet betaalden. We hebben er toen voor gezorgd dat hij via ons kon werken en we hebben hem toch nog een huisfinanciering verstrekt, hoewel dat volgens alle regeltjes niet mogelijk was. Hij is wel kleiner gaan wonen, maar heeft tenminste een huis en kan zijn kinderen onderdak bieden. Dus dan heb je een hoop regeltjes, maar daar ben je dwars doorheen gegaan met het gevoel dat je gewoon voor die persoon moet zorgen. ‘Het hogere’ is dan dat je een coöperatie bent en dat je handelt vanuit de gedachte ‘Wie goed doet, goed ontmoet.’ Dat we dat gedaan hebben, vind ik iets heel moois. Die man was altijd heel eerlijk en daarom had ik ook vertrouwen in hem. En daarom durfde ik binnen de bank mijn nek uit te steken om hem te financieren en alle mensen ervan te overtuigen dat we dat moesten doen. Als hij had gelogen of een slechte indruk had gemaakt, dan had ik daar niet achter willen staan. Dan houdt het op. [Medewerker Rabobank, man, 29 jaar]

De mate waarin iemand vertrouwen wekt, leidt blijkbaar tot verschillen in bejegening. Interessant is dat twee andere waarden nu juist inhouden dat de bejegening voor iedereen gelijk zou moeten zijn. Het gaat dan om het tonen van respect en de zorg voor rechtvaardigheid. Het bankwezen en de arbodienst leveren producten aan mensen uit alle lagen van de samenleving. Voor de medewerkers betekent dit dat zij in principe met zeer verschillende mensen moeten omspringen. Om hun werk goed te doen, moeten ze zonder vooroordelen naar al die mensen kunnen omkijken, zodat iedereen een gelijke behandeling krijgt.

Inmiddels zijn we bij de tweede subcategorie van sociale waarden beland die de geïnterviewden in verband brengen met het hogere: de kwaliteiten die nodig zijn bij het bevorderen van *onderlinge binding en samenwerking*. Vrijwel alle geïnterviewden beschrijven een goed contact met hun collega’s en teamwerk als een meerwaarde. Niet alleen omdat dit de sfeer verhoogt, maar ook omdat dit aan het succes van de

organisatie en van hun eigen werk bijdraagt. Volgens de respondente in onderstaand citaat worden de prestaties van het team door een goede band naar een hoger plan getild:

Ik moet een match hebben met de mensen waarmee ik werk. Zowel binnen de groepspraktijken als binnen de groepsdirectie. Als die klik er niet is, dan word je eilanden naast elkaar en kun je het niet naar een hoger niveau tillen. Dan blijf je hangen omdat je elkaar niet begrijpt. Dan is er geen beweging meer en dan moet je een keus maken. Dus wanneer mijn baan hetzelfde blijft, maar er komen allemaal nieuwe mensen bij waarmee ik die klik niet heb, dan zou het zo maar kunnen zijn dat ik vertrek. [Staflid ArboNed, vrouw, 45 jaar]

Deze respondente beschouwt een goed contact met collega's als een essentiële voorwaarde. Als dat ontbrak, zou ze haar baan opzeggen. Toch hangt het gewicht van die onderlinge band ook van het werkveld af. Zo vertelt een van de respondenten over zijn ervaringen bij het Korps Mariniers. Daar werd de band met de eenheid actief gecreëerd omdat collega's voor 100 procent op elkaar moeten kunnen terugvallen.

Het is niet moeilijk om dit soort waarden, die verbintenis en samenwerking versterken, aan het hogere te koppelen. Vrijwel alle professionals voelen immers de behoefte om deel uit te maken van een groter geheel. We zagen hierboven al dat alle geïnterviewden trots op hun werk zijn. Daarbij speelt hun band met de organisatie en de mensen die er werken een voorname rol. Als die band goed is, dan hoort men via het werk ergens bij. Hoe belangrijk dit is, merken de professionals bijvoorbeeld wanneer ze om een of andere reden even uit de running zijn. Verschillende respondenten hebben zoiets meegemaakt. Ze kwamen er bij die gelegenheid achter dat werk in sociaal opzicht veel meer voor hen betekende dan zij van tevoren hadden verwacht. Dat overkwam bijvoorbeeld een respondente toen zij vanwege een chronische ziekte aan haar benen een tijdje thuis moest zitten:

Na vier weken had ik heel erg behoefte om weer te beginnen. Daarvoor kwam ik al twee keer in de week op de bank. Allereerst om contact te houden met mijn leidinggevende, omdat ik hem liever live sprak dan aan de telefoon. Maar ook om contact te houden met mijn collega's, om in te loggen en op de hoogte te blijven van de nieuwtjes en de wijzigingen binnen de organisatie. Als je thuis bent dan merk je toch dat het een belangrijke plek heeft. Iets sociaals. Je bent onder de mensen. Je voegt iets toe. Je doet ergens je best voor. [Medewerker Rabobank, vrouw, 29 jaar]

Deze citaten laten zien dat zo'n verbintenis niet vanzelf ontstaat en dat eraan gewerkt moet worden om ze in stand te houden. Verder valt op dat veel respondenten zich niet tot hun takenpakket beperken. Dit strookt met interviews waarin de res-

pondenten vertellen over allerlei activiteiten die zij samen met hun collega's buiten werktijd opzetten, variërend van een borrel tot vrijwilligerswerk. Dergelijke activiteiten dragen bij aan een gevoel van verbintenis en gezamenlijkheid. Overigens speelt niet alleen het contact met de collega's maar ook dat met de cliënten mee. Zo vertelt een respondente dat ze juist om die reden de overstap naar ArboNed maakte. Zij werkte eerst als anesthesiste in een ziekenhuis, maar toen haar contact met patiënten door een herstructurering van taken werd beperkt, was dat voor haar een reden om naar een andere betrekking om te zien:

De druppel die voor mij de emmer liet overlopen was het oprichten van de preoperatieve poli. Voorheen liepen we 's avonds langs alle mensen die de volgende dag geopereerd moesten worden en stelden onszelf voor: 'Hallo ik ben de anesthesist. Wie bent u?' Je had een gesprekje met die mensen om de medische dingen uit te vragen, de medicatie af te regelen en je plan te maken voor de narcose. Dat viel opeens weg. We moesten op de poli gaan werken en één keer in de zoveel weken zag je dan zestig mensen op een dag waarmee je allemaal voorbereidende gesprekken moest doen voor de operatie. En daarna moest je maar zien of je ooit iemand van die mensen die je op de poli had gezien zelf een narcose ging geven. Dus het contact met de patiënt werd eigenlijk beperkt tot drie minuten als ze binnen werden gereden in het operatiecomplex. Het was dan op zich wel een uitdaging om iemand in drie minuten nog gerust te stellen en het gevoel te geven dat het veilig was om in slaap te vallen. Maar ik merkte dat ik dat gewoon niet leuk vond. Ik miste heel erg het contact met mensen en daarom ben ik geswitcht. [Medewerker ArboNed, vrouw, 40 jaar]

De derde subcategorie van sociale waarden die onze respondenten in verband brengen met het hogere, heeft te maken met *vormen van maatschappelijke betrokkenheid*. Dat gaat met name op voor de Rabobank. Het zou kunnen dat er nu extra veel aandacht voor bestaat omdat het bankwezen onder vuur ligt vanwege de kredietcrisis. In elk geval noemen onze respondenten bij de Rabobank tal van voorbeelden waaruit het maatschappelijke engagement van hun organisatie blijkt. Een van hen legt uit dat maatschappelijke verantwoordelijkheid tot uiting komt in het standpunt van de Rabobank ten aanzien van allerlei controversiële onderwerpen, zoals het schenden van mensenrechten, wapenhandel of betrokkenheid bij kernenergie.

De coöperatie verbindt zakelijk en ideëel. Dat is niet altijd eenvoudig, zeker niet in de internationale context, waar zaken als mensenrechten spelen. We hebben als Rabobank een wereldwijd geldend stelsel van afspraken, waar alle banken zich aan moeten houden. Dat betekent ook dat onze mensen een onderzoeksplicht hebben om te voorkomen dat we bijdragen aan wapenhandel, kinderarbeid en andere zaken die niet kunnen. Dan moeten mensen ook hun andere dan de zakelijke kant laten

zien. Dan moeten ze hun idealen tonen. (...) Je ziet standpunten over kernenergie of wapenindustrie bewegen in de samenleving. Als bank heb je daar een eigen verantwoordelijkheid in. Bij Public Affairs zat een man die vond dat we ons als bank moesten aansluiten bij het overheidsstandpunt. Daar was ik het per definitie niet mee eens. Ik vind dat de bank een eigen verantwoordelijkheid heeft. De overheid heeft immers een belang. Bij Vlissingen worden mensen te werk gesteld om schepen te bouwen. De economische factor, werkgelegenheid bieden aan mensen, kan dan tot een andere beoordeling leiden. Dus ik vind dat wij een eigen standpunt moeten innemen. [Medewerker Rabobank, vrouw, 53 jaar]

Andere respondenten wijzen op de (financiële) bijdragen waarmee de Rabobank tal van maatschappelijke projecten ondersteunt:

Bij de Rabo hebben we coöperatieve fondsen voor projecten in de maatschappij. Dat gaat van klein tot groot. Dat kan bijvoorbeeld een buurthuis zijn in een wijk dat een biljart wil aanschaffen, maar geen middelen heeft. Of een economisch project dat een bepaald gebied weer op de kaart moet brengen. Je bent dan niet alleen puur met geld bezig. Maar je bent ook bezig met bewoners en mensen in het buurthuis of anderen voor wie het van belang is. Het verder kijken dan jezelf, is een beweging en een houding die zich ook voordoet in de protestants-christelijke wereld. Ik zou niet graag alleen maar met financieel-technische zaken bezig willen zijn. Dat vind ik te arm, te weinig en te beperkt. Bij de Rabo ben je ook bezig met maatschappelijke dingen ten faveure van de ander. (...) De medewerkers zijn mededragers van ons cultuurgoed. Onze mensen moeten niet alleen bankier, maar ook maatschappelijk bewust zijn. Onze medewerkers moeten oog hebben voor die ander, dat is *common sense* bij ons. [Staflid Rabobank, man, 47 jaar]

Dit laatste citaat laat zien dat de respondent het leveren van een bijdrage aan maatschappelijke projecten niet alleen vanuit een financieel oogpunt apprecieert. Hij vindt het ook prettig om daadwerkelijk iets voor een ander te kunnen betekenen. Dat motief vinden we bij meer geïnterviewden: zij hechten er belang aan om een bijdrage aan de maatschappij te leveren of om iets zinvol te kunnen doen. Ze geven dan ook diverse voorbeelden waaruit blijkt dat een door de bank genomen initiatief zowel op microniveau (in relatie met een klant) als op macroniveau (in relatie met de maatschappij) een toegevoegde waarde heeft. Zo waardeert een medewerker van de Rabobank het dat hij via zijn werk kan bevorderen dat mensen een bedrijf runnen. Hij vertelt vol trots hoe hij kleine ondernemingen in het Westland de afgelopen twintig jaren tot megabedrijven heeft zien uitgroeien. Een andere medewerkster van de bank vertelt hoe zij haar interesse voor allerlei ontwikkelingen in de samenleving

aan haar werk wist te koppelen. Dat gaf haar niet alleen veel werkplezier, maar ook het gevoel dat ze met iets zinvol bezig was:

Mijn werk is mijn hobby. Ik sta op, wil meteen het nieuws horen en ik knoop alles aan elkaar. Ik raak geïnspireerd door wat er allemaal in de samenleving gebeurt. Ik lees de krant, ik herken de bedrijven, ik weet vaak wat er aan de hand is. Dat boeit mij, dat is een drijfveer. Ik doe wat ik moet doen, zo voelt dat. Niet voor mezelf, het is meer dat ik doe wat ik moet doen in het leven. Je hebt natuurlijk je persoonlijke dingen die ook belangrijk zijn, maar ik vind het idee dat je maatschappelijk ergens aan bijdraagt wel belangrijk. Praktisch gezien moet je je inkomen verwerven, maar ik denk ook dat werk veel vreugde geeft als je iets creëert wat bij je past. [Medewerker Rabobank, vrouw, 53 jaar]

Nu komt het verrichten van zinvol werk, zoals de bovenstaande passage illustreert, niet op een vorm van zuiver altruïsme neer. Het mag ook levensvreugde, werkplezier of iets anders opleveren. Niettemin zijn er medewerkers voor wie het gevoel dat ze iets kunnen bijdragen belangrijker is dan het salaris. Zo gaf een medewerkster van ArboNed haar goedbetaalde baan bij een commercieel bedrijf op om werk te kunnen doen waarmee zij een bijdrage aan de samenleving kon leveren.

Een laatste waarde die wijst op maatschappelijke betrokkenheid is zorgzaamheid of het beschermen van zwakkeren. Bij de Rabobank is dat een belangrijk onderdeel van de bedrijfscultuur. Het wordt eveneens gezien als een kenmerk dat de bank van andere onderscheidt. Zo noemen verschillende respondenten het voorbeeld van een situatie waarin de Rabobank – in tegenstelling tot veel andere banken – een cliënt blijft steunen ook als het even minder gaat:

Ik heb altijd bewust gekozen voor een coöperatieve bank. Dat betekent dat wij er zijn om onze klanten te steunen. Als je dat zo naar buiten ventileert, dan moet je die waarde ook terugvinden in het werk. Niet ten koste van alles. Maar als een klant jarenlang bij ons diensten heeft afgenomen en het zit eens even tegen in het leven, dat je dan bij wijze van spreken niet als eerste weg bent. Dat vind ik eigenlijk wel een waarde die van belang is. Niet alleen naar je klanten toe, maar ook naar jezelf. In goede tijden en slechte tijden. [Medewerker Rabobank, man, 54 jaar]

Al met al blijkt uit deze interviews dat sociale waarden een grote rol spelen in de beleving van het hogere binnen het werkzame leven van onze gesprekspartners. Er werden maar liefst elf sociale waarden opgesomd, waarbij het zowel om de bejegening van klanten en collega's ging als om het bevorderen van gezamenlijkheid en maatschappelijke betrokkenheid. Al deze waarden worden ten minste door de helft van de geïnterviewden genoemd. Kwaliteiten als betrokkenheid, goed collegiaal

contact, openheid en sfeer werden zelfs door drie kwart of meer van de professionals genoemd. Er treden tussen de Rabobank en ArboNed een paar interessante accentverschillen op maar die zijn niet van dien aard dat de resultaten enorm van elkaar afwijken. Integendeel: wanneer men naar de sociale waarden kijkt, springen vooral gelijkenissen in het oog.

6 Waarden in de vitale sfeer

Deze categorie van waarden verwijst naar kwaliteiten die de zelfverwerkelijking van het individu dienen.⁵ Het Groningse onderzoek noemde vier deugden die wij als vitale waarden bestempelen: doelgerichte activiteit, assertiviteit, vreugde en moed. Tijdens de gesprekken met medewerkers van ArboNed en Rabobank werden deze waarden allemaal verwoord. Daarnaast noemden onze respondenten nog een aantal andere kwaliteiten die we eveneens tot de vitale sfeer rekenen. Dat brengt het totaal op elf waarden die, net als in de voorgaande paragraaf, in drie subcategorieën te verdelen zijn. De eerste subcategorie omvat kenmerken of kwaliteiten die uit de houding van professionals voortvloeien. Meer specifiek denken we daarbij aan zaken als: doelgerichtheid, professionaliteit, assertiviteit en moed tonen. Een tweede subcategorie verwijst naar kenmerken van de omgeving waarin de betrokken individuen werken. Daartoe behoren zaken als aandacht voor innovatie (antibureaucratisch, veel afwisseling), arbeidsvreugde (werkplezier), vrijheid en doorgroeimogelijkheden. De derde subcategorie verwijst naar vitale waarden in een meer strikte zin, zoals bevologenheid, het zoeken naar balans (energiehuishouding) en gezondheid (sportbeoefening).

Uit tabel 12.4 kan men opmaken hoe vaak deze waarden in de gesprekken opduiken. We zien dat (bijna) alle vitale waarden ten minste door de helft van de geïnterviewden zijn genoemd. Dat gebeurt het vaakst bij zaken als (mogelijkheden tot) doorgroeien, doelgerichtheid, innovatie en professionaliteit. Ten minste drie kwart van de respondenten vindt deze waarden van belang. Verder treden er een paar accentverschillen op tussen de Rabobank en ArboNed. Medewerkers van de Rabobank zijn in grote lijnen sterker op de eerste subcategorie gericht. Zij spreken vaker dan hun collega's over waarden als een doelgerichte habitus, professioneel handelen en moedig optreden. Zij noemen dus vooral kwaliteiten die verband houden met de eigen werkhouding. Bij de twee overige subcategorieën zijn het juist de medewerkers van ArboNed die relatief hoog scoren. Zij verwijzen vaker naar kenmerken van de werkomgeving, zoals aandacht voor innovatie, voor arbeidsvreugde en zelfstandigheid. Verder spreken zij vaker over vitale waarden in strikte zin, zoals het zoeken naar balans, gezondheid en bevologenheid. Op zich is dat niet zo vreemd. Het behoort nu eenmaal tot de taken van ArboNed om te letten op zaken als vitaliteit en de vraag te stellen in hoeverre de omgeving stimulerend werkt.

TABEL 12.4 Aantal keren dat vitale waarden bij ArboNed en de Rabobank genoemd worden

	ArboNed (N = 7)	Rabobank (N = 9)	totaal (N = 16)
Doelgerichtheid, inzet	5	8	13
Professionaliteit, kwaliteit	4	8	12
Assertiviteit, initiatief tonen	6	5	11
Moed tonen	4	5	9
Subtotaal	19	26	45
Doorgroeien	7	6	13
Innovatief, antibureaucratisch, afwisseling	7	6	13
Autonomie, vrijheid	7	5	12
Vreugde, werkplezier	6	2	8
Subtotaal	27	19	46
Bevlogenheid	6	3	9
Balans vinden, energiehuishouding	5	3	8
Gezondheid, sportbeoefening	4	2	6
Subtotaal	15	8	23

Om beter te begrijpen wat de respondenten met deze waarden bedoelen, zullen wij ze hieronder meer gedetailleerd behandelen. We beginnen met de waarden die over *de eigen werkhouding* gaan. Een van de kwaliteiten die het hoogste scoort, is het tonen van inzet en het aannemen van een doelgerichte habitus. Zowel bij de Rabobank als bij ArboNed is het behalen van resultaten en het boeken van successen een belangrijke drijfveer voor professionals. Zo legde een respondent ons uit dat hij altijd erg blij wordt als er stappen in die richting worden gezet. Een andere respondent gaf aan zich te ergeren aan mensen die de kantjes ervan aflopen. Als ex-marinier is hij zeer gedreven en mobiliseert hij alles en iedereen voor het bereiken van het gewenste doel:

Ik moet een uitdaging hebben. Die uitdaging heeft wel met een doel te maken, bijvoorbeeld een bepaalde omzet genereren. Resultaat halen is echt mijn belangrijkste drijfveer. En dat doel is heilig. Ik snap dat ik daar allerlei mensen voor nodig heb die allemaal verschillende interesses en stijlen hebben, dus ik probeer ze wel zo in te zetten dat het doel wordt gehaald. [Staflid ArboNed, man, 41 jaar]

Nu kan men zich de vraag stellen wat doelgerichtheid met een vitale beleving van het hogere te maken heeft. Gaat het niet gewoon om de realisatie van doeleinden met een zo gering mogelijke inzet van middelen? Dat zou een economische manier

van denken zijn die voor bedrijven als de Rabobank of ArboNed ongetwijfeld aan de orde is. Maar voor de professionals die wij spraken, komt daar nog een dimensie bij. Het gaat hen niet alleen om doelen die door de bedrijfsleiding of iemand anders worden vastgesteld. Het gaat hen evengoed om doeleinden die zij *zichzelf stellen* en waarvan ze het idee hebben dat die goed passen bij hun persoon of werkwijze. Ofwel om doelen die, zoals sommigen het omschrijven, aansluiten bij hun eigen identiteit.

Een vergelijkbare opmerking kan over professionaliteit gemaakt worden. Deze kwaliteit omvat voor onze respondenten méér dan gewoon je werk doen. Veel geïnterviewden vinden het belangrijk om professioneel met de inhoud van hun vak bezig te zijn en intellectueel te worden uitgedaagd. Bij de Rabobank krijgt dit bijvoorbeeld vorm door met ingewikkelde financieringsconstructies aan de slag te gaan. Bij ArboNed noemt men het bedenken van advies- of coachingstrajecten. Dat hier meer dan de inzet van technische vaardigheden aan de orde is, wordt uit het volgende citaat duidelijk:

Als we echt een kwalitatief goede sessie hebben gehad, dan krijg ik daar energie van. Daar kan ik van genieten. Ik vind het mooi als professionals goed bezig zijn. Dat heeft deels te maken met het tempo en de kwaliteit, maar ook met het interpersoonlijke. Dat ik het gevoel heb dat ik aan kan sluiten of dat er op een goede manier wordt gecommuniceerd. Dat vind ik ook belangrijk. [Medewerker ArboNed, man, 33 jaar]

Op een professionele manier met je vak omgaan levert dus energie op. Maar assertiviteit kan eveneens bijdragen aan het oppakken van nieuwe onderwerpen, het verzinnen van nieuwe projecten of het aanboren van nieuwe financieringsbronnen. Met de zelfsturende teams van ArboNed wordt een assertieve houding zeer gestimuleerd. Ook de Rabobank kent medewerkers die opvallen door hun assertieve werkwijze. Zo vertelt een respondente hoe zij als het ware haar eigen baan creëerde, met als gevolg dat zij zich nu kan bezighouden met onderwerpen die haar al jaren na aan het hart liggen. Zelf omschrijft ze het liever als 'uitbouwen' van een functie. Kenmerkend voor een assertieve houding is dat mensen alert reageren wanneer zich kansen en mogelijkheden voordoen:

Toen het Directoraat Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen (MVO) werd opgericht, kwamen het ideële en het zakelijke bij elkaar. Het secretariaat van de Commissie Ethiek werd ondergebracht bij dit directoraat. In een organisatie met uiteenlopende activiteiten is het altijd een hele uitdaging om iets op de agenda te krijgen, maar uiteindelijk is het gelukt. Mede dankzij de steun van onze directeur MVO en de voorzitter van de raad van bestuur is er nu een Bureau Ethiek, waar elke medewerker vragen kan voorleggen. Sommige vragen leid ik door naar andere eenheden, zoals een directoraat Toezicht, en andere handel ik aan de hand van uitspraken over verge-

lijkbare gevallen zelf af. Meer complexe zaken leg ik ter advisering voor aan de Commissie Ethiek. Om dat te ontwikkelen moet je netwerken benutten en kwesties bespreekbaar durven maken. Bouwen aan vertrouwen en geduld om zaken op het juiste moment te agenderen zijn dan essentieel. [Medewerker Rabobank, vrouw, 53 jaar]

In het voorbeeld noemt de respondente een waarde die in het verlengde ligt van assertiviteit: moed tonen. Zij geeft tijdens het gesprek meerdere voorbeelden waarbij ze de nodige moed heeft moeten opbrengen om datgene te bereiken wat ze wilde. Het gaat onder meer om situaties waarin iemand de rest van de groep tegenover zich vindt en toch zijn of haar eigen mening moet verkondigen. Een andere situatie waarin moed belangrijk is, zijn de bankdagen die Rabobank jaarlijks organiseert. Op die dagen krijgen medewerkers de gelegenheid om in een groep van ongeveer tachtig mensen hun mening te geven over een aantal onderwerpen of veranderingen binnen de organisatie. Volgens onze respondente brengen relatief weinig medewerkers de moed op om dan echt te zeggen wat hun mening is. Zelf heeft ze daar minder moeite mee.

We hebben in april een bankdag gehad. Daar werd bijvoorbeeld de vraag gesteld: 'Wat stuit jou tegen de borst met al die veranderingen?' Dan mag je dus je vinger opsteken en ga je bij een flip-over staan en mogen er collega's bijkomen. Ik heb daar niet zo'n moeite mee. Maar je merkt dat het gros er moeite mee heeft om voor een groep te staan of voor hun mening uit te komen. Ik snap ook best wel dat je dat niet durft als jij hier net werkt. Als je hier wat langer werkt, dan voel je op een gegeven moment beter aan wat wel of niet kan en hoe je het wel of niet moet inkleden. Of wanneer je je mond beter kunt houden. Dat voel je dan toch makkelijker. Maar voor mijn gevoel kan ik hier alles zeggen. [Medewerker Rabobank, vrouw, 29 jaar]

Behalve een afwijkende mening geven terwijl je collega's hun mond houden, zijn er soms andere vormen van moed vereist. Bijvoorbeeld: aan je principes vasthouden. Bij de Rabobank is dat aan de orde wanneer iemand wordt geacht een bepaalde spaarvorm of verzekering te verkopen, waar hij of zij niet achter staat. De ene respondente omzeilt dit door haar klanten een alternatief te bieden. Voor de andere is het aanleiding om naar een nieuwe functie over te stappen. Zo vertelt iemand over de ophef die een tijdje geleden ontstond naar aanleiding van de zogenaamde woekerpolissen het volgende:

Toen ik via Rabobank Nederland bij een lokale bank zat, moest ik iedereen die hypotheek verkopen, want spaarhypotheken leverden minder provisie op. Puur vanuit de winstgedachte. Ik ben daar weggegaan omdat ik dat gewoon niet wilde en dan doe ik het niet. Ik kan het dan ook niet verkocht krijgen, omdat dat niet het beste is

voor de klant. Dat stootte me tegen de borst. Als dat er uiteindelijk toe leidt dat je weg moet, dan moet dat maar. Zo principieel ben ik. Ik voer mijn werk uit alsof ik een vriend of mijn familie adviseer. [Medewerker Rabobank, man, 29 jaar]

Ten slotte zijn er respondenten die de term moed gebruiken in de zin van zelfreflectie of kritisch kijken naar je eigen handelen. Een van onze gesprekspartners legt uit dat hij zich bij zijn handelen zoveel mogelijk laat leiden door wat hij als goed beschouwt. Dat kan uiteraard wel eens afwijken van wat anderen goed of juist vinden. In die situaties stelt hij zijn eigen morele besef voorop. Hij vat authentiek gedrag als een hoge waarde op en hij wil geen dingen doen die niet bij hemzelf passen. In onderstaand citaat zet hij uiteen waarom hij bij zijn vorige werkgever weigerde een tweede reorganisatie uit te voeren. Hij kon zich niet verenigen met het besluit om een grote groep mensen te ontslaan:

Er hoefden geen driehonderd mensen uit. Er was een andere oplossing. Dat wist ik. Ik ben geen moderne Robin Hood of zo, maar ik had daarvoor al vierhonderd mensen eruit gezet in een andere reorganisatie die wel nodig was. Het gaat er dus niet om dat ik geen mensen wil ontslaan. Ik vind dat het voor mijzelf legitiem moet zijn. En natuurlijk kan wat voor mij juist is voor een ander niet legitiem zijn, maar dat is niet relevant. Relevant is wat ik juist vind, want ik moet het doen. En als ik iets voor mezelf niet kan maken, dan doe ik het niet. En dan zeggen mensen wel eens: 'Denk je dat het dan niet gebeurt?' Maar daar gaat het niet om. Het gaat erom dat je jezelf altijd de maat moet kunnen nemen. Als ik mezelf de maat niet kan nemen, hoe kan ik anderen dan de maat nemen? Ik wou dat CEO's dat ook eens deden. Heb nou eens de moed om jezelf de maat te nemen. [Staflid ArboNed, man, 55 jaar]

Los van de waarden die wijzen op een vitale houding van de werknemers, zijn er – als tweede subgroep – waarden die vooral verband houden met de *omgeving waarin ze werken*. Het hogere wordt onder meer gediend door een werkomgeving of ambiance waar professionals zich kunnen ontwikkelen. Er werd meerdere keren verwezen naar zaken als mogelijkheden voor doorgroeien, aandacht voor innovatie, ruimte voor zelfstandig werken en het belang van werkvreugde. Zoals gezegd, werden deze waarden relatief vaak door respondenten bij ArboNed genoemd. Ze willen groeien en vinden het prettig om steeds op zoek te gaan naar nieuwe uitdagingen. Geïnterviewden bij de Rabobank lijken wat dat betreft terughoudender. Dat neemt niet weg dat ook zij verbreding en verdieping van belang vinden. Ze proberen zich, net als veel professionals bij ArboNed, te ontplooiën door naast het werk allerlei studies te volgen en nieuwe initiatieven te ontwikkelen. Overigens wordt doorgroeien bij de Rabobank actief gestimuleerd. Zo vertelt een respondent dat hij zijn medewerkers ertoe aanzet om zich verder te ontwikkelen:

We sturen onze mensen aan op resultaat en op collectieve en individuele competenties. De filosofie achter individuele competenties is dat mensen zich moeten ontwikkelen gedurende hun werkzame leven. De wereld is in ontwikkeling, de Rabobank is in ontwikkeling, dus als de mens stilstaat dan valt hij op een gegeven moment uit en als hij zich ontwikkelt dan kan hij mee. Dus ik heb elk jaar een gesprek daarover met mijn medewerkers en dan zeg ik: 'Ik heb over jou nagedacht en het lijkt mij dat deze competentie iets is waar je aan zou kunnen werken dit jaar en wel om die en die reden. Ik ben bereid om je te coachen, wat vind je daarvan?' Zo komt die passieve persoon wat meer in beweging en zie je dat iemand zich gaat ontwikkelen. En dat is gewoon heel leuk om te zien. [Medewerker Rabobank, man, 47 jaar]

Het is in dit licht niet vreemd dat onze respondenten veel waarde hechten aan zelfstandigheid. Autonomie vormt voor hen een belangrijke voorwaarde voor zelfverwerkelijking. Bij deze stellingname speelt ongetwijfeld het hoge opleidingspeil van de meeste respondenten mee.⁶ Een van onze gesprekspartners bij de Rabobank legt uit dat autonomie een voorname intrinsieke motivator is. Het vergroot de betrokkenheid van medewerkers bij de organisatie omdat zij eigen verantwoordelijkheid krijgen. Mede daarom worden eigen verantwoordelijkheid en autonomie vanuit het bestuur gestimuleerd. Dat geldt eveneens voor ArboNed, waar sinds een aantal jaren met zelfsturende teams gewerkt wordt. Daarbij hebben teams grote vrijheid om hun eigen richting te bepalen:

Vanuit het geloof dat mensen vrolijk en blijer zijn wanneer ze invloed kunnen hebben op hun eigen dagelijkse werkzaamheden, hebben we de keuze gemaakt voor zelfsturing. (...) Ik vind vrijheid de belangrijkste waarde gekoppeld aan verantwoordelijkheid. Je moet daar als persoon wel in passen. Soms kom je mensen tegen die liever een baas hebben die zegt wat ze moeten doen. Als je dat voelt en vindt, dan moet je dat niet hier zoeken, want dat ga je hier niet krijgen. Die vrijheid moet je zelf opzoeken, die moet je plezierig vinden en dat betekent ook dat je de verantwoordelijkheid moet nemen die daarbij hoort. We zijn geen filantropische instelling. We zijn echt een commercieel bedrijf met heel veel ideeën en innovaties. [Staflid ArboNed, vrouw, 45 jaar]

Een andere respondente vertelt dat zij het beste uit zichzelf haalt wanneer ze haar eigen weg mag gaan:

Ik kan niet zo heel goed tegen strakke kaders. Als ik echte verantwoordelijkheid krijg, dan neem ik die ook. Ik zou bijvoorbeeld niet kunnen werken in een heel erg hiërarchische instelling, zoals Defensie. Je kunt daar niet zomaar vragen waarom iets op een bepaalde manier gebeurt. Ik wil de vrijheid om mijn eigen weg te gaan.

Dat doe ik al twintig jaar. Binnen de regelgeving van de Rabobank kun je op lokaal niveau alles zelf bepalen. Ik maak mijn eigen beleid, heel erg lokaal maar ook commercieel onderscheidend. [Medewerker Rabobank, vrouw, 40 jaar]

De laatste waarde die voor een prettige werksfeer kan zorgen is arbeidsvreugde of plezier in je werk hebben. Nu staat die kwaliteit nooit op zichzelf. Of iemand met plezier aan het werk gaat, hangt in hoge mate af van de al eerder genoemde kenmerken. Zo wordt het werkplezier van de meeste professionals vergroot wanneer er voldoende ruimte voor eigen initiatieven is en ze het gevoel hebben een zinvolle bijdrage te kunnen leveren. En omgekeerd zorgt werkplezier ervoor dat andere waarden tot hun recht komen. Aldus hebben onze gesprekspartners langs meerdere lijnen deel aan het hogere. Ze willen op een toegewijde manier hun werk kunnen doen, ze willen hun talenten inzetten en zichzelf ontwikkelen en stellen mede daarom een ruime mate van bewegingsvrijheid op prijs. Daar waar bureaucratische regels of procedures deze vrijheid belemmeren, wordt ook de vitaliteit van het werk aangetast.

Zo komen we bij de derde subcategorie: waarden die rechtstreeks met de *gezondheid en de levenskracht* van het betrokken individu verband houden. Meer specifiek gaat het dan om waarden als: bevrologheid, het zoeken naar of het behouden van een juiste balans of het beoefenen van een sport. Dit soort kwaliteiten werd opnieuw vaker genoemd door medewerkers van ArboNed. Voor een waarde als bevrologheid is dat niet vreemd. Sinds enige tijd staat bevrologheid namelijk centraal in de wijze waarop dit bedrijf te werk gaat. De betekenis ervan wordt actief onder de aandacht van medewerkers gebracht en men onderneemt allerlei activiteiten om die bevrologheid te bevorderen. Toch is het ook bij de Rabobank geen onbekend begrip. Vanuit personeelszaken wordt er zelfs in toenemende mate aandacht aan besteed. Daarbij legt men vaak een verband met authentiek gedrag. Bevrolog individuen worden omschreven als individuen die dicht bij zichzelf blijven en datgene doen waarvoor ze op aarde zijn. Je zou kunnen zeggen dat bevrolog mensen sterk inzetten op zelfverwerkelijking en in die zin ligt er een duidelijke relatie met het hogere. Dat wordt geïllustreerd door het volgende citaat, waarin een respondent iets over de betekenis van bevrologheid voor een organisatie zegt:

We hadden een team in het zuiden van het land dat helemaal niet goed liep. Daar zat iemand op die niet in staat was om die groep tot een eenheid te maken. Dat ligt natuurlijk niet alleen aan die persoon zelf, maar ook aan de groep. Nadat we afscheid hadden genomen van die persoon, is er iemand uit de groep trekker geworden. Dat is een heel bevrolog iemand. Die was daarvoor vaak met zichzelf bezig. Met zijn eigen opdrachten en zijn eigen leuke dingetjes. En nu werd die persoon gedwongen om alles open te stellen en samen met die groep verder te komen. En toen gebeurde er ook echt iets in die groep. Wat hij had, dat heeft hij nu binnen de groep kunnen

projecteren. Hij heeft passie voor het vak. Als je hem ziet dan denk je: 'Dat is er een-tje.' Hij is altijd gelukkig. Je ziet hem altijd stralen en mensen helpen. Tijd is nooit een issue. Hij heeft altijd ruimte. Dat zie je aan hem, binnen de groep, maar ook bij klanten. Bij dat team komen nu de meest mooie projecten binnen, die zij dan weer samen gaan uitvoeren. Dus uiteindelijk is dat team lekker bezig met allemaal leuke dingen en daar is hij een heel bepalende factor in geweest. [Stafflid ArboNed, man, 41 jaar]

Uit deze woorden kunnen we afleiden dat het bij bevlogenheid om méér dan een aangename toestand voor het individu zelf gaat. Het gaat ook om de vraag of die persoon een positieve uitstraling op zijn omgeving heeft. In dat geval kan bevlogenheid inspirerend werken, waardoor iemand samen met anderen een hoger doel bereikt.

Een hieraan gerelateerde waarde is het streven naar balans, ofwel het managen van iemands energie. Op het werk gebeurt dat vaak door ervoor te zorgen dat activiteiten elkaar op de juiste wijze afwisselen. Taken die veel energie vergen worden gevolgd door taken waar een medewerker juist energie van krijgt. Zo let een van onze respondenten bij het maken van afspraken erop dat zijn dag niet alleen met energievragende mensen wordt gevuld. Meer in het algemeen benadrukt men het belang van een juiste energiehuishouding. Er moet onder meer een goede balans bestaan tussen werk en privéleven. Wanneer iemand thuis problemen heeft en daardoor energie verliest, heeft dat effecten in de werksfeer. Van de andere kant is het ook niet goed wanneer men alle energie in het werk steekt:

Je hebt mensen die hebben zoveel energie; die kunnen 180 procent geven. En anderen hebben minder energie en die geven met heel veel pijn en moeite maar 60 procent en dan zijn ze al moe. (...) Je moet als mens in balans zijn. Fysiek, mentaal en spiritueel. En daarnaast moeten ook de cultuur van de organisatie en je privéleven in balans zijn. Als een van deze dingen in disbalans is, dan ben je minder bevlogen. Dus je moet je niet alleen op je werk focussen, want dan ben je een workaholic en dan ben je in mijn ogen niet bevlogen.' [Stafflid ArboNed, man, 41 jaar]

Met andere woorden: deze respondenten beseffen dat men als professional zijn energie goed moet verdelen over de verschillende vormen van toewijding. Daarbij kan het, zoals we in het voorgaande al gezien hebben, om meerdere objecten of domeinen gaan. Een deel van de beschikbare energie gaat naar familie of gezinsleven, maar het is niet verkeerd als men ook tijd en aandacht aan een hobby of een andere activiteit besteedt.

Eén vorm van toewijding die meerdere respondenten met hun prestaties op het werk in verband brengen is gezond leven of het beoefenen van een sport. Een aantal

gesprekspartners legt uit dat ze het prettig vinden om zich na of naast hun werk fysiek in te spannen. Zeker omdat ze op hun werk doorgaans alleen met hun hoofd bezig zijn. Ook hier wordt naar een juiste balans gezocht. Verschillende geïnterviewden vertellen dat ze na hun werk regelmatig sporten. Ze doen dat om gezond te blijven en nieuwe energie te krijgen, waardoor zij uiteindelijk ook hun werk beter kunnen doen:

Ik vind sport geen hoger ideaal. Het is voor mij een drijfveer die heel veel energie oplevert. Je voelt je gezond en het werkt ontspannend. Ik werk gewoon veel meer dan ik zou moeten werken en 's avonds heb ik ook nog energie om andere dingen te doen. Ik denk dat ik het werk anders niet op die manier zou kunnen doen. Het gebeurt vaak zat dat ik 's avonds moe thuis kom en dan ga hardlopen of fietsen. En dan ben je na een uur of anderhalf uur klaar, je stapt onder de douche en krijgt weer energie om andere dingen te gaan doen. Terwijl je anders geneigd bent om in de stoel te gaan zitten en daar te gaan hangen. Als je even bezig bent is het hartstikke leuk en je krijgt er nieuwe energie van. [Medewerker Rabobank, man, 54 jaar]

Zo zien we dat vitale waarden als bevlogenheid, gezondheid en het zoeken naar balans vaak in elkaars verlengde liggen. Gezond leven zorgt voor een goede energiehuishouding en balans, een goede balans zorgt ervoor dat iemand zijn of haar werk goed kan doen. Op deze wijze dragen vitale waarden ertoe bij dat men in het werk een aantal idealen kan waarmaken.

7 Gedragscodes en mission statement

De gedragscodes van een organisatie zeggen iets over de (onderliggende) normen en waarden die ze hanteert. Ze kunnen informeel van aard zijn maar ze kunnen ook formeel worden vastgelegd in de statuten of in een contract. In elk geval worden werknemers geacht zich aan zo'n code te houden. In deze paragraaf maken we inzichtelijk in hoeverre medewerkers van ArboNed en de Rabobank op de hoogte zijn van de gedragscodes binnen hun organisatie, of ze er zelf achter staan en wat deze gedragscodes betekenen voor hun dagelijkse praktijk.

Bij ArboNed zijn gedragscodes met name voor bedrijfsmaatschappelijk werkers en bedrijfsartsen relevant. Uit onze gesprekken blijkt dat ze in de praktijk goed bruikbaar zijn. De gedragscode biedt hun bescherming bij de lastige afwegingen waar zij van tijd tot tijd mee te maken hebben. Zo vertelt een van de bedrijfsartsen dat zij onlangs een oordeel moest geven over een zieke medewerker wiens baas een grote klant bij ArboNed is. Deze werkgever benadrukte dat hij per jaar maar vijf van dit soort gevallen stuurde en verwachtte dat zij deze persoon 'beter' zou verklaren. Een lastige positie. Aan de ene kant wil de bedrijfsarts haar beroep behoorlijk uitoe-

fenen en een deskundige afweging maken. Aan de andere kant staat het feit dat de werkgever een grote klant van ArboNed is. In dit soort situaties kan een bedrijfsarts terugvallen op de gedragscode:

We hebben een contract met die werkgever dat in oktober afloopt, dus je zit in een kwetsbare positie als dienstverlener en adviseur. Maar je wilt het ook goed doen. Ik heb toen tegen die werkgever gezegd dat hij misschien van mij verwacht dat ik al mijn kennis, ethische normen en mijn professionele oordeel opzij zet om hem ter wille te zijn, maar dat ik mij toch moet houden aan ethische normen. Er zit wel wat lucht in onze adviezen, dus je kunt wat opschuiven naar de strakke kant. (...) Tegelijkertijd zit die medewerker in een hiërarchie waarbij de posities niet gelijk zijn. En ik vind dat ik degene die zwakker staat wel moet beschermen. Er zijn natuurlijk ook mensen die de boel bedonderen, maar als kernwaarde ga ik wel een beetje uit van het goede in de mens. Ik krijg thuis soms te horen dat ik grenzeloos naïef ben, maar ik blijf het toch gewoon volhouden. [Medewerker ArboNed, vrouw, 40 jaar]

In bovenstaand voorbeeld helpt een gedragscode de bedrijfsarts om te handelen zoals zij dat vanuit haar professionele overtuiging zou willen doen. Het omgekeerde komt eveneens voor. Zo kan de code beperkend werken, bijvoorbeeld wanneer bepaalde informatie onder het beroepsgeheim valt. Een van de bedrijfsartsen legt uit dat zij het soms een handicap vindt dat zij niet alles kan vertellen. Verder geven de artsen aan dat collega's de regels niet altijd op dezelfde manier uitleggen. Onze algemene conclusie uit onze interviews met medewerkers van ArboNed is dat ze gedragscodes zien als iets wat zowel henzelf als de cliënten een zekere bescherming biedt.

Bij de Rabobank leidt onze vraag over gedragscodes tot meer diverse antwoorden. Sommige respondenten vinden ze belangrijk, anderen zeggen dat ze er weinig mee te maken hebben. Op de website lezen we dat de Rabobank Groep zowel interne als externe gedragscodes hanteert die richtinggevend zijn voor het opereren van de medewerkers. Verder werd een aantal speciale gedragslijnen geformuleerd om te kunnen inspelen op publieke vraagstukken, zoals een visie op belonen, een gedragslijn mensenrechten en een klokkenluidersregeling. Ten slotte werd besloten tot een aantal sectorspecifieke gedragscodes, zoals een statement over genetische modificatie, een statement over de wapenindustrie en criteria voor duurzame palmolieproductie.

Toch blijkt dat de meeste medewerkers die wij spraken niet of nauwelijks met dit soort codes bezig zijn. De gedragsregels zijn weliswaar op papier gezet maar ze zitten niet bij iedereen even goed in het hoofd. Een medewerkster die zelf nauw betrokken was bij het opstellen van deze richtlijnen, meent dat de implementatie niet goed is gelukt. Hoewel alle medewerkers een boekje hebben ontvangen, is dat voor een juiste implementatie niet genoeg. Bovendien wordt een aantal zaken zo vanzelfspre-

kend gevonden dat er geen speciale gedragscodes nodig zijn. Neem bijvoorbeeld de regel dat je vertrouwelijk met informatie van klanten omgaat of dat je niet handelt uit eigenbelang. Dat soort uitgangspunten is voor alle medewerkers volstrekt normaal. Men beschrijft ze als diepgewortelde beginselen die door alle medewerkers worden gedeeld:

Door regelgeving hebben we als Rabobank vaak ook wel eigen normen. Ik ervaar dat als normaal omdat we heel vaak vanuit het klantperspectief redeneren. Daarbij komen ook ethische normen om de hoek kijken. Je gaat iemand niet lenen omdat je dan commercieel een turfje meer behaalt als je ziet dat er daar problemen van zouden komen. Dat doe je niet. Dat is wel geformaliseerd, maar het zit ook in de mensen. Dat heeft heel erg te maken met onderliggende waarden en normen. Het klantperspectief is leidend en dat zit echt in de genen van de totale cultuur van de Rabobank. Die regels worden niet als bezwaarlijk gevoeld. Eerder als iets wat normaal is. Het zit zo diep. Dat zijn juist de onderliggende gevoelens waar we feitelijk vorm aan geven. [Medewerker Rabobank, vrouw, 40 jaar]

Los van de wijze waarop zij hun klanten bejegenen, verwijzen onze gesprekspartners naar activiteiten die de Rabobank afkeurt of projecten waar de bank zich uit ethische overwegingen niet mee inlaat. Zo vindt een van de medewerkers het heel positief dat de Rabobank geen zaken doet met bedrijven die zich schuldig maken aan kinderarbeid of het ontbossen van de aarde. Naar zijn opvatting gaan reputatieschade en maatschappelijke betrokkenheid bij dat soort gevallen in elkaar over. Een andere medewerker is trots op het feit dat de Rabobank alleen steun geeft aan verantwoorde vormen van sport. Volgens haar heeft de gedragscode voor het omgaan met klanten ook een maatschappelijke betekenis:

We hebben afspraken gemaakt over hoe je de telefoon oppakt, hoe je de tekst in je afwezigheidsmail zet, hoe je een zakelijke handtekening onder een mail of brief zet, hoe je je voicemail insprekt en hoe je je kleedt. En op ethisch niveau heeft de Rabobank heel duidelijk een uitspraak gedaan over welk type klant ze wel en niet wil financieren en met welk type klant ze zich bijvoorbeeld wel of niet wil vereenzelvigen. (...) Wij zouden bijvoorbeeld nooit Formule 1-racers sponsoren. Dat doet een van de andere banken wel, maar wij vinden dat niet maatschappelijk verantwoord met het oog op vervuiling. Wij sponsoren alleen maatschappelijk verantwoorde sporten zoals fietsen, hockeyen en de paardensport. Er zijn dus ook klanten die we niet financieren omdat we vinden dat dat ethisch niet verantwoord is, zoals de seksindustrie of coffeeshops. [Medewerker Rabobank, vrouw, 49 jaar]

Een en ander illustreert dat de gedragscode niet altijd op schrift hoeft te staan om toch werkzaam te zijn. Overigens zeggen verschillende medewerkers van de Rabobank dat hun bedrijf zich met die code in gunstige zin van andere banken onderscheidt. Het zijn niet altijd de eigen belangen die voorop staan. Dat is wellicht een van de redenen waarom de Rabobank beter uit de crisis tevoorschijn is gekomen dan andere instellingen. Volgens een medewerker heeft dat te maken met de statuten zoals die honderd jaar geleden werden vastgelegd:

Tijdens de crisis werd dat weer duidelijk. Dan komt er een vorm van herbezinning op gang. Je staat stil bij de vraag waarom je als bank op aarde bent. En dan worden de oude woorden van pater Van den Elsen, die eigenlijk de grondlegger van de Rabobank is, nog een keer naar boven gehaald. Die heeft letterlijk gezegd dat we de boeren moeten helpen. Geen woekerrentes vragen en dat soort dingen. Dus dat zijn eigenlijk van die ethische codes die in de bank verankerd zouden moeten zijn – en dat ook wel zijn. Ze moeten geborgd zijn. Dat bedoel ik ook als ik zeg dat je een fair product hebt. Je hoeft niet altijd de goedkoopste te zijn, maar je moet wel een transparant product hebben dat je altijd kunt verdedigen en waarvoor je je achteraf niet hoeft te schamen dat je het aan de mensen hebt gesleten. [Medewerker Rabobank, man, 54 jaar]

Met andere woorden: voor de Rabobankmedewerkers die wij spraken, zijn deze codes al lang normaal. Daarnaast vinden zij het een goede zaak dat de Rabobank haar maatschappelijke verantwoordelijkheid toont in de manier waarop zij zaken met andere bedrijven doet.

Behalve in gedragscodes komen de centrale waarden van een organisatie ook in haar mission-statement tot uitdrukking. In hoeverre zijn medewerkers bij ArboNed en de Rabobank op de hoogte van dat statement? En welke rol speelt het bij hun beroepsuitoefening? Blijkens de website van ArboNed speelt het begrip bevlogenheid voor deze organisatie een centrale rol.⁷ Het bedrijf stelt zich letterlijk ten doel om organisaties en individuen te inspireren door het versterken van hun bevlogenheid en zo de duurzame inzetbaarheid van werknemers te verbeteren. De kern van dit verhaal staat alle medewerkers die we spraken helder voor de geest. In het voorgaande zagen we al dat zes van de zeven respondenten bevlogenheid van groot belang achten. Zij kunnen zich goed vinden in het mission statement van hun bedrijf. Daarbij moet wel erkend worden dat de meeste geïnterviewden deel uitmaken van de staf en/of actief aan de ontwikkeling van deze visie bijdroegen. Een van hen legt uit hoe het sturen op bevlogenheid praktisch vorm krijgt:

Als je naar onze visie kijkt, het verhogen van de productiviteit van mensen door bevlogenheid... Daar geloof ik wel in. Dat is ook zo. Bevlogenheid is voor een deel wat je

in je hebt als persoon, maar het is evengoed iets wat je kunt meegeven aan anderen. Dus dan kom je bij het principe van 'practice what you preach'. Maar je moet daar wel ondersteunende zaken voor leveren. Dus je moet uitleggen wat je ermee bedoelt en toelichten wat je ervan verwacht. Je moet het naar buiten kunnen vertalen. En dat begint bij de hele simpele vraag die bedrijfsartsen in hun spreekkamer stellen: 'Vind je je werk nog wel leuk? Is datgene wat je doet nog wel leuk? Word je ziek van je werk of word je ziek van iets anders?' Daar heeft het mee te maken. Dus dat zie je terug op het allerkleinste niveau. [Staflid ArboNed, vrouw, 45 jaar]

Het is dan ook niet vreemd dat het mission statement op allerlei manieren onder de aandacht van medewerkers wordt gebracht. Men organiseert themadagen, een vitaliteitscan en workshops waar medewerkers met (hun eigen) bevologenheid aan de slag gaan. Bestuursleden gaan de hei op om te mediteren of aan zichzelf te werken. Ze gaan regelmatig samen eten om van gedachten te wisselen over de af te leggen koers. Maar men voerde ook een reorganisatie door. Sinds een aantal jaren wordt gewerkt met zelfsturende teams. Door meer verantwoordelijkheid bij het team te leggen en de manager er tussenuit te halen, wordt de nieuwsgierigheid van individuele teamleden geprikkeld en kan de bevologenheid van onderop tot bloei komen. Verder ontwikkelt men voor klanten allerlei producten en diensten rondom het thema bevologenheid. De meeste van onze gesprekspartners gaven aan dat zij deze initiatieven zeer waarderen en dat het een verandering teweegbracht in de manier waarop zij tegen hun collega's aankijken.

Het equivalent hiervan bij de Rabobank is een zogenaamd 'ambitiestatement'. Dat werd in 1999 na een brede discussie binnen de organisatie vastgesteld en is op internet terug te lezen.⁸ Vergeleken met ArboNed zien we dat het mission statement en de kernwaarden van de Rabobank uitvoeriger beschreven zijn. Het zijn evenwel formele begrippen, die niet meteen een gevoel oproepen. Het is daarom niet vreemd dat onze respondenten op een enkeling na die begrippen niet of slechts gedeeltelijk kunnen reproduceren. Daar komt bij dat elke lokale bank – naast het mission statement van Rabobank Nederland – een eigen missie formuleert. Volgens een medewerkster die nauw betrokken was bij het formuleren van een dergelijk statement bij de lokale bank, is het overbrengen van kernwaarden aan anderen een lang proces. Het duurt een tijd voordat die begrippen een bepaald gevoel teweegbrengen. Wanneer dat ontbreekt, blijft zo'n kernwaarde inhoudsloos en kunnen medewerkers er weinig mee:

We hebben daar in een aantal sessies met de directie en het management van de bank over proberen na te denken. Dan begin je eerst heel groot met een paar begrippen en dan ga je dat langzaam filteren. Welke vijf waarden moeten het dan zijn en wat voor betekenis geven we daaraan? Dat heeft bij elkaar toch wel drie kwart jaar

geduurd. Het grappige is dat wij daar nu een gevoel bij hebben, omdat we er met zijn allen heel diep over na hebben gedacht. Maar op het moment dat je het neerlegt bij de medewerkers, die dat hele traject niet hebben meegemaakt, merk je dat het voor hen lastiger is om datzelfde gevoel er bij te hebben. Dus je moet ook veel aandacht en energie stoppen in de poging om medewerkers mee te krijgen, te laten zien hoe wij tot iets gekomen zijn en wat wij er precies mee bedoelen. [Medewerker Rabobank, vrouw, 49 jaar]

Dat verschillende gesprekspartners het mission statement en de kernwaarden niet letterlijk kunnen reproduceren, wil niet zeggen dat er bij de Rabobank geen gezamenlijk kompas bestaat. Dat is er wel degelijk. Alle geïnterviewden verwijzen naar de coöperatieve gedachte waarop de organisatie berust en waarmee de Rabobank van andere banken afwijkt. Die gedachte werkt volgens hen door in de bedrijfscultuur. Ze spreken over een familiecultuur die in onderlinge betrokkenheid tot uiting komt.

De geïnterviewden beseffen dat de coöperatieve gedachte en organisatiestructuur soms een beperkende invloed op hun werk heeft. Desondanks hechten ze grote waarde aan het idee dat ze op die manier ook minderbedeelden van dienst kunnen zijn. De waarden die pater Van den Elsen bij het oprichten van de Boerenleenbank voor ogen stonden – en waarmee hij in de voetsporen van Raiffeisen trad – leven kennelijk nog steeds.⁹ Sommige medewerkers brengen de coöperatiegedachte dan ook in verband met christelijke waarden als naastenliefde en de zorg voor anderen:

In sollicitatiegesprekken toets ik altijd hoe het met de maatschappelijke betrokkenheid van een kandidaat staat. Is iemand actief in het verenigingsleven, de politiek of de kerk? Als je oog hebt voor die aspecten en interacteert met de samenleving, dan heb je je hart op de goede plaats zitten. Het andere uiterste is de econometrist. Die is zeer goed met zijn wiskundige modellen, maar hij gaat als een soort autist met financiële constructies om en probeert die te vermarkten. Ik chargeer natuurlijk en ik zeg niet dat dit bij andere banken volledig ontbreekt. Maar bij de Rabobank zit maatschappelijke betrokkenheid écht in de genen. (...) Dat het klantenbelang zwaarder weegt dan je eigen belang komt vooral tot uitdrukking in een van onze voornaamste kwaliteiten: dat we wat langer achter onze klant blijven staan. Dus we nemen geen rigoureuze maatregelen op het moment dat het even minder gaat met de klant. We proberen dan eerst een gesprek te voeren om te kijken hoe je daarmee kunt omgaan. En dat heeft natuurlijk wel iets met christelijke normen en waarden te maken: naastenliefde en de zorg voor de ander. Dat zit wel in het coöperatieve, denk ik. [Medewerker Rabobank, man, 47 jaar]

Samenvattend menen we dat onze medewerkers bij de Rabobank een gedachten-goed delen dat in elk geval op sociale waarden berust en dat – door de een meer dan door de ander – ook met christelijke waarden als naastenliefde en zorgzaamheid in verband wordt gebracht. Minder belangrijk is in dat verband of het mission statement en de kernwaarden volledig uitgeschreven zijn.

8 Conclusies

Hoewel we ons in dit hoofdstuk op een beperkt aantal gesprekken hebben gebaseerd, kijken we op een rijke oogst terug. Dat komt doordat onze respondenten zich tamelijk genuanceerd over hun omgang met het hogere uitlieten. Om dat zichtbaar te maken hebben we hen uitvoerig geciteerd. Dat betekent niet dat het om gemakkelijke gesprekken ging. De meeste gesprekspartners waren ervan overtuigd dat er tussen hemel en aarde méér bestaat dan wij in het alledaagse leven kunnen waarnemen maar ze vonden het lastig om dat uit te drukken in taal. In feite deed het gesprek als een vorm van reflectie dienst, waarbij allerlei waarden, idealen en ervaringen meer expliciet geformuleerd werden. Die gesprekken hadden een wat dubbelzinnig resultaat. Ze leverden van de ene kant een aantal specifieke deugden, waarden of idealen op die onze respondenten van groot belang achtten. Van de andere kant leidde dat niet tot een coherente visie op het hogere. Welke meer algemene inzichten kunnen we eruit afleiden?

Een eerste conclusie is dat onze gesprekspartners de notie van het hogere bepaald niet van de hand wijzen. Integendeel: ze hebben er een duidelijke belangstelling voor. Dat heeft ons verrast omdat we, zoals vermoedelijk veel Nederlanders, aannamen dat het in ‘harde sectoren’ als bankwezen en arbodienst vooral gaat om economische waarden en rationele grootheden. Toch kwam uit onze gesprekken naar voren dat de meeste medewerkers die wij spraken een eigen idee van het hogere hebben. Een enkeling grijpt daarbij terug op klassieke voorstellingen maar de meesten kiezen voor een eigentijdse en flexibele invulling. Verder valt op dat ze, hoe vaag hun verwoording ook moge zijn, erop vertrouwen dat het hogere hen behulpzaam is. Ze maken melding van uiteenlopende ervaringen. Sommigen werden overvallen door een inzicht dat hun leven op een beslissende manier veranderde. Anderen maakten iets wonderbaarlijks mee dat hen tot nadenken aanzette. En weer anderen vertelden over een overweldigend gevoel van geluk in situaties waar dat nauwelijks te verwachten was. Deze ontvankelijkheid voor het hogere is des te opmerkelijker omdat deze professionals in een gerationaliseerde sector werken. Men kan ze bepaald niet als zwevers of romantici wegzetten.

Onze tweede conclusie luidt dat sacrale waarden niet zozeer verdwenen als wel van aard veranderd zijn. Onderzoek door anderen liet al zien dat Nederland een verschuiving kent van klassieke deugden zoals geloof, hoop en matigheid naar sociaal

gerichte deugden zoals respect, openheid, betrouwbaarheid, zorgzaamheid en rechtvaardigheid. Dat strookt met de woorden van onze gesprekspartners bij Rabobank en ArboNed. Deugden die vanouds met het geloof worden geassocieerd (zoals hoop of genade) worden niet genoemd, terwijl er slechts een paar keer wordt verwezen naar bescheidenheid en matigheid. Dit laatste gebeurt dan met name bij degenen die er een klassiek beeld van het hogere op nahouden. Tegelijkertijd wordt er vaak verwezen naar sacrale waarden-nieuwe stijl, zoals intuïtief en authentiek handelen. Onze respondenten bedoelen met authenticiteit dat ze bij zichzelf blijven. Ze zorgen ervoor dat hun handelen in overeenstemming is met de waarden die zij koesteren. Verder proberen ze tegenover zichzelf zo eerlijk mogelijk te zijn. We vinden dit streven vooral bij mensen die het hogere op een meer eigentijdse wijze invullen. Een en ander ondersteunt de hypothese dat het klassieke religieuze ethos door een modern ethos van authenticiteit verdrongen wordt.

Onze derde conclusie luidt dat in de gesprekken met medewerkers van ArboNed en Rabobank meerdere sociale waarden aan bod kwamen. Er werd niet alleen verwezen naar de manier waarop professionals met hun klanten omgingen maar ook naar hun relatie met elkaar én met de samenleving als geheel. Een voorbeeld van dat soort waarden is betrokkenheid. Het betekent dat men echt aandacht schenkt aan datgene wat een klant of collega te vertellen heeft. Een ander voorbeeld is openheid. Die waarde is met name van belang wanneer zich conflicterende belangen aandienen. Als men niet alle partijen ter wille kan zijn, is het van groot belang dat men zoveel mogelijk duidelijkheid verschaft. In elk geval wil men alle betrokkenen in de ogen kunnen zien. Een volgende sociale waarde is rechtvaardigheid. Omdat er altijd verschillen tussen klanten zullen optreden, is het van groot belang om deze op gelijke wijze te behandelen. Onwetendheid en vooroordelen mogen in elk geval nooit leidend zijn. Behalve tegenover klanten houden de gesprekspartners tegenover elkaar een aantal idealen hoog. Ze hechten grote waarde aan samenwerking en goede collegiale verhoudingen. Ze voelen zich verbonden met het bedrijf waarvoor zij werken en zetten zich daar graag voor in. Die inzet geldt ook de samenleving in haar geheel. Zo voert de Rabobank een expliciet beleid met betrekking tot ethisch controversiële zaken als wapenhandel, de schending van mensenrechten of kernenergie. Zij verplicht haar medewerkers om na te gaan of besluiten en transacties in overeenstemming zijn met de gemaakte afspraken. Los van haar bedrijfsethiek is de bank als sponsor van vele maatschappelijke initiatieven actief. Onze respondenten doen daar bewust aan mee: ze willen graag iets voor anderen betekenen.

Onze vierde conclusie luidt dat medewerkers bij ArboNed en Rabobank eveneens vitale waarden koesteren. Het gaat onder meer om een gezonde levensstijl en voldoende sportbeoefening. Verschillende respondenten zeggen dat lichamelijke inspanning en werk elkaar op een goede manier aanvullen. Wie fit is en over genoeg energie beschikt, kan ook het werk beter aan. Het omgekeerde geldt eveneens: wie

met plezier naar zijn werk gaat, zal zich eerder fit voelen. Er dient een juiste balans te zijn tussen werk en privéleven. Wie in de thuissituatie problemen heeft, doet zijn werk minder goed. Op het werk is een waarde als bevlogenheid van groot belang. Dat is niet alleen belangrijk voor de betrokken werknemer maar straalt ook positief af op zijn of haar omgeving. Een en ander vooronderstelt echter dat die omgeving aan bepaalde voorwaarden voldoet. Daarom heeft vitaliteit niet alleen betrekking op het professionele handelen maar ook op organisatorische kenmerken. Van belang is onder meer dat het werk een zekere afwisseling vertoont en voldoende ruimte voor vernieuwing biedt. Onze gesprekspartners hebben weinig waardering voor werk dat geheel in het teken van bureaucratische regels of procedures staat. Ze willen voldoende verantwoordelijkheid en autonomie hebben – alleen dan kunnen ze het beste uit zichzelf halen. Ten slotte kan men de werkhouding zelf als een blijk van vitaliteit opvatten. De meeste van onze gesprekspartners onderscheiden zich door een doelgerichte habitus: ze willen als professional succes boeken en zijn op het behalen van concrete resultaten uit. Ze leggen een assertieve houding aan de dag, schrikken niet terug voor uitdagingen van intellectuele of professionele aard. Bovendien wordt er moed van hen gevraagd: moed voor het overwinnen van bepaalde weerstanden maar ook de moed om in het bijzijn van collega's een afwijkende mening te verkondigen, om vast te houden aan hun eigen beginselen of om af te zien van een transactie die ze niet voor hun geweten kunnen verantwoorden.

Onze vijfde conclusie is dat beide bedrijven hun meest fundamentele waarden en idealen in een gedragscode tot uitdrukking hebben gebracht. Op de website van ArboNed treft men de richtlijnen voor bedrijfsartsen en maatschappelijk werkers aan. Ze bieden de medewerkers het nodige houvast, bijvoorbeeld wanneer ze geconfronteerd worden met een belangenconflict. Men kan zich dan op die code beroepen om een beslissing te nemen die zowel in professioneel als in ethisch opzicht te verantwoorden is. De Rabobank hanteert een heel stelsel van afspraken. Het omvat niet alleen richtlijnen voor de omgang met klanten of tussen collega's onderling, maar ook voor zaken die maatschappelijk controversieel blijken, zoals de wijze waarop men bestuurders beloont, de houding tegenover mensenrechten of kinderarbeid en de vraag of investeringen ecologisch wel verantwoord zijn. De precieze tekst van deze richtlijnen blijkt niet bij alle medewerkers bekend. Maar daaruit volgt niet dat de betreffende beginselen hen onverschillig zijn. Een aantal van deze richtlijnen spreekt juist volkomen voor zich. Je hoeft aan de medewerkers niet te vertellen dat je vertrouwelijk met de informatie over klanten moet omspringen. Ze zijn zich ook terdege bewust van de maatschappelijke verantwoordelijkheid die hun bank heeft. Met andere woorden: een professionele en ethische code hoeft niet altijd op schrift te worden gesteld om in de praktijk werkzaam te zijn.

Voor het mission statement van beide organisaties geldt, zo luidt onze zesde conclusie, in grote lijnen hetzelfde. Waarom ArboNed aan bevlogenheid een gro-

te betekenis toekent, is bij de meeste medewerkers die wij spraken wel bekend. Ze stemmen er van harte mee in. Er worden allerlei initiatieven ontwikkeld om de bevlogenheid van het eigen personeel te bevorderen. Los daarvan werkt men sinds een aantal jaren met zelfsturende teams, waardoor bevlogenheid en eigen verantwoordelijkheid meer kans krijgen. Met andere woorden: als er één organisatie is waar de immateriële facetten van het arbeidsproces de volle aandacht krijgen, dan is het wel ArboNed. In elk geval zet deze organisatie zwaar in op hogere waarden, spirituele idealen en geestelijke beginselen. Dat kan in zekere zin ook worden gezegd van de ambities van de Rabobank, zij het dat deze op een minder gloedvolle manier worden verwoord. Met waarden als integriteit, respect, duurzaamheid en professionaliteit kan men nog vele kanten op. Opmerkelijk is de wijze waarop dat bij de Rabobank vanuit haar geschiedenis wordt ingevuld. Zowel de organisatorische vorm (een coöperatie) als het oorspronkelijke doel van de bank (emancipatie van boeren en middenstanders) blijken nog steeds hun werk te doen. Bijgevolg delen de medewerkers die wij spraken een aantal waarden, zoals denken op lange termijn, sociale betrokkenheid en het belang van lokale geworteldheid. Die droegen er volgens sommige gesprekspartners toe bij dat de Rabobank de economische crisis betrekkelijk goed doorstond. De vraag of die bewering klopt, valt buiten het bestek van ons boek. Wat we in elk geval wel kunnen zeggen is dat ideële waarden en beginselen bij de Rabobank een voorname rol spelen.

Wat is nu de balans? Aan het slot van hoofdstuk II trokken we met betrekking tot de professionals in de (semi-)publieke sector de conclusie dat hogere waarden, idealen en beginselen volop aan de orde zijn maar op een bijna 'onbewuste' manier. Ze werken vooral door in de routines van het professionele handelen en nemen vaak pas een 'bewuste' vorm aan wanneer bepaalde idealen in de knel komen. Wat dat betreft ziet de zaak er bij de professionals die in dit hoofdstuk aan het woord kwamen positiever uit.¹⁰ Zij beseffen niet alleen de relevantie van hogere waarden, idealen en beginselen maar spreken zich daar ook over uit. Ze voelen zich duidelijk verbonden met een groter geheel, zij het dat dit vooral tot de sociale sfeer behoort. Hun verbondenheid speelt op drie niveaus. Op microniveau probeert men op een eerlijke, gewetensvolle en betrouwbare wijze met individuele klanten om te gaan. Op mesoniveau voelt men grote verbondenheid met het eigen bedrijf en met de collega's die er werken. Op macroniveau levert men graag een bijdrage aan de samenleving en zet men zich in voor een aantal sociaal-ethische beginselen. In die zin kan men slechts zeggen dat de sociale gedaante van het hogere in deze beide organisaties sterk speelt. Opvallend is dat het daar niet bij blijft. Men heeft tevens oog voor waarden die wij in het voorgaande met het vitale in verband brachten. Dat blijkt onder meer uit de aandacht van ArboNed voor bevlogenheid en van de Rabobank voor duurzaamheid. En los daarvan geven de professionals in hun persoonlijke stellingname meer dan eens blijk van belangstelling voor het hogere in sacrale zin. Zij doen dat echter op een zo

eigentijdse, flexibele en gevarieerde manier dat de sacrale sfeer inmiddels veel meer deugden of kwaliteiten dan voorheen omvat. Een en ander strookt met de stelling die we op diverse plaatsen in dit boek verdedigen, namelijk dat het moderne leven niet zozeer een erosie als wel een profileratie van het hogere laat zien.

Deel III

13

De heiliging van het leven

Over de vraag welke betekenis het vitale voor ons heeft

In het voorgaande is al meerdere keren de gedachte verwoord dat het hogere vandaag de dag een nieuwe gedaante aanneemt. We vermoedden dat het zich niet alleen in het register van de sacrale dan wel de sociale waarden, maar ook in het register van de vitale waarden manifesteert. Vervolgens lieten de empirische hoofdstukken zien dat vitale waarden inderdaad meer dan eens worden genoemd. Ze doken onder meer op in het hoofdstuk over religieuze geschiedenis maar ook waar het om verschillen in levensstijl van Nederlandse burgers ging. Ze kwamen niet alleen aan bod bij de analyse van televisieseries maar ook bij de verhalen van professionals. In dit hoofdstuk wordt het thema van de vitale waarden en hun eventuele betekenis voor het hogere meer systematisch onderzocht.

Nu is er met vitaliteit en aanverwante begrippen iets merkwaardigs aan de hand. In het alledaagse leven springen de tekenen van het streven naar vitaliteit ons op elke straathoek tegemoet. Men hoeft in de kiosk van de stationshal maar één blik te slaan op de daar uitgestalde tijdschriften om te beseffen dat het om een echte groeimarkt gaat. Tientallen glossy's laten zien hoe je als vrouw nog aantrekkelijker kunt zijn, hoe je meer plezier kunt hebben in bed, waar je de meest gezonde voeding haalt en hoe je met de onvermijdelijke tegenslagen van het leven moet omspringen. De mannenbladen blijven niet achter, al ligt de nadruk vaak op andere onderwerpen. Maar ook hier veel aandacht voor gezonde en gespierde lichamen, het streven naar innerlijk evenwicht, verhalen over heftige ervaringen en een overmaat aan levenslust. Deze brede belangstelling voor alles wat met vitaliteit te maken heeft, beperkt zich uiteraard niet tot bladen. Ze is eveneens te vinden op internet. Weliswaar heeft de veelgeprezen Wikipedia (geraadpleegd op 9 oktober 2011) nog steeds geen bladzijde aan vitaliteit gewijd, maar daar staat tegenover dat er een Nederlandse startpagina beschikbaar is waarop niet minder dan 180 links naar ander webpagina's voorkomen.¹ Sommige daarvan zijn geheel op het spirituele aspect van vitaliteit gericht.

Deze behandelen vragen als ‘Wat is de zin van mijn bestaan?’ of ‘Welke verlangens heb ik?’² Andere links zijn meer stoffelijk gericht en geven advies op het gebied van een gezonde levensstijl. Daartoe behoort onder meer de pagina van de Nederlandse overheid die ons aanraadt ‘volop groente, fruit en brood’ te nuttigen.³ Er is een pagina over acupunctuur die uitlegt hoe onze vitaliteit wordt belemmerd wanneer als gevolg van ‘gedachten, emoties of ervaringen in het verleden’ bepaalde blokkades in het lichaam optreden.⁴ Maar evengoed blijkt dat de Politie Amsterdam-Amstelland een speciale vakgroep kent die zich ‘binnen het traject van sport, preventie, zorg en nazorg’ om alle collega’s wil bekommeren.⁵ Uiteraard zijn er pagina’s over vitaliteitsmanagement, die stellen dat vitale medewerkers belangrijk ‘voor de productiviteit en continuïteit van uw organisatie’ zijn⁶ en verder vinden we de onvermijdelijke zelftest waarmee we onze eigen vitaliteit kunnen vaststellen. Daartoe beantwoorden we vragen als ‘Hoe vaak ben je bang voor de dood?’ of ‘Hoe vaak heb je moeite om je gevoelens te uiten?’⁷ En dat is maar een willekeurige greep uit bijna 200 verwijzingen.

We kunnen dus rustig stellen dat vitaliteit een onderwerp is dat bij de Nederlandse bevolking leeft. Des te opvallender is dat veel intellectuelen een kritische of in elk geval een bezorgde toon aanslaan. Ik beperk me tot het noemen van drie voorbeelden. Om te beginnen de sociaal-psycholoog Hans Boutellier, een van de eersten die de opkomst van een vitalistische cultuur heeft onderkend. Hij wijst erop dat het moderne bestaan een permanente spanning tussen vitaliteit en veiligheid vertoont. Aan de ene kant hechten wij veel waarde aan het nemen van zakelijke risico’s, aan het beoefenen van sport, aan het uitgaansleven en activiteiten die een heftige emotie oproepen. Aan de andere kant zijn we in toenemende mate gehecht aan veiligheid en willen we tal van levensrisico’s uitbannen. Hoewel Boutellier deze spanning terdege analyseert, benadrukt hij de negatieve effecten die met het streven naar meer vitaliteit verband houden. Zo legt hij een verband met de toename van criminele gedragingen.⁸ Deze bezorgde toon is eveneens te vinden in het boek dat Frits Spangenberg en Martijn Lampert in 2009 uitbrachten over *De grenzeloze generatie*. Zij signaleren het opgroeien van een generatie jongeren die nog maar weinig belangstelling voor de maatschappij opbrengen. Ze zijn veel bezig met hun uiterlijk, sterk gericht op de hedendaagse beeldcultuur, hebben weinig moeite met het kijken naar geweld of grove seks, gebruiken relatief veel stimulerende middelen en zijn vooral op jacht naar lichamelijke genietingen. Overigens is het niet zo dat de auteurs deze jongeren een verwijt maken. Hun kritiek richt zich veeleer op de generatie die groot werd in de jaren tachtig en negentig en deze jongeren nu moet opvoeden. Als opvoeders falen zij omdat ze nooit een grens trekken en zelf het liefste eeuwig jong blijven.⁹ Ten slotte publiceerde Bas van Stokkom een boek waarin hij onderzoek doet naar de toename van hufterig gedrag in de openbare ruimte. Hij stelt onder meer dat het vrijetijdsgedrag van jongeren en jongvolwassenen de afgelopen decennia sterk veranderd is. Er kwam een uitbundige levensstijl tot ontwikkeling die zich uit in stoer gedrag,

lichamelijk vertoon en het zoeken naar heftige ervaringen. Het tonen van agressie is niet langer taboe, zeker niet in vrijetijdsarena's als disco's, megafeesten en voetbalstadions. De eigen identiteit moet door veel bloot, piercings en tatoeages geëtaleerd worden.¹⁰

Tot zover enkele diagnoses die de schaduwzijden van het vitalisme benadrukken. Voor alle duidelijkheid voeg ik eraan toe dat het noemen van die schaduwzijden welkom is. Er zijn inderdaad tekenen dat zij de leefbaarheid van het openbare domein in Nederland al een aantal jaren aantasten. Maar de moeilijkheid is dat men vanuit dit perspectief de omarming van vitale waarden door de Nederlandse bevolking nooit positief kan opvatten. Men hanteert impliciet of expliciet een normatief model dat het uiten van vitaliteit wil inperken, beheersen, disciplineren of ombuigen. Wellicht omdat men zelf een voorkeur voor sacrale waarden heeft, waardoor men de lichamelijke dimensie van ons bestaan als het lagere beschouwt. Die zienswijze vinden we bij veel traditionele gelovigen. Of wellicht omdat men zelf een voorkeur voor sociale waarden heeft, waarbij men het lichaam wel aanvaardt maar op voorwaarde dat het zich naar een sociale of morele code richt. Die zienswijze vinden we vooral in politiek progressieve kring. Wie is – zo lijkt mij de cruciale vraag – daadwerkelijk in staat een mensbeeld te ontwikkelen waarin de vitale waarden volledig tot hun recht komen? In hoeverre kunnen wij het hedendaagse streven naar vitaliteit in een meer positieve zin opvatten? En welke gevolgen heeft dat voor het hogere? Ik geef toe dat ik zelf lang met dit probleem geworsteld heb. Al aan het einde van de jaren negentig uitte ik het vermoeden dat zich naast sacrale en sociale waarden ook vitale waarden breed maken.¹¹ Maar ik werd lange tijd heen en weer geslingerd tussen twee extreme denkbeelden. Enerzijds het idee dat de biologische dimensie van ons bestaan een waarde in zichzelf is en dat we die niet te veel afhankelijk moeten maken van sociale of religieuze denkbeelden. Anderzijds de vaste overtuiging dat de pure lichamelijke nooit een garantie voor een menselijke beschaving kan zijn.¹² Met dit hoofdstuk sluit ik mijn zoektocht voorlopig af. Ik bespreek de vraag hoe we ons de relatie tussen het vitale en hogere kunnen voorstellen en zal mijn gedachtengang in een paar stappen uiteenzetten.

Ik begin met enkele ingrijpende veranderingen die zich vanaf de jaren zestig in Nederland aftekenen. Daartoe behoort een meer positieve waardering voor de menselijke seksualiteit, een tendens die niet alleen in bepaalde demografische verschijnselen tot uiting komt maar ook in de expansie van een vrijetijdscultuur die sterk in het teken staat van dans en roesmiddelen (paragraaf 1). Het streven naar vitaliteit komt eveneens tot uiting in een toegenomen interesse voor actieve sportbeoefening en meer algemeen in het nastreven van een gezonde levensstijl (paragraaf 2). Ten derde meen ik dat we ook de groeiende steun voor milieu- en natuurbescherming als een manifestatie van vitale waarden mogen opvatten, al besef ik dat er nogal wat verschil bestaat tussen mensen die zich voor een bedreigde diersoort inzetten en zij

die veelvuldig aan het uitgaansleven deelnemen (paragraaf 3). Het gaat mij vooral om de onderstroom die we in deze veranderingen kunnen waarnemen. Hoewel toewijding aan de Liefde, aan de Gezondheid of de Natuur bepaald niet hetzelfde zijn, meen ik dat ze wel iets met elkaar gemeen hebben. Bij deze 'objecten van toewijding' is immers niet de theologische of de sociologische maar de biologische dimensie van ons bestaan in het geding. Daarom zal ik ook bij onderzoekers op het gebied van de neurologie en de biologie te rade gaan. Zij kwamen de afgelopen decennia tot nieuwe inzichten die een forse correctie van het gangbare mensbeeld met zich meebrengen (paragraaf 4). Ten slotte bespreek ik de gevolgen van deze ontwikkelingen voor onze opvatting van het hogere. Dit onderdeel is meer reflexief van aard en loopt uit op het schetsen van vier denkmodellen (paragraaf 5). Ik sluit dit hoofdstuk af met een samenvatting van de voornaamste inzichten, waarbij ik tevens een relatie met de rest van het onderzoek zal leggen (paragraaf 6).

1 Seks en ander lichamelijk genot

Alvorens op de expansie van vitale waarden zelf in te gaan, wijd ik een enkel woord aan de maatschappelijke omstandigheden die ertoe bijdroegen. Op *economisch vlak* heeft vooral de groei van het welvaartspeil een rol gespeeld. Deze kwam reeds in de jaren vijftig op gang en zette zich vanaf de jaren zeventig sterk door. Een indicatie daarvoor is het feit dat de cao-lonen tussen 1972 en 2001 met een factor 3,2 gestegen zijn.¹³ Daardoor namen de consumptieve mogelijkheden sterk toe. Bovendien konden Nederlanders in deze periode ook beschikken over steeds meer vrije tijd. Een en ander heeft misschien niet het 'rijk van de vrijheid' (Marx) naderbij gebracht maar wel gezorgd voor een forse uitbreiding van het 'rijk van de vrije tijd'. Op *politiek gebied* was met name van belang dat oude, 'verticale' vormen van machtsuitoefening niet langer aanvaard werden. Klassieke vormen van gezag werden vanaf de jaren zestig ter discussie gesteld en uitgedaagd. Er ontwikkelde zich een democratische cultuur waarin de burger steeds meer vrijheden en rechten kreeg. Deze democratisering deed zich ook gelden in het privéleven, waar de klassieke vaderfiguur met succes ontmanteld werd en er een einde kwam aan de 'onderdrukking' van zowel jongeren als vrouwen. Op *cultureel gebied* moet de toegenomen invloed van psychologische en therapeutische inzichten genoemd worden. Er kwam meer aandacht voor het gevoelsmatige en communicatieve aspect van menselijke betrekkingen. We zien een groeiende inbreng van allerlei professionals, niet alleen waar het om oplossingen maar ook waar het om de ontdekking en definiëring van intermenselijke problemen gaat.¹⁴ *Last but not least* had op *demografisch vlak* het introduceren van de pil en andere voorbehoedsmiddelen grote gevolgen. Daaruit vloeide niet minder dan een seksuele revolutie voort, zoals ik hieronder zal uiteenzetten.

Reeds deze beknopte opsomming laat zien dat de mentale ontwikkeling die Nederland de afgelopen veertig jaar doormaakte, een specifieke achtergrond bezit. Ik laat die verder voor wat ze is om me tot de mentale gevolgen van een en ander te beperken. Welke effecten bracht bijvoorbeeld de seksuele revolutie met zich mee?

Laat ik om te beginnen in herinnering roepen dat zaken als liefde, seksuele gemeenschap, het krijgen van kinderen en het sluiten van een huwelijk tot in de jaren vijftig voor de meeste Nederlanders één pakket vormden. Dat was althans het algemeen aanvaarde model. Het spreekt voor zich dat er op tal van manieren van dit model werd afgeweken en dat het seksuele leven in de praktijk vele variaties en schakeringen kende. Niettemin bleef de aanvaarding van een maatschappelijke standaard van belang, al was het maar omdat genoemde variaties daardoor als een 'afwijking' werden opgevat. Precies op dit punt had de seksuele revolutie verstrekkende gevolgen. De introductie van de pil en andere voorbehoedsmiddelen zorgde er immers voor dat seksuele gemeenschap losgekoppeld werd van het krijgen van kinderen. Voortaan konden partners zelf bepalen of ze kinderen wilden, in welke aantallen en op welk moment.¹⁵ Uit de cijfers blijkt dat partners deze nieuwe mogelijkheid op grote schaal hebben omarmd. Kort nadat de pil in Nederland beschikbaar kwam, dook de gemiddelde vruchtbaarheid omlaag. Terwijl de huwelijksvruchtbaarheid begin jaren zestig nog op 3,22 kinderen lag, bedroeg ze in 1981 nog maar 1,56 kind per vrouw.¹⁶ Dat is bijna een halvering in twintig jaar!

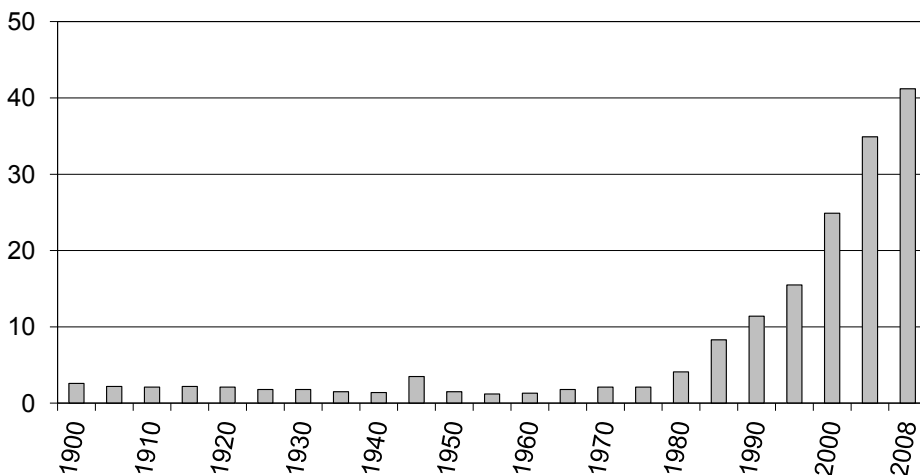
In eerste instantie had deze ont koppeling van seks en voortplanting vooral positieve gevolgen. De voornaamste was dat seksueel genot een gunstiger connotatie kreeg. Uiteraard hebben mensen altijd verlangd naar en genoten van seks maar de maatschappelijke erkenning daarvan was in het Westen beperkt. Men name het christendom heeft lange tijd moeite gehad met de aanvaarding van seksueel genot als een waarde op zich. Na de ont koppeling van seks en voortplanting werd die waarde voluit erkend. Dat leidde niet alleen tot de emancipatie van het seksuele als een eigen domein van menselijke ervaringen, maar ook tot de emancipatie van alle voorkeuren en gedragingen die voorheen als afwijkend waren beschouwd.

Het gevolg van deze ontwikkeling was dat er een brede variatie aan levensvormen ontstond. In feite viel niet alleen de vaste relatie tussen seksuele gemeenschap en voortplanting weg maar ook die tussen de andere elementen van het standaardmodel. Het traditionele gezin berustte op een huwelijk tussen twee heteroseksuele partners met een of meer kinderen. Daarin hoorden huwelijk, seks, liefde en kinderen steevast bij elkaar. Vanaf de jaren zestig zien we in Nederland tal van nieuwe combinaties ontstaan, waarbij een of meer van de genoemde elementen wegvallen. Sommige partners hielden er een volledige liefdesrelatie op na maar zagen af van kinderen. Anderen kozen voor een liefdesrelatie met kinderen maar zonder een formeel huwelijk. Weer andere stelden hadden wel een vaste relatie of zelfs een huwelijk maar knoopten een seksuele relatie met derden aan. Het werd minder vreemd om

seks te hebben zonder op liefde of een relatie uit te zijn. Op den duur kwam het hele instituut van het huwelijk in een crisis terecht. Het aantal huwelijkssluitingen nam af, terwijl het ongehuwd samenwonen juist populairder werd. Verder steeg het aantal scheidingen, waarbij opvalt dat het initiatief daartoe steeds vaker van de vrouw uitging.

Al met al onderging het privéleven een complete omwenteling. De kern daarvan is dat het evenwicht tussen de formele of institutionele aspecten van het liefdesleven enerzijds en informele of gevoelsmatige aspecten ervan anderzijds er heel anders uit ging zien. Vroeger ging de aandacht vooral uit naar de ‘harde kanten’ van het huwelijk als instelling en stelde men de seksuele relatie of het gevoelsleven minder sterk voorop. Tegen het einde van de twintigste eeuw gaat de aandacht veel meer uit naar intimiteit, persoonlijke aandacht of seksuele verlangens en vindt men de formele of institutionele vormgeving niet bijster relevant. Ter illustratie van deze omslag noem ik hier slechts één ontwikkeling, namelijk de groei van het aantal kinderen dat wordt geboren zonder dat de moeder een formeel huwelijk gesloten heeft (grafiek 13.1). We stellen vast dat het aandeel van deze ‘buitenechtelijke’ kinderen de gehele twintigste eeuw nooit meer dan enkele procenten bedroeg. In de jaren zeventig begint dat aandeel te groeien met als gevolg dat momenteel meer dan 40 procent van de kinderen een moeder heeft die niet gehuwd is. Het onderstreept nog eens dat de vitale waarden die met liefde, seksualiteit en voortplanting samenhangen, zich goeddeels uit de formele kaders van het huwelijk als instelling hebben losgemaakt.

GRAFIEK 13.1 Groei van ‘buitenechtelijke kinderen’ als percentage van het aantal pasgeborenen



Bron: CBS 2010, p. 14-16

Overigens volgt uit het bovenstaande niet dat de 'bevrijding' van het vitale voor iedereen vanzelf sprak. Ter illustratie daarvan wijs ik op een recent boekje van David Bos over de wijze waarop Nederlandse protestanten hun houding tegenover homoseksualiteit veranderden. Als het gaat om de aanvaarding van homoseksuelen is religie nog altijd een belangrijke variabele. De tegenstanders vindt men vooral in islamitische kring en in kringen van behoudende protestanten. Niettemin heeft een grote meerderheid van protestanten inmiddels geen problemen meer met homoseksualiteit. Hoe kon die ommekeer in het eens zo homofobe milieu van Nederlandse protestanten worden gemaakt? Volgens David Bos staat dat met een gewijzigde beroepsopvatting van de predikanten in verband. Die legden zich in de jaren zestig meer toe op het pastoraat. Ze wilden niet langer de zedenmeester uithangen maar mensen met levensmoeilijkheden behulpzaam zijn. Ze namen de houding aan van een psychotherapeut en wilden een luisterend oor bieden aan iedereen die daar behoefte aan had. Ook waren ze het als academisch geschoolden aan hun stand verplicht om nieuwe inzichten van medische, psychologische of sociologische aard serieus te nemen. Ze gedroegen zich gaandeweg minder als theoloog en sloten aan bij het denken dat zich destijds in de geestelijke gezondheidszorg ontwikkelde. Zo kon het gebeuren dat ze pleitten voor erkenning, aandacht en naastenliefde op een moment dat het streven naar gelijke rechten voor homo's allerminst vanzelf sprak.

Daarmee kwamen ze wel voor de vraag te staan of deze moderne houding zich met de Bijbel liet verenigen. Aanvankelijk volstonden ze met de verklaring dat het Bijbelse oordeel over homoseksuele handelingen niet zonder meer toepasbaar is, maar tegen het einde van de jaren tachtig koos men voor een meer grondige benadering. Men stelde een commissie in die moest onderzoeken wat de Bijbel nu eigenlijk over homoseksualiteit beweert. Uiteindelijk werden ook de laatste obstakels geruimd. Men liet homoseksuelen niet alleen tot het avondmaal toe maar gunde ze ook een eervolle positie als predikant. Zo illustreert de geschiedenis van de Nederlandse protestanten een geleidelijke en met argumenten onderbouwde acceptatie van homoseksualiteit. Dat proces deed zich het eerst bij mainstream-protestanten voor en pas later bij de meer bevindelijke kerken. Een interessante indicator voor deze ontwikkeling is wellicht het aantal radio- en tv-uitzendingen dat aan vragen rond homoseksualiteit werden gewijd. Tussen 1970 en 2009 nam dat aantal toe van gemiddeld 9 tot 341 per jaar. De protestantse omroepen lieten zich daarbij niet onbetuigd. Terwijl het aantal uitzendingen over homoseksualiteit bij deze omroepen begin jaren zeventig gemiddeld nog geen 2 per jaar bedroeg, ligt het de laatste jaren op bijna 37 per jaar.¹⁷

Deze expansie van het vitale springt nog sterker in het oog als we een blik slaan op de jeugdcultuur. Ik doe dat hier aan de hand van een recent proefschrift over het uitgaansleven in Amsterdam. Hoewel men de ontwikkelingen in de rest van Nederland niet mag vereenzelvigen met wat er in de hoofdstad zoal gebeurt, zijn de

verschillen eerder gradueel dan wezenlijk. Zoals bekend oefende Amsterdam van oudsher een grote aantrekkingskracht uit op avonturiers, kunstenaars en intellectuelen. De stad kende aan het einde van de negentiende eeuw een bruisend nachtleven, al hebben de campagnes tegen morele uitwassen in de daaropvolgende decennia wel enig effect gehad. Vanaf de Tweede Wereldoorlog brak een nieuwe bloeiperiode aan. Met haar ongedwongen sfeer en internationale uitstraling ontwikkelde de stad zich tot een inspirerend centrum waar talloze jongeren uit binnen- en buitenland op afkwamen. In de loop van de jaren zeventig werd de sfeer grimmiger. Dat had vooral te maken met de kraakbeweging, die steeds omvangrijker en radicaler werd. Het leidde in 1980 tot een even massale als gewelddadige confrontatie met de stedelijke overheid, waarbij krakers de bestaande rechtsorde van de hand wezen. Toch mogen we het kraken niet uitsluitend in verband brengen met uitzichtloosheid of geweldpleging. De kraakpanden boden ook onderdak aan tal van kunstenaars, punkbands en kleine zelfstandigen die – ver buiten het bereik van de gevestigde orde – een eigen subcultuur ontwikkelden.¹⁸

In de tweede helft van de jaren tachtig deed zich een omslag voor. Op het moment dat de punkrock en de kraakbeweging waren uitgeraasd, dat het economisch herstel langzaam maar zeker vaste vorm kreeg en er ook internationaal een nieuwe sfeer ontstond, kregen velen het gevoel op de drempel van een nieuwe tijd te staan. Sommigen voorvoelden een ‘second summer of love’, anderen zagen een periode van ‘ongekend vitalisme’ aanbreken. Achteraf is duidelijk dat het jaar 1988 een historisch kantelpunt voor de jongerencultuur vormde. Dat kwam onder meer tot uitdrukking in het even plotselinge als massale succes van housemuziek (zie kader). Daardoor werd het Amsterdamse uitgaansleven volledig op zijn kop gezet. House ontketende een onstuitbare dansrage die de jeugd stormenderhand veroverde. Volgens Nabben was het succes van house een unieke gebeurtenis. Zich baserend op getuigenissen van ‘de meest nuchtere diskjockeys’ schrijft hij dat menigeen onvergetelijke tranceachtige momenten beleefde. Sommigen namen ‘energiespiralen’ en ‘aura’s van liefde’ waar. Anderen hadden ‘intense existentiële ervaringen van menselijke versmelting’ en collectieve extase. Iedereen danste op hetzelfde ritme en werd één met de muziek. Deze omslag van het agressieve pessimisme uit het begin van de jaren tachtig naar hedonistisch optimisme begin jaren negentig zou tot ver in het nieuwe millennium aanhouden. Hij kwam echter niet alleen uit muzikale ontwikkelingen voort. Het gebruik van allerlei stimulerende middelen droeg er eveneens toe bij. ‘House mocht dan wel een nieuw ritme geïntroduceerd hebben, het was ecstasy dat de menigte volgens ingewijden aan het dansen kreeg.’¹⁹

Hoewel de ongeremde expansie van het uitgaansleven in Amsterdam de laatste jaren enigszins is afgezwakt, geeft het nog altijd een massaal en gevarieerd palet te zien. Nabben onderscheidt vijf soorten deelnemers, die zich veelal door bepaalde muzikale voorkeuren, favoriete drugs en een eigen stijl van uitgaan kenmerken. Als

HOUSE

House is niet zomaar muziek. House is een gevoel. House vindt zijn oorsprong in het ritme van de oerdrum en heeft de hedendaagse muziek voorgoed veranderd. Deze unieke stroming brengt bij miljoenen mensen gevoelens teweeg van bevrijding en verbondenheid. Samen delen, samen lachen, samen liefhebben – het zijn kernwaarden van de housecultuur en de drijfveren van een generatie.

Dansen op house is een ingrijpende ervaring. De percussieve mantra's en meeslepende melodielijnen doen een beroep op onze diepste instincten. De resonerende basklanken brengen ons niet alleen in beweging, maar ook in vervoering. De wisselwerking tussen muziek, atmosfeer en publiek werkt bevrijdend. We raken in een staat van gemeenschappelijke extase. Wie of wat we zijn is niet meer aan de orde. We worden deel van een groter geheel, waarin tijd en ruimte versmelten met de muziek. Deze belevenis ontstijgt het alledaagse.

Op de dansvloer zien we de werkelijkheid in een nieuw licht – al is het maar voor een uur, een minuut, of zelfs een fractie van een seconde. Traditionele patronen worden doorbroken, eigenbelang verdwijnt. We ondervinden begrip, waardering en uitzinnigheid op het hoogste niveau. Geen wonder dat de schare houseliefhebbers wereldwijd met de dag groeit. Iedereen die ooit in aanraking is gekomen met het housegevoel, kan je vertellen dat het een verrijking van de geest is – een zinderende viering van het bestaan.

Paginagrote advertentie in *de Volkskrant* van 25 maart 2010 voor het evenement SENSATION, dat op 3 juli 2010 in de Arena te Amsterdam gehouden werd.

eerste dienen zich de *creatieven* aan. Deze groep omvat relatief veel hoger opgeleide twintigers en dertigers, waaronder zelfstandige ondernemers, artiesten, journalisten, stilisten en modellen. Ze beschikken over kunstzinnig kapitaal en fungeren vaak als sensibele pioniers die de tijdgeest haarfijn aanvoelen. Een tweede groep wordt gevormd door de *alternatieven* en hun kapitaal is vooral muzikaal van aard. Deze groep organiseert op wisselende locaties muziekfeesten, veelal zonder winst-oogmerk en zonder dat men toestemming van de gemeente heeft. De derde groep omvat de *sensualisten* die voornamelijk hun lichamelijk kapitaal inzetten. Men treft er relatief veel homo's aan. Voor hen is het uitgaansleven bij uitstek een middel voor het leggen van nieuwe (seksuele) contacten. Toch komen er onder heteroseksuelen evengoed sensualisten voor. Sinds de jaren negentig worden er regelmatig feesten georganiseerd waar alle erotische voorkeuren aan bod komen. 'Er wordt geflirt, betast en gecopuleerd met partners of met vreemden. In alle vormen, kleuren en maten zijn bezoekers gehuld in vaak buitenissige en futuristische outfits van plastic,

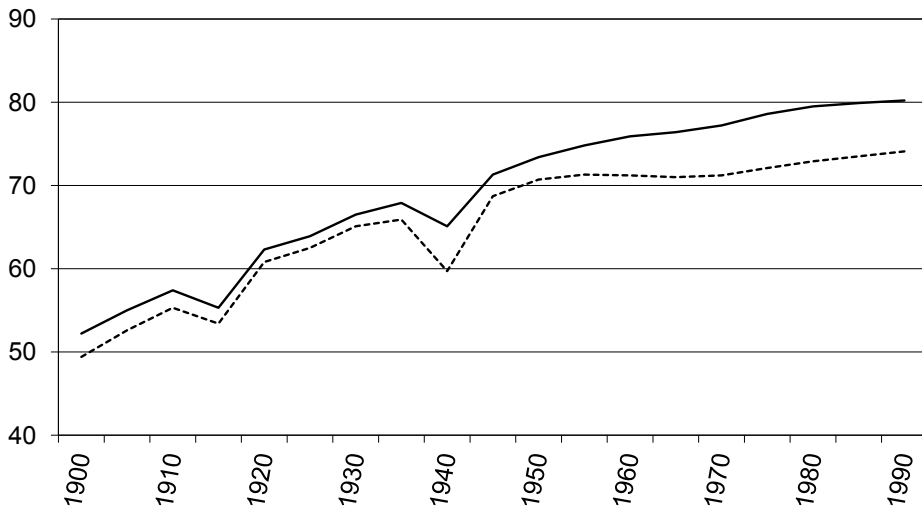
rubber, latex, lak of pvc.’ Een vierde groep omvat de zogeheten *psychonauten*, die door hun spirituele kapitaal opvallen. Het zijn veelal hoogopgeleiden die er een alternatieve levensvisie op nahouden. Ze gaan voort op de weg die in de jaren zestig door de hippies was verkend en stellen veel interesse in paddenstoelen, ayahuasca en andere geestverruimende middelen. De psychonaut gebruikt op specifieke momenten zogenaamde ‘entheogene’ drugs om als een ruimtevaarder door de eigen geest te reizen ter verkenning van onbekende innerlijke werelden. Het experimenteren met deze middelen speelt een prominente rol in de zoektocht naar wat ook wel ‘de god in jezelf’ wordt genoemd. Ten slotte is er een vijfde groep, bestaande uit mensen die er minder uitgesproken voorkeuren op nahouden en zich veeleer als *trendvolger* opstellen.²⁰

Daarmee is duidelijk dat het Amsterdamse uitgaansleven een breed spectrum aan vitale waarden kent. Of het nu om de laatste trends op het gebied van de mode gaat, om heftige muziek die op desolate plaatsen wordt gedraaid, om feesten waar men seksuele of erotische contacten zoekt of om mensen die met behulp van drugs het goddelijk in zichzelf zoeken – steeds opnieuw komt het op heftige lichamelijke sensaties aan. Hierbij maakt men in de eerste plaats gebruik van een aantal op dansen gerichte muzieksoorten. In de tweede plaats van een breed scala aan chemische middelen die variëren van de gewone alcohol of cannabis tot meer exquise stoffen als cocaïne, ayahuasca of ecstasy. Het zijn vooral de jongeren die aan deze vitaal georiënteerde vrijetijdscultuur deelnemen. Het zou kunnen dat de expansie van het Amsterdamse uitgaansleven heftiger is dan in andere steden of in de provincie, maar voor de aard van die ontwikkeling maakt dat weinig uit. Vandaag de dag vinden er tot in de kleinste dorpen feesten plaats waar jongeren zich aan dans en drugs te buiten kunnen gaan.

2 Meer gezondheid en sportbeoefening

Zo komen we bij een andere manier waarop Nederlanders met vitale waarden omspringen. Er wordt al geruime tijd bewust in vitaliteit geïnvesteerd. Reeds in de negentiende eeuw trof de overheid tal van maatregelen die de volksgezondheid moesten bevorderen.²¹ Die pakten op termijn weldadig uit. Ze leidden onder meer tot een forse daling van de zuigelingensterfte, een verbetering die met name vóór de Tweede Wereldoorlog werd bereikt en die zich nadien gestaag doorzette. Als gevolg van deze investeringen ging de levensverwachting in Nederland geleidelijk omhoog (zie grafiek 13.2). Terwijl de gemiddelde levensverwachting aan het begin van de vorige eeuw net iets boven de vijftig lag, komt ze inmiddels uit op tachtig jaar voor vrouwen en vierenzeventig jaar voor mannen. Het gaat om een continue ontwikkeling die alleen tijdens de twee wereldoorlogen onderbroken werd.

GRAFIEK 13.2 Gemiddelde levensverwachting voor vrouwen (boven) en mannen (onder)

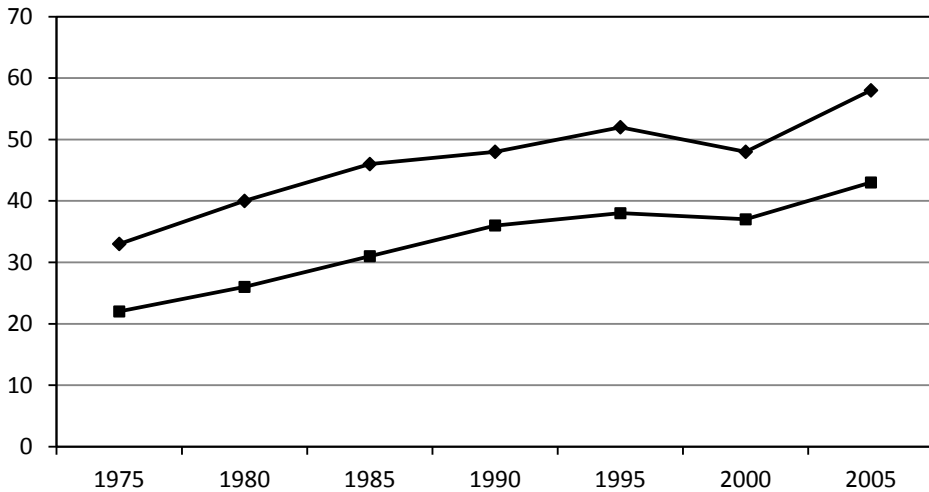


Bron: CBS 1994, p. 24

Deze groei kwam niet alleen uit een betere gezondheidszorg voort. Maatregelen op het gebied van de volkshuisvesting en veranderingen van levenswijze droegen er eveneens toe bij. Ook mag het effect van doelbewuste investeringen niet onderschat worden. Dat blijkt onder meer uit de campagne die in de tweede helft van de twintigste eeuw tegen het roken werd gevoerd. Terwijl het aantal rokers eind jaren vijftig onder mannen nog 90 procent bedroeg, was dat ruim twintig jaar later gedaald tot 52 procent om vervolgens verder af te nemen tot 27 procent op dit moment. Bij vrouwen was de afname minder spectaculair, vooral omdat vrouwen nooit zoveel als mannen gerookt hadden. Deze campagne mag als een geslaagde interventie worden opgevat, zeker als men bedenkt dat roken een relatief krachtige verslaving is.²² In veel gevallen laat het effect van investeringen zich minder gemakkelijk vaststellen. Wel staat vast dat de uitgaven op het gebied van de gezondheidszorg in de tweede helft van de twintigste eeuw voortdurend toenamen. Terwijl er in 1972 gemiddeld 484 euro per hoofd van de bevolking aan zorg uitgegeven werd, is dat momenteel meer dan 4800 euro.²³ Kijken we naar het totale aantal medici per duizend inwoners, dan zien we eveneens een sterke toename. Het andere woorden: er is in Nederland steeds in de gezondheidszorg geïnvesteerd en dat heeft zijn effect op de vitaliteit van de Nederlandse bevolking niet gemist.

Het is tegen deze achtergrond niet vreemd dat er in Nederland veel belangstelling voor sport en sportbeoefening bestaat. Hoewel deze interesse de afgelopen decennia nog groter werd, is dat niet het gevolg van bewust beleid. Het komt in de

GRAFIEK 13.3 Deelname (procent) aan sport op basis van vragenlijsten (bovenste lijn) en -dagboeken (onderste lijn) die voor het Tijdsbestedingsonderzoek van het SCP zijn ingevuld



Bron: Breedveld 2008, p. 74-75

eerste plaats doordat meer en meer moderne burgers een bepaalde sport leuk, spannend, zinvol, gezond, uitdagend of waardevol vinden. Ze zijn graag met hun lichaam in de weer, ook wanneer dat de nodige investering in termen van tijd, geld en eigen inspanning vereist. Dat is des te opvallender omdat het aantal verplichtingen de afgelopen dertig jaar voortdurend steeg. Desondanks nam de aan sport bestede tijd toe van gemiddeld 1,5 uur per week in 1975 naar 2,6 uur per week in 2005. Ook het aantal sporters steeg. Hanteert men een ruime omschrijving dan kan men zeggen dat het aantal 'sporters' momenteel 58 procent bedraagt; midden jaren zeventig was dat nog maar 33 procent. Hanteert men een strenger criterium (namelijk: minimaal een keer per week een sport beoefenen) dan telt ons land natuurlijk minder sporters, maar ook dan zien we een groei: van 22 procent midden jaren zeventig tot 43 procent in 2005. Voorlopig is het einde van deze ontwikkeling nog niet in zicht (zie grafiek 13.3). Integendeel: op de langere termijn laat de groei van de sportdeelname juist een versnelling zien. Dat heeft – los van het toegenomen levensplezier voor direct betrokkenen – ook maatschappelijke opbrengsten. Breedveld en anderen wijzen erop dat sport bijdraagt aan een positiever zelfbeeld, aan het versterken van sociale bindingen, aan betere leerprestaties en aan besparingen op zorgkosten ter grootte van circa 700 miljoen euro op jaarbasis.²⁴ Het lijkt geen twijfel of de vitaliteit van de Nederlandse bevolking neemt daardoor verder toe.

Hoewel het menselijk lichaam bij dit alles een centrale rol vervult, zou het een vergissing zijn te denken dat sociale en culturele factoren hierbij onbelangrijk zijn.

Ik huldig juist de omgekeerde zienswijze en meen dat de toegenomen waardering voor het lichamelijke uit een ingrijpende sociaal-culturele verandering voortvloeit. Dat laat zich illustreren aan de opkomst van de fitnesscentra. Terwijl er eind jaren tachtig ongeveer 400 van dergelijke centra in Nederland waren, groeide hun aantal binnen twee decennia tot circa 1600 uit. Aanvankelijk had de fitnesssector te kampen met een twijfelachtig imago. Hij werd in verband gebracht met zaken als ondeugdelijk personeel of het gebruik van stimulerende middelen. De afgelopen twee decennia heeft de sector dit imago afgeschud om zich tot een gewaardeerd segment van de sport- en bewegingscultuur te ontwikkelen. Ruim twee miljoen Nederlanders staan momenteel als lid bij een fitnesscentrum ingeschreven. Daarmee weten deze centra evenveel mensen aan zich te binden als de drie grootste georganiseerde sporten bij elkaar. Hoe moet dit verschijnsel nu verklaard worden? De *Rapportage Sport* uit 2008 stelt onder meer dat de beheersing van het eigen lichaam in moderne samenlevingen voor grote delen van de bevolking een belangrijk onderwerp is geworden. 'Fitness en het hele stelsel van lichaams- en gezondheidsidealen dat ermee verbonden is, biedt hier een antwoord of wordt in ieder geval als zodanig gepresenteerd. Er bestaat vanuit dit oogpunt nauwelijks concurrentie tussen sport en fitness als vormen van lichamelijke opvoeding: het zijn complementaire activiteiten. De sport is een wereld van plezierige wedijver, waarin jong en oud hun dromen om een groot atleet te worden trachten te verwezenlijken. Fitness is een wereld geworden waarin mensen vorm kunnen geven aan hun uiterlijk en vitaliteit, opdat zij zich in het maatschappelijk leven staande kunnen houden.'²⁵

In feite doet zich een culturele omslag voor waarbij het vroegere ideaalbeeld van een keurig of burgerlijk voorkomen plaatsmaakt voor het streven naar een jeugdige en vitale uitstraling. Dat streven speelt in het moderne leven een grote rol, niet alleen omdat de media bij voorkeur beelden van jonge, ideale of energieke lichamen laten zien maar ook omdat er in de werkelijkheid inmiddels een uitgebreide relatie-markt bestaat en mensen steeds meer aandacht aan hun uiterlijk schenken. Behalve sport kunnen ook de mode, een gecontroleerd eetpatroon en desnoods cosmetische ingrepen daaraan bijdragen. Het blijkt dat met name vrouwen daarvoor gevoelig zijn. Volgens de *Rapportage Sport* heeft de moderne commerciële sportschool zijn bestaan te danken aan het feit dat vrouwen de afgelopen twintig jaar in groten getale aan aerobics zijn gaan doen. Dat zou verband houden met het feit dat ze vanaf de jaren zeventig een meer prominente rol in het openbare leven gingen spelen en de sociale dwang voelden om (meer dan mannen) een slank en vitaal uiterlijk te laten zien. Het rapport trekt de volgende conclusie: 'Fitness blijkt steeds populairder, onder alle lagen van de bevolking en in alle delen van het land, maar met name onder welvarende vrouwen van 20 tot 45 jaar die woonachtig zijn in steden. Een en ander kan niet los worden gezien van de toenemende aandacht voor gezondheid en lichamelijke schoonheid. Gezond, fit en slank zijn vormen de belangrijkste motieven voor

mensen om aan fitness/aerobics te doen. In vergelijking met andere sporten vormen de sociale contacten en het aanleren van nieuwe vaardigheden minder belangrijke motieven om aan fitness/aerobics te gaan doen.²⁶

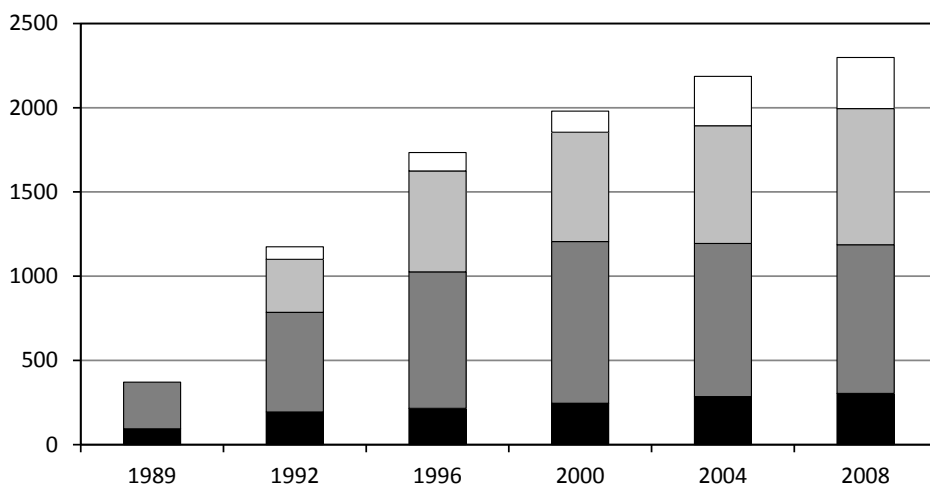
Behalve een fraai uiterlijk zal ook het najagen van lichamelijke ervaringen een rol spelen. Reeds twintig jaar geleden wezen sociologen erop dat sport een manier kan zijn om te ontsnappen aan de sleur van alledag. Sindsdien nam die betekenis van sport alleen maar toe. Juist druk bezette mensen hebben er veel geld voor over om in hun vrije tijd nieuwe belevenissen op te doen. Wellicht gingen ze vroeger naar een concert, een tentoonstelling of een dansvoorstelling. Maar het geestelijke aspect en de ingehouden aard van dat soort recreatie passen minder goed bij de tijdgeest die zich de afgelopen decennia ontwikkelde. 'Thans ligt de nadruk op het samen beleven en uiten van intense emoties. Statusverschillen zijn minder vanzelfsprekend dan voorheen en dienen bij voortduring te worden gelegitimeerd. Het beeld van een ontspannen premier die in het Holland Heineken House te Beijing een biertje drinkt met feestvierende sporters, past daar wonderwel bij. Daarnaast sluit de weinig verhullende sportkledij van tegenwoordig aan bij het veranderende denken over seksualiteit en de speelsere wijze van omgaan met lichamelijke aantrekkingskracht.²⁷ Het is geen toeval dat in dit citaat wordt verwezen naar de politiek. Het hele sportgebeuren is inmiddels zo'n populaire en breed uitwaaiende bedrijfstak dat iedereen er iets mee wil. Overheden en politici lanceren plannen om meer te investeren in de sport, woningcorporaties en zorgverzekeraars betrekken de sport bij hun beleid, scholen geven sport een voorname plaats in het curriculum, tijdschriften en media zoeken via sport naar nieuwe doelgroepen en veel bedrijven treden graag als sponsor van grote sportevenementen op. Met andere woorden: de tijd dat sport vooral een hobby van welgestelde jonge heren was, ligt volledig achter ons. Sport is inmiddels big business waarin overheden en andere partijen graag investeren. Volgens de *Rapportage Sport* gaat die ontwikkeling nog wel een tijdje door.²⁸

3 Waardering voor natuur en milieu

Nemen we vervolgens de toegenomen waardering voor natuur en milieu in ogenschouw. Zoals wel vaker bij hedendaagse idealen, dateren de eerste tekenen van een andere houding tegenover de natuur uit het laatste kwart van de negentiende eeuw. Dirk-Jan Verdonk laat zijn geschiedenis van het Nederlandse vegetarisme dan ook aanvangen in 1890, toen de bekende schrijver en medicus Frederik van Eeden besloot om te stoppen met het eten van vlees.²⁹ De beweging had lange tijd succes en maakte van vegetarisme een respectabele aangelegenheid, maar tegen het midden van de vorige eeuw was het momentum van de 'eerste golf' voorbij.

In het verlengde van de mentale veranderingen in de jaren zestig zou rond 1970 een tweede golf ontstaan. Vanaf dat moment ging het snel. Terwijl het aantal vege-

GRAFIEK 13.4 Lidmaatschappen (x 1000) van Provinciale Landschappen (zwart), Natuurmonumenten (donkergrijs), Wereld Natuur Fonds (lichtgrijs) en overige natuurorganisaties (wit)



Bron: Vroege Vogels Parade 1999 e.v.

tariërs midden jaren zestig op 10.000 werd geschat, kwam hun aantal in 1980 al op 100.000 uit. Het aantal 'natuurvoedingswinkels' vertoonde een vergelijkbare toename. Deze ontwikkeling ging gepaard met het ontstaan van andere denkbeelden over onze verhouding tot de natuur. Men begon vraagtekens te plaatsen bij de strenge scheiding tussen natuur en cultuur en sommigen gingen de Natuur zelfs als een transcendente grootheid zien.³⁰ Verder trad er een verandering op in de vorm van het engagement. De aanvankelijke nadruk op geestelijke waarden werd geleidelijk vervangen door een meer fysieke inzet voor de natuur. Daarmee bedoel ik niet alleen dat er meer belangstelling ontstond voor de biologie maar ook dat de strijd tegen dreigende milieuvuiling op een meer fysieke wijze werd gevoerd. De bootjes waarin Greenpeace op volle zee de confrontatie aanging met zeeschepen of de manier waarop tegenstanders van atoomafval zich aan een spoorlijn lieten vastkettelen, sprak velen aan. De derde kentering was dat de beweging voor milieubescherming of natuurbehoud een massale aanhang kreeg. Grafiek 13.4 laat zien welke ontwikkeling zich de laatste drie decennia voltrokken heeft. Het totale aantal donateurs in Nederland nam toe van ongeveer 371.000 in 1989 tot 2,3 miljoen in 2008. Vooral de grote natuurorganisaties, zoals Natuurmonumenten en het Wereld Natuur Fonds, konden veel nieuwe leden verwelkomen. Deze spectaculaire groei is inmiddels afgevlakt, maar dat neemt niet weg dat het streven naar milieubescherming en natuurbehoud in Nederland op massale steun kan rekenen. Men kan zich afvragen

op welke waarden deze belangstelling berust. Gaat het niet om nostalgie naar de voormoderne tijd? In hoeverre zijn hier vitale waarden in het geding? En welke relatie is er tussen dit soort engagement en onze opvatting van het hogere?

Voor een antwoord op deze vragen maak ik gebruik van een rapport dat de Wageningen Universiteit in 2007 heeft gepubliceerd. Doel was om na te gaan in hoeverre er in Nederland een maatschappelijk draagvlak bestaat voor natuur en natuurbeleid. Het maakt onder meer duidelijk wat Nederlandse burgers onder 'natuur' verstaan. In theorie kan men onderscheid tussen drie soorten natuur maken. Bij de eerste is het om *autonome natuur* te doen, dat wil zeggen natuurlijke verschijnselen die onafhankelijk van de mens optreden. Voorbeelden daarvan zijn een oerwoud of een gebergte. Bij een tweede soort staat de *gecultiveerde natuur* voorop, dat wil zeggen natuurelementen die onder invloed van de mens tot stand gekomen zijn. Voorbeelden daarvan zijn weilanden of stadsparken. Bij een derde soort kan men van *getemde natuur* spreken, ofwel natuurelementen die zonder menselijke bemoeienis niet zouden bestaan. Voorbeelden zijn het huisdier of de kamerplant.

Het is enigszins verrassend dat de meeste Nederlanders elk van deze drie vormen als 'echte natuur' opvatten. Ze hanteren kennelijk een breed natuurbegrip.³¹ Niettemin tekent zich binnen dat brede begrip wel een zekere volgorde af. Wanneer men de respondenten een aantal meer specifieke natuurelementen voorlegt, blijkt dat 'zon, wind en wolken' het vaakst (89 procent) met echte natuur vereenzelvigd worden. Een thema als 'koeien in de wei' scoort ook behoorlijk hoog (71 procent). Meer dan de helft van de respondenten is bereid om 'vogels in de stad' en 'stadsparken' als echte natuur te betitelen (68 resp. 58 procent). Daaruit blijkt dat het natuurbegrip in Nederland niet alleen breed is maar ook een sterk urbane kant heeft. Natuur wordt niet als tegendeel van de stedelijke samenleving opgevat maar als iets wat met het stedelijke leven samengaat. Zelfs het 'onkruid tussen tegels' wordt door een derde van de respondenten (35 procent) als een vorm van echte natuur gezien.³²

We moeten evenwel onderscheid tussen het cognitieve en affectieve beeld van de natuur maken. Cognitief mogen Nederlanders dan van mening zijn dat we de natuur ook in de stad aantreffen, gevoelsmatig gaat hun voorkeur naar een niet-stedelijke omgeving uit. Dat blijkt uit het soort natuur dat mensen de facto opzoeken. Gebieden buiten de stad zoals bossen, duinen of heidevelden zijn meer in trek dan plantsoenen of stadsparken. Terwijl 36 procent van de bevolking regelmatig of vaak naar natuur in een stedelijke omgeving gaat, laat 54 procent de stad juist achter zich. Hun voornaamste motief is er even tussenuit te zijn en tot rust te komen. Daarbij willen ze zo min mogelijk herinnerd worden aan menselijke ingrepen. Ze stemmen graag in met uitspraken als de volgende: 'Hoe langer een natuurgebied door mensen met rust gelaten is, des te groter de waarde van dat gebied' (meer dan 55 procent akkoord) en 'Als ik aan het wandelen ben in de natuur kom ik liever geen bebouwing tegen' (meer dan 65 procent akkoord). Het betekent dat Nederlanders een

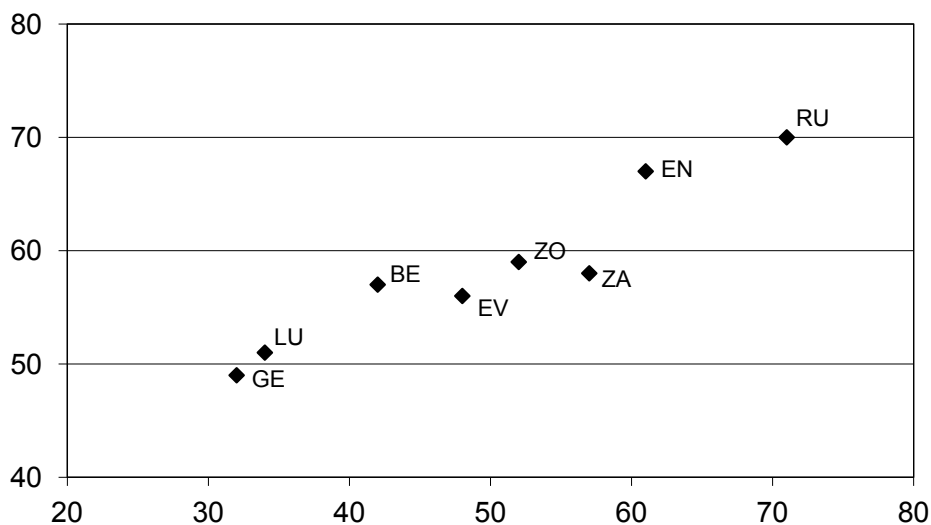
wat ambivalente houding tegenover menselijk ingrijpen aannemen. Aan de ene kant beschouwen ze de natuur als iets kwetsbaars wat ze moeten beschermen en waarvoor ze moeten zorgen. Aan de andere kant waarderen ze juist het ongerepte van de natuur: ze vinden dat we de natuur met rust moeten laten, dat natuurgebieden een behoorlijke omvang moeten hebben en dat hoogspanningsmasten of windmolens er niet thuis horen.³³ In feite tekent zich een mengeling van waarden af. Ze verwijzen deels naar een romantische omgang met de natuur, waarbij de aandacht vooral uitgaat naar het boven- of buitenmenselijke. Maar ze verwijzen evenzeer naar een moderne opstelling, waarbij de mens zich verantwoordelijk voelt voor datgene wat er in de natuur gebeurt. Wat zijn de achtergronden van deze dubbelzinnigheid?

In de buitenlandse literatuur is wel gesuggereerd dat we in het laatste kwart van de twintigste eeuw een nieuw paradigma zien ontstaan, het zogenaamde 'New Ecological Paradigm'. De milieubeweging zou een geheel eigen visie ontwikkelen, waarbij grote nadruk wordt gelegd op het kwetsbare van de natuur en op 'ecocentrische waarden'. De onderzoekers uit Wageningen maken evenwel aannemelijk dat het bij dergelijke waarden om een tamelijk klassieke tegenstelling gaat. Er zijn mensen die hun eigen belang sterk verbinden met het welzijn van anderen en er zijn mensen die het eigen belang vooral verbinden met eigen prestaties en individuele zelfstandigheid. Men kan dat als een tegenstelling tussen *self-transcendence* versus *self-enhancement* aanduiden. Deze eerste oppositie tussen het 'zelf' en de 'anderen' kan vervolgens worden gecombineerd met een tweede, namelijk die tussen 'behouden' en 'ontwikkelen'. Dat leidt uiteindelijk tot een segmentatie van de Nederlandse bevolking waarbij onderscheid tussen acht houdingen ontstaat.³⁴ Elk van die houdingen wordt gekenmerkt door een eigen positie in de spanning tussen egoïsme en altruïsme enerzijds en die tussen behoud en innovatie anderzijds. Het zijn met name de 'ruimdenkers', 'geëngageerden' en 'zorgzamen' die veel waardering voor de natuur opbrengen. Ze nemen binnen de segmentatie doorgaans een altruïstische positie in, zij het dat sommigen (zoals zorgzamen) overhellen naar behoud terwijl anderen (zoals ruimdenkers) op ontwikkeling gericht blijken. Groepen die veel minder belangstelling voor de natuur hebben, zijn 'genieters', 'luxzoekers' en 'behoudenden'. Bij hen speelt het onderscheid tussen behoud en ontwikkeling evengoed een rol maar wat ze gemeen hebben is dat ze aan de meer zelfzuchtige kant van de segmentatie staan.³⁵

Deze uitkomst mag in het kader van ons onderzoek naar het hogere toch verrassend worden genoemd. In feite blijkt dat het onderscheid tussen zelfzuchtig versus onbaatzuchtig handelen doorslaggevend is. De betekenis van onbaatzuchtig handelen komt ook duidelijk tot uiting in de manier waarop veel Nederlanders zich voor de natuur inzetten. Het onderzoek van de Wageningers leert dat de helft van alle burgers een of meerdere activiteiten in of voor de natuur ontplooit. Daarbij dient zich een grote variatie aan maar het is opvallend welke activiteiten het vaakst worden

vermeld. Dat zijn achtereenvolgens het aanbrengen van nestkastjes of voederplankjes bij het eigen huis (32 procent), het planten van gewassen die streekeigen zijn (18 procent), het afval van andere mensen in de natuur opruimen (18 procent) en het meedoen aan onderhoud van de natuur (8 procent). Dit illustreert dat we ons de bijdrage aan ‘natuurbehoud’ niet al te heldhaftig moeten voorstellen. Mensen geven de voorkeur aan een laagdrempelige activiteit die zich in hun directe omgeving kan afspelen. Van de andere kant is er wel sprake van ‘onbaatzuchtig handelen’. Bij de zojuist genoemde taken staat niet het eigen belang maar het belang van dieren en planten voorop. Verder leert het onderzoek dat de intensiteit van het engagement nogal varieert. Sommige burgers leggen veel activiteiten aan de dag: ze werken als vrijwilliger, zijn donateur van meerdere organisaties, bemoeien zich met de beleidsvorming en proberen langs diverse kanalen informatie te verzamelen. Deze groep van ‘actieve’ burgers vormt 18 procent van de bevolking. Er is ook een groep van ‘betrokken’ burgers. Deze maken 19 procent van de bevolking uit en leggen minder activiteiten aan de dag. Maar ze verlenen graag steun aan het natuurbehoud, wat onder meer in een groot aantal lidmaatschappen tot uiting komt. De derde groep is die van de ‘gemiddelden’. Hoewel deze minder vaak zijn aangesloten bij een organisatie tot natuurbehoud komen ze wel graag in de natuur. Ten slotte is er een vierde

GRAFIEK 13.5 Houdingen tegenover de natuur naar mate van verbondenheid (x-as) en activiteit (y-as)



Het onderscheid betreft ‘ruimdenkers’ (RU), ‘geëngageerden’ (EN), ‘zakelijken’ (ZA), ‘zorgzamen’ (ZO), ‘evenwichtigen’ (EV), ‘behoudenden’ (BE), ‘lukezoekers’ (LU) en ‘genieters’ (GE).

groep van meer ‘passieve’ burgers, die 25 procent van het totaal vormen en vrijwel geen enkele activiteit ontwikkelen.³⁶

Een interessante vraag is of er enige samenhang bestaat tussen de mate waarin burgers actief zijn en de wijze waarop ze tegen de natuur aankijken. Met andere woorden: brengen de verschillende waarden of motieven met betrekking tot de natuur een verschil in activiteiten met zich mee? Voor alle helderheid wijs ik erop dat deze vraag in het rapport van de Wageningers niet als zodanig wordt gesteld. Maar het rapport bevat wel enkele bevindingen die mij in dezen relevant lijken. De zojuist genoemde segmentatie, waarbij de Nederlandse bevolking in acht groepen wordt onderverdeeld, kan namelijk aan twee schalen gerelateerd worden. Bij de eerste gaat het om de vraag of een respondent de volgende stelling onderschrijft: ‘Ik voel me persoonlijk verbonden met de natuur in mijn omgeving.’ We stellen vast dat deze stelling door een duidelijke meerderheid van ‘ruimdenkers’ (71 procent) en ‘geëngageerden’ (61 procent) onderschreven wordt, terwijl het bij de ‘luxezoekers’ (34 procent) en ‘genieters’ (32 procent) slechts een minderheid betreft. Met andere woorden: gaande van ‘genieters’ naar ‘ruimdenkers’ neemt de verbondenheid met de natuur in de eigen omgeving toe. De tweede schaal kunnen we afleiden uit het aantal respondenten dat een ‘actieve’, ‘betrokken’, ‘gemiddelde’ of ‘passieve’ houding heeft. Wanneer we dat aantal in een puntenschaal van 1 tot 100 omzetten³⁷ ontstaat er opnieuw een rangorde. Daarbij zien we vooral hoge scores bij de ‘ruimdenkers’ (70 punten) en ‘geëngageerden’ (67 punten); de score ligt bij ‘genieters’ (49 punten) en ‘luxezoekers’ (51 punten) een stuk lager. Tussen beide schalen bestaat een nagenoeg lineaire samenhang, zoals men aan grafiek 13.5 kan aflezen. Dit herinnert aan onze werkdefinitie van het hogere, die een relatie legt tussen mijn verbondenheid met een geheel en de neiging tot onbaatzuchtig handelen. Het heeft er veel van weg dat dit mechanisme ook aan het werk is bij de Nederlandse burgers die zich voor (het behoud van) de natuur inzetten.

4 Inzichten uit de biologie

Nu beperkt de herwaardering van het vitale zich niet tot het dagelijks leven. Op het niveau van de wetenschapsbeoefening constateren we een parallelle ontwikkeling. Er ontstaat steeds meer aandacht voor de biologische dimensie van menselijke gedragingen. Deze dimensie was na de Tweede Wereldoorlog – en mede als gevolg van de ervaringen in die oorlog – vele jaren taboe. Dat bleek onder meer uit de affaire rond de criminoloog Wouter Buikhuizen aan het eind van de jaren zeventig van de vorige eeuw. Hij stelde voor om onderzoek te doen naar de mogelijke invloed van biologische factoren op criminaliteit en werd prompt voor fascist uitgemaakt. Sindsdien is er heel wat veranderd – zelfs zozeer dan nu het omgekeerde risico dreigt. Er kan geen kwestie aan de orde worden gesteld zonder dat we iets over de rol van het

menselijk brein of over het evolutietheoretisch perspectief horen. Wat dat betreft zou iets meer oog voor complexiteit niet overbodig zijn. Een en ander neemt niet weg dat levenswetenschappelijk onderzoek de afgelopen decennia serieuze vooruitgang heeft geboekt. Op grond daarvan moeten we een aantal axioma's van het westerse mensbeeld bijstellen. Het gaat meer specifiek om de aanname dat er a) een diepe kloof tussen mens en dier zou zijn; b) dat er een niet minder fundamentele kloof tussen mijzelf en anderen bestaat en c) dat men een scheiding zou kunnen maken tussen lichaam en geest.

Met betrekking tot het onderscheid tussen mens en dier werd bijvoorbeeld lange tijd gedacht dat het oplossen van conflicten of sociale spanningen een specifiek menselijk vermogen was. De mens beschikt immers over een verstand, terwijl het dier vooral door seksuele en agressieve driften wordt beheerst. Geen wonder dat het in het dierenrijk geregeld tot geweldsuitbarstingen komt. In het laatste kwart van de twintigste eeuw begint deze opvatting te veranderen. Biologen ontdekken dat conflicten een noodzakelijk aspect van dierlijke interacties vormen. Ze zien dat het dreigen met geweld of openlijke agressie soms een hulpmiddel is bij onderhandelingen tussen dieren. En nog belangrijker: ze ontdekken dat vele dieren van nature het vermogen bezitten om een conflict op te lossen en tot verzoening over te gaan. Op grond van deze bevindingen nemen wetenschappers afscheid van het oude idee dat sociaal gedrag en agressie elkaar uitsluiten. Volgens dat idee brengt agressie een breuk in de sociale relatie teweeg, met als gevolg dat individuen minder contact met elkaar hebben dan vóór het conflict. Modern onderzoek laat echter zien dat individuen elkaar na een conflict juist vaker opzoeken en proberen om de schade aan hun relatie ongedaan te maken. Hoewel de tendens tot verzoening per soort varieert, komt ze vooral voor bij soorten waar intensieve relaties bestaan. Zo leidt onderzoek onder primaten tot de conclusie dat het streven naar verzoening doorgaans groter is naarmate de sociale band tussen de betrokken individuen sterker is. Bovendien blijken de cognitieve voorwaarden bij verzoening niet heel hoog. Er hoeft slechts aan de volgende condities te worden voldaan: 1) er moeten individuele belangen worden erkend; 2) men moet zich een eerder contact kunnen herinneren; 3) het aangaan van samenwerking moet voordeel opleveren. De neiging tot verzoening na een conflict bestaat dan ook bij vele diersoorten. Het feit dat dit gedrag is waargenomen bij zo uiteenlopende soorten als primaten, dolfinen, hyena's en geiten betekent dat het om evolutionaire mechanismen gaat die onafhankelijk van elkaar ontwikkeld zijn en met het sociale leven van de soort verband houden.³⁸ Al met al dwingt dit type onderzoek ons om afscheid te nemen van de overtuiging dat zaken als verzoening en vergeving alleen bij mensen voorkomen.

Een vergelijkbare verschuiving deed zich voor bij ons denken over moreel handelen. Hedendaagse biologen verwerpen de idee dat het dierenleven door een strijd van allen tegen allen wordt bepaald en dat onbaatzuchtig handelen een louter menselijk

verschijnsel is. In plaats daarvan komen ze tot de conclusie dat het dierenleven – net als het mensenleven – twee gezichten kent. Er is enerzijds sprake van eigenbelang, egoïsme en rivaliteit en anderzijds bestaan er onderlinge hulp, betrokkenheid en samenwerking. Aan die samenwerking zijn wel bepaalde grenzen gesteld. In de regel heeft genetische verwantschap een duidelijke positieve invloed op de neiging om elkaar te helpen. Dat ligt evolutionair ook voor de hand: de overlevingskansen van het eigen genetische materiaal zullen bij hulp door verwanten toenemen. Bij een grotere genetische afstand neemt de neiging tot helpen af. Dat geldt eveneens voor de menselijke soort. Wij schenken ons medeleven het gemakkelijkst wanneer het gaat om iemand uit de eigen familiekring, wat minder gemakkelijk als het iemand uit onze gemeenschap betreft en alleen met de grootste moeite wanneer het gaat om buitenstaanders. Verder valt op dat vrouwen doorgaans méér bereid zijn tot verlenen van hulp dan mannen. Het heeft alles met hun vermogen tot empathie van doen, zoals we hierna zullen zien. In elk geval is het niet zo dat mensen het monopolie op sociaal gedrag hebben. Volgens Frans de Waal zijn vormen van altruïsme bij vele diersoorten vastgesteld. Hij beweert dan ook dat de mens van nature een moreel vermogen heeft, al erkent hij dat het pas in werking treedt wanneer men het cultiveert. Wat dat betreft lijkt een vergelijking met ons taalvermogen op haar plaats. De mogelijkheid om talen te leren is de mens aangeboren, maar de cultuur bepaalt welke taal men later spreekt. Op eenzelfde wijze bepalen de opvoeding en samenleving of ons morele vermogen daadwerkelijk tot moreel handelen leidt. Juist daarom is het van groot belang dat het ontwikkelen van sociale normen, medeleven, rechtvaardigheid, samenwerking en wederzijds hulpbetoon gestimuleerd worden.³⁹

Behalve de klassieke scheidslijn tussen dier en mens, relativiseren recente inzichten uit de biologie ook het onderscheid tussen mijzelf en de anderen. Mensen blijken minder vaak een autonoom individu te zijn dan de liberale filosofie vooronderstelt. Ik wijs in dat verband op het onderzoek dat Simon Baron-Cohen heeft gedaan naar het verschijnsel inleving. Empathie of inleving vooronderstelt dat men zich in een ander verplaatst en op een spontane wijze met de gedachten of de gevoelens van iemand anders rekening houdt. Dat geldt niet alleen voor pijn of verdriet maar evengoed voor meer vreugdevolle emoties. Nu is het niet nodig dat mensen daadwerkelijk hetzelfde hebben meegemaakt. Empathie vereist dat men zich kan *indenken* hoe een ander zich voelt. Het gaat erom dat we op basis van iemands gezicht of gedrag in onze verbeelding een sprong maken en ons voorstellen hoe het met die ander gaat. Dit vermogen komt door de bank genomen vaker bij vrouwen dan bij mannen voor. Dat is geen toeval omdat vrouwen bij mensen en primaten als de voornaamste verzorgers van jonge kinderen optreden. Pasgeborenen kunnen niet duidelijk maken wat hen overkomt en toch is het van levensbelang om te weten wat er aan de hand zou kunnen zijn. Vandaar dat vrouwen een betere antenne voor emotionele en lichamelijke signalen hebben. Daaruit volgt niet dat er een complete tegenstelling tussen

man en vrouw zou zijn. Voor beide geslachten geldt dat het vermogen tot empathie een zekere spreiding kent. *Gemiddeld* komen vrouwen meer aan de empathische en mannen meer aan de autistische zijde van het spectrum terecht, maar er is wel een bepaalde mate van overlap.⁴⁰

Inmiddels weten we ook wat de materiële basis van dit vermogen is. Het komt met name op de zogenaamde spiegelneuronen aan. Het menselijk brein bezit een groot aantal zenuwcellen die ons in staat stellen te begrijpen wat de bedoeling van een ander is. Ze zorgen ervoor dat we de woorden en handelingen van een andere persoon niet alleen waarnemen maar ook beseffen welke intenties daarachter schuil gaan. Dat is aan te tonen door middel van verfijnde technieken waarmee de activiteit van bepaalde centra in de hersenen zichtbaar wordt gemaakt. De hersencellen die actief worden wanneer we onze bedoelingen realiseren, komen eveneens in actie wanneer we ons voorstellen wat een ander op het oog heeft. Het betekent dat menselijke interactie anders verloopt dan vaak wordt gedacht. Het populaire model van een zender en een ontvanger die beurtelings boodschappen uitwisselen, is veel te mechanisch. Volgens dit model is de ontvanger passief en de zender actief, maar in werkelijkheid vertoont het ontvangende brein voortdurend een eigen activiteit. Bij het luisteren worden bijvoorbeeld onze spraakmotorische hersengebieden geactiveerd: het lijkt alsof we zelf het woord voeren. Een en ander illustreert dat er weliswaar een onderscheid tussen mijzelf en de ander is maar dat dit onophoudelijk wordt overbrugd. Onbewust ben ik voortdurend bezig met de vraag wat een ander beoogt, terwijl de ander dat ook in mijn richting doet.

Bij deze interactie is een fundamentele rol weggelegd voor het menselijk gezicht. Wetenschappers hebben lange tijd gedacht dat onze gezichtsuitdrukking een culturele aangelegenheid was; de expressie van gevoelens via ons gezicht blijkt echter universeel. Emoties als woede, vrees, afschuw, blijdschap, verrassing, verdriet of minachting gaan over de hele wereld met dezelfde gelaatstrekken gepaard. Wel is het zo dat de koppeling van gezicht en emotie voor het overgrote deel op een onbewuste manier verloopt. Zodra een bepaalde emotie in ons ontstaat, komt er een hele reeks van fysiologische en neurologische processen op gang die vanzelf resulteren in het samentrekken van bepaalde gezichtsspieren. Zo leidt plezier tot het opkrullen van de lippen terwijl de kleine spiertjes naast het oog zich samentrekken. Bij droefheid wordt de stem vanzelf zachter en trekken we de binnenste hoeken van onze wenkbrauwen omhoog. Dankzij deze processen is het mogelijk dat menselijke emoties overal ter wereld worden herkend.⁴¹ Intrigerend is dat het gezicht niet alleen iemands innerlijke beleving uitdrukt maar dat het omgekeerde eveneens gebeurt: het zien van iemands gezicht roept specifieke emoties in onszelf op. Ook dit mechanisme (reeds in 1896 door Charles Darwin verondersteld) gaat op de spiegelneuronen terug. Psychologen omschrijven het als *mimicry*: bij wederzijdse belangstelling

hebben mensen de neiging om elkaars gedragingen te spiegelen. Ze zijn bereid zich in elkaar te verplaatsen en geven wederzijds blijk van empathie.

Ten slotte relateert de moderne biologie een derde scheidslijn: die tussen lichaam en geest. Er gaat geen dag voorbij of men wijst ons op allerlei fascinerende processen in het brein. Bepaalde auteurs geloven zelfs dat je het functioneren van de menselijk geest, het bewustzijn of de moraal uit de werking van ons brein kunt afleiden.⁴² Hoe het ook zij, de gedachte dat lichaam en geest op allerlei manier op elkaar inwerken wordt momenteel alom aanvaard. Het geldt zelfs voor seksuele gedragingen, een domein waarvan men lange tijd dacht dat het bij uitstek een kwestie van het lichaam was. Uit een boek waarin de wetenschapsjournalist Mark Mieras de voornaamste inzichten in dezen verzameld heeft, kan men afleiden dat ons brein al aan het werk is vanaf het moment dat de eerste seksuele prikkelingen zich aandienen. Voor ons gevoel schuilt seksuele aantrekkelijkheid in het lichaam of gedrag van een mogelijke partner, maar in werkelijkheid vloeit zij voort uit de manier waarop ons brein de kenmerken van die mogelijke partner duidt.

Verder is er de afgelopen decennia veel onderzoek gedaan naar de rol van hormonen bij de wisselwerking tussen lichamelijke en geestelijke processen. Het betreft een spannend onderzoeksveld, waarin men regelmatig ontdekkingen doet die ons laten beseffen hoe ingewikkeld het menselijk functioneren is. Neem testosteron, een geslachtshormoon dat meerdere functies heeft en in hoge mate aan de verschillen tussen mannen en vrouwen bijdraagt. Door dit hormoon komt tijdens de zwangerschap het proces van lateralisatie op gang: hoe meer testosteron er in een vroeg stadium van de ontwikkeling van het embryo aanwezig is, des te sterker groeit de rechterhelft van het lichaam en van de hersenen. Dat heeft een grote impact op onze affectieve en cognitieve make-up. De rechterhersenhelft is vooral betrokken bij ruimtelijke vaardigheden en het vermogen tot systematiek, doorgaans een mannelijke specialiteit. Daarentegen leidt een laag niveau aan testosteron juist tot meer vaardigheden op het vlak van communicatie en sociale betrekkingen, doorgaans een vrouwelijke specialiteit. Zo wordt het vermogen tot empathie langs verschillende lijnen door deze stof bepaald.⁴³ Kort gezegd: hoe meer testosteron je hebt, hoe minder sociaal je bent.

Er zijn echter evengoed stoffen die het vermogen tot sociaal of empathisch gedrag juist versterken. Dat geldt bijvoorbeeld voor oxytocine, een stof die in verschillende fasen van ons leven een positieve functie vervult. De stof komt onder meer vrij bij het strelen van de huid. Ze draagt ertoe bij dat de onderlinge band tussen partners sterker wordt, waarbij het zowel om de band tussen moeder en kind als de band tussen seksuele partners gaat.⁴⁴ Na de geboorte zorgt het voor een sterke hechting tussen moeder en kind. In de daarop volgende levensfase speelt oxytocine opnieuw een rol. Bij kinderen die in hun vroege jeugd te weinig aandacht ontvangen of nooit worden geknuffeld, maakt het brein niet genoeg oxytocine aan. Een liefdevolle en

veilige jeugd zorgt ervoor dat die stof juist wel wordt aangemaakt, waardoor ook het proces van hechting beter verloopt. Ten slotte doet de invloed van oxytocine zich voelen in het leven van de volwassenen. De stof zorgt er onder meer voor dat je veel waarde aan een positieve herinnering hecht. Gegeven deze inzichten is het zoeken naar een scherp onderscheid tussen lichaam en geest vrijwel onbegonnen werk.

Nu bestaan er ook stoffen die sneller werken dan hormonen, of waarvan het effect sterker is. Dat zijn de roesmiddelen die in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk aan bod kwamen. Voorbeelden zijn ayahuasca, mescaline en bepaalde paddenstoelen die psilocine of een aanverwante stof bevatten.⁴⁵ Roesmiddelen werden van oudsher ingezet om contact met het bovennatuurlijke, het spirituele of het goddelijke te vergemakkelijken. Afhankelijk van de setting roepen ze een ervaring op die lijkt op de klassieke 'unio mystica', waarbij het onderscheid tussen subject en object vervaagt. De gebruiker ervaart dat de grens tussen hem of haar en de ander oplost, evenals de grens tussen lichaam en geest. Er treedt een tijdelijke versmelting op van het ik en de buitenwereld.⁴⁶ Een vergelijkbaar effect hebben populaire middelen als ecstasy. Dat zorgt voor een sterk gevoel van verbondenheid met anderen. Er ontstaat een atmosfeer die in het teken van liefdevolle binding staat. Als gevolg daarvan worden contact en communicatie soepeler. De ongedwongen sfeer versterkt gevoelens van intimiteit, terwijl flirten of knuffelen een gewoon onderdeel van het sociale spel worden. Geen wonder dat het middel al snel een reputatie kreeg als 'wondermiddel' of 'liefdesdrug'.⁴⁷ In dat verband moet ook het werk van de filosoof Walter Benjamin worden genoemd. Hij verdiepte zich in de manier waarop een roesmiddel als hasjiesj de menselijke verbeelding stimuleert. Hij zag dat de scheiding van mens en natuur op die manier kan worden verzacht. Onder invloed van mescaline riepen zelfs dode voorwerpen gevoelens van liefde op. Kennelijk was het dan mogelijk om affecten, die normaal gesproken alleen tussen mensen bestaan, over te dragen op levenloze voorwerpen. Zo kan een bezielde wereld ontstaan, dat wil zeggen een wereld die niet alleen losse mensen en dingen omvat maar vol is van gelijkenissen, verwijzingen, betekenissen en zingeving.⁴⁸

5 Vier denkmodellen

Al met al blijkt dat de belangstelling voor de vitale, lichamelijke of biologische aspecten van het menselijk bestaan over de gehele linie aan het groeien is. Die interesse wordt sterk gevoed door de vele nieuwe inzichten die onderzoekers de afgelopen decennia aan het licht hebben gebracht.⁴⁹ Maar ze berust evengoed op veranderingen in de maatschappelijke realiteit, zoals nieuwe houdingen op seksueel vlak, een grotere belangstelling voor gezondheid en sport of een actieve inzet voor de natuur. Een en ander sluit aan op de tendens die we elders in dit boek hebben gesignaleerd, namelijk de neiging om het hogere niet alleen in sacrale of sociale maar ook in vitale

termen te zien. Toch stelt dat laatste ons voor een probleem. De vraag is immers of het vitale – gesteld dat dit register inderdaad over de gehele linie aan een opmars bezig is – wel als een gestalte van het hogere mag worden beschouwd. Komt die tendens niet eerder neer op expansie van het lagere? Of meer positief geformuleerd: aan welke voorwaarden zou het vitale moeten voldoen om inderdaad als een gestalte van het hogere te kunnen worden opgevat? Dat is niet zozeer een maatschappelijke of een wetenschappelijke maar een filosofische vraag, die om enige reflectie vraagt.

Dat er geen fundamenteel conflict tussen onze natuur en het hogere bestaat, betekent niet dat het hogere in zijn volle omvang reeds op een biologisch niveau aanwezig is of dat het los van culturele vormen zijn werk doet. De mens stijgt in menig opzicht boven zijn bestaan als zoogdier uit.⁵⁰ Tot de factoren die daartoe bijdroegen, behoort in de eerste plaats de groei van het *menselijk brein*. Dat brengt op het gebied van verbeelding nieuwe mogelijkheden met zich mee. We kunnen ons een wereld voorstellen die compleet van de alledaagse realiteit verschilt. We maken ons zelfs voorstellingen van bovennatuurlijke werelden, van tijden die aan onszelf vooraf gingen en van situaties die pas na ons overlijden zullen intreden. Met andere woorden: we kunnen ons een geheel voorstellen dat het leven in een dierengemeenschap verre overstijgt. Een tweede factor is dat we, los van het individuele brein, ook van doen hebben met een cultuur waarin we *complexe voorstellingen* uitwisselen, beproeven, verbeteren en aan een volgende generatie doorgeven. Zo ontstonden in de loop van onze geschiedenis morele denkbeelden, religieuze tradities, filosofische systemen, kosmologische theorieën, politieke gemeenschappen en menselijke beschavingen. Een derde factor is dat het sociale verband een *schaalvergroting* onderging. We leven niet meer in een gemeenschap van enkele honderden lotgenoten, maar in staten waar miljoenen mensen met elkaar verbonden zijn en in een wereld waar een ongekende mobiliteit bestaat. Zo brachten vele duizenden generaties een culturele orde tot stand die de natuurlijke leefwereld wezenlijk te buiten gaat. In de axiale tijd nam deze orde een dubbele gedaante aan, in die zin dat zich kosmologische, religieuze en morele beginselen ontwikkelden die principieel boven de alledaagse realiteit uitgingen. Vanaf dat moment erkennen we het onderscheid tussen een transcendente en een immanente orde, zij het dat we er in het Westen steeds toe neigen om tussen beide ordes heen en weer te gaan (zie hoofdstuk 1, paragraaf 3).

Een en ander maakt dat men de relatie tussen het vitale en het hogere vanuit twee vragen kan benaderen. De eerste is hoe wij ons de spanning tussen cultuur en menselijke natuur voorstellen, preciezer: aan welke van deze elementen wij een primaat toekennen. Denken we dat de menselijke natuur zo bepalend is dat culturele vormen, processen of instellingen slechts een secundaire rol spelen? Of gaan we juist van het omgekeerde uit door aan te nemen dat de menselijke vitaliteit haar betekenis pas krijgt door de rol die ze in een bepaalde cultuur, beschaving of samenleving speelt? De tweede vraag gaat over de manier waarop we de spanning tussen

een transcendente en een immanente orde zien. En ook in dat geval kan men een primaat toekennen. Denken wij dat morele waarden, culturele idealen of geestelijke beginselen als een min of meer contingent product van natuurlijke dan wel maatschappelijke (maar in elk geval: immanente) processen moeten worden opgevat? Of houden we vast aan de reeds in de axiale tijd geformuleerde zienswijze dat deze waarden, idealen of beginselen onderdeel vormen van een transcendente sfeer die nooit tot de immanente sfeer te reduceren is? Beide vragen combinerend leg ik de lezer vier ‘denkmodellen’ voor die de samenhang van het hogere en de menselijke vitaliteit elk op een eigen wijze uitleggen (zie schema 13.1). Ik volsta hier met het hoogst noodzakelijke, wetende dat dit overzicht verre van volledig is. Het voornaamste doel van dit hoofdstuk is immers duidelijk te maken dat men de betekenis van het vitale op diverse wijzen kan opvatten, niet om uit te maken welke opvatting nu de juiste is.

SCHEMA 13.1 Vier denkmodellen met betrekking tot de samenhang van het vitale en het hogere

	Transcendentie	Immanentie
Cultuur dominant	Theologisch model	Ideologisch model
Natuur dominant	Sociologisch model	Naturalistisch model

Ik begin met het *theologische model*, dat niet alleen het oudste maar ook het meest uitgewerkt is. Het veronderstelt enerzijds een transcendente orde en het poneert anderzijds een primaat van de cultuur. Dit betekent echter niet dat het natuurlijke, het fysieke en het biologische als onbetekenend wordt weggezet. Een theoloog als Edward Schillebeeckx verzet zich tegen elk dualisme waarbij de transcendente en de immanente orde, respectievelijk het lichamelijke en het geestelijke tegen elkaar uitgespeeld worden. De centrale boodschap van het christelijk geloof ligt voor hem in de menswording van God. Hij beschouwt Jezus als een figuur in wie de onvoorwaardelijke trouw van God aan de mensen concreet gestalte krijgt. Die trouw was al vele eeuwen vóór het begin van onze jaartelling in het jodendom geformuleerd en ze neemt met het optreden van Jezus een nieuwe vorm aan. Het betekent dat God op elk moment van de wereldgeschiedenis aanwezig is, dus ook op de momenten dat het menselijk tekort lijden en misstappen tot gevolg heeft. In die zin bevat de schepping voor de gelovige een ‘overschot’ dat de seculiere wereld verre overstijgt. De volheid van Gods schepping omvat méér dan mensen kunnen waarnemen. Tegelijkertijd zijn het de gelovigen die de heilsboodschap van God hier op aarde moeten

waarmaken. Ze moeten zich inzetten voor alle medemensen die door verdriet en leed getroffen zijn. Christenen hebben tot taak om aan een betere wereld te werken. Het is veelzeggend dat Schillebeeckx daar ook de natuurlijke omgeving bij betreft. Hij roept op tot een collectieve ascese om te voorkomen dat de natuurlijke hulpbronnen worden uitgeput en de schepping schade lijdt. Ten slotte is hij van mening dat deze opgave zich niet alleen tot gelovige christenen maar evengoed tot niet-gelovigen uitstrekt. In feite staat hij een vorm van 'secularisatie' voor, opgevat als een proces waarbij de van oorsprong religieuze inspiratie langzaam maar zeker een meer wereldlijke vorm aanneemt.⁵¹ Met andere woorden: het hogere staat in dit denkmodel niet op gespannen voet met het biologische maar sluit dat in. De natuurlijke dimensie van het menselijk bestaan wordt volop erkend, zij het als onderdeel van een cultuur en een transcendente orde waarop die cultuur uiteindelijk berust. Dit model past bij de zienswijze die volgens Eisenstadt kenmerkend voor de monotheïstische tradities van het Westen is: het heil wordt niet in een louter transcendente sfeer gezocht en evenmin tot de louter immanente sfeer gereduceerd.⁵² Het komt juist op een dialectische beweging tussen beide sferen aan, een beweging die we met het trefwoord incarnatie aanduiden.⁵³

Toch kunnen we de samenhang van het vitale en het hogere ook op basis van een *sociologisch model* denken. Daarbij erkent men weliswaar de relevantie van een transcendentale sfeer maar komt het primaat aan lichamelijke processen toe. Emile Durkheim was de eerste die dit model ontwikkelde. Hij verwierp de gedachte dat mentale voorstellingen zoals geesten, goden of wereldbeelden de kern van een religie zouden uitmaken. Naar zijn opvatting komt religie neer op het verrichten van collectieve rituelen en het delen van gevoelens. Alleen door samen te handelen, worden de leden van een groep zich van hun onderlinge band bewust. Juist hun gezamenlijke handelen schept het enthousiasme en de vitaliteit waardoor de deelnemende individuen boven zichzelf uitstijgen. Zo worden ze deelgenoot aan een hogere macht die uiteindelijk de manifestatie van hun gemeenschappelijke krachten is.⁵⁴ Dit model is enige tijd geleden geactualiseerd door Michel Maffesoli. In vervolg op de culturele veranderingen van de jaren zestig van de vorige eeuw ziet hij in het Westen nieuwe gemeenschappen ontstaan waarvan de leden eenzelfde levensstijl voeren. De veerkracht van deze groepen komt voort uit het delen van zintuiglijke gewaarwordingen en handelingen. Verder is het verlenen van onderlinge hulp op een alledaags niveau van groot belang. Deze groepen – door Maffesoli met een metafoor als 'stammen' getypeerd – maken een vorm van alledaagse transcendentie mogelijk die men in het bedrijfsleven, het politieke leven en andere sectoren van de samenleving node mist. Dat maakt eveneens begrijpelijk waarom deze groepen vaak een levendige belangstelling voor het esoterische en het occulte aan de dag leggen. Deze interesse geldt vooral Aziatische tradities, die van oudsher minder aandacht schenken aan het menselijk verstand en meer oog hebben voor het register van de vitale

ervaringen.⁵⁵ Men kan de centrale beweging van dit model als een vorm van associatie kenmerken. Ze verwijst immers naar een beweging waarbij het samenvoegen van vitale krachten een transcendente ervaring tot gevolg heeft.

Ten derde kan men de relatie tussen het vitale en het hogere volgens een *ideologisch model* denken. Deze zienswijze vooronderstelt een primaat van de cultuur over de menselijke natuur maar ze gaat niet van een transcendente orde uit. Er vindt een vorm van sublimatie plaats die tot een immanente orde beperkt blijft. Hoewel Sigmund Freud zich regelmatig over dit proces gebogen heeft, treffen we bij hem geen theorie van de sublimatie aan. De reden is dat hij in wezen naturalistisch denkt. Hij ziet het menselijke driftleven als een natuurlijk krachtenspel. De kern van het culturele leven is voor hem dat menselijke driften gereguleerd en onderdrukt worden. Toch kan men op basis van Freuds werk een theorie van de sublimatie opstellen. Daartoe moet men, zoals Antoine Vergote heeft betoogd, de idee van een tegenstelling tussen natuur en cultuur loslaten. Het is waar dat kinderen tijdens hun eerste levensfase gedwongen zijn om af te zien van een volledige driftbevrediging, maar dat hoeft niet negatief te zijn. De vraag is of het kind dat offer in een symbolische handeling kan omzetten. Het ziet dan af van driftbevrediging maar gaat tegelijkertijd een nieuwe relatie aan op het niveau van de culturele orde. Daarom moet men niet alleen de repressieve kant (onderdrukken van driften) maar ook de productieve kant van culturele vormen in het oog houden. Het is dankzij de sublimatie dat er boeken, kunstwerken, religieuze rituelen en andere cultuurproducten tot stand komen. De functie van die producten is niet dat zij de bestaande realiteit weergeven maar dat ze de menselijke verbeelding voeden en ontwikkelen. In zoverre is het proces van sublimatie uitgesproken creatief van aard. Het spoort mensen aan zich een realiteit voor te stellen die voorbij de bestaande wereld ligt en het kan daarmee een inherente bron van voldoening en trots worden.⁵⁶ Dat ik dit als een ideologisch denkmodel omschrijf is niet alleen omdat de 'logica der ideeën' hier zwaarder weegt dan natuurlijke processen, maar ook omdat er een interessante parallel bestaat met de theorie die Louis Althusser over het functioneren van ideologieën opstelde. Volgens die theorie ontstaat er pas een menselijk subject wanneer het individu zich naar de symbolische orde voegt.⁵⁷ Dat betekent een overwinning op het louter biologische bestaan zonder dat men een transcendente orde postuleert.

Ten slotte is er een *naturalistisch denkmodel*. Hierbij wijst men niet alleen alle vormen van transcendentie af maar ook het primaat van de menselijke cultuur. Men aanvaardt geheel en al de evolutionaire dynamiek zoals die in de natuur gestalte krijgt. Heeft een begrip als het hogere dan nog wel zin? Sommige biologen menen van niet en beschouwen het spreken in termen van hoger of lager als een onterechte projectie van menselijke denkbeelden op de natuur. Een van hen is Stephen J. Gould. Hij erkent dat er meer en minder complexe organismen zijn en ook dat er aan het begin van de evolutie slechts relatief eenvoudige organismen voorkwamen. Maar

hij bestrijdt de gedachte dat de ontwikkeling naar meer complexe organismen een vorm van 'vooruitgang' impliceert. Volgens hem vloeit complexiteit slechts uit (de aanpassing aan) plaatselijke omstandigheden voort.⁵⁸ Andere biologen nemen het woord 'vooruitgang' wel in de mond, bijvoorbeeld wanneer ze het lerend vermogen van bepaalde organismen of een toename van de biodiversiteit op het oog hebben.⁵⁹ Opvallend is dat er steeds meer pogingen worden gedaan om de evolutionaire dynamiek ook toe te passen op de menselijke geschiedenis en op de cultuurproducten die daaruit voortkomen. Ik zou dat als een vorm van naturalisatie willen aanduiden. Men veronderstelt kennelijk dat het evolutionaire denken op de cultuurgeschiedenis toepasbaar is. Toch is dat moeilijk te verdedigen. De menselijke geschiedenis verloopt namelijk veel sneller dan de natuurlijke en ze vertoont een geheel eigen dynamiek. Wel zou men – de analogie met Darwins leer doortrekkend – kunnen volhouden dat er ook in de menselijke geschiedenis meer en minder complexe 'organismen' voorkomen. Sommige samenlevingen laten heel weinig differentiatie zien terwijl andere in dit opzicht sterk ontwikkeld zijn. In dat licht is vooral het proces van modernisering relevant, aangezien dit op termijn een meer complexe organisatie van het leven tot gevolg heeft.

6 Conclusies

Aan het slot van dit hoofdstuk geef ik de uitkomsten van onze denkoefening in het kort weer. Ik spreek van denkoefening omdat we hebben geraakt aan filosofische vragen die de komende decennia ongetwijfeld hoog op de agenda zullen staan en waarvan de antwoorden hoogst onzeker zijn. We hielden ons niet alleen bezig met de maatschappelijke veranderingen die zich de afgelopen vijftig jaar in Nederland voordeden, maar ook met wetenschappelijke inzichten die neurologen en biologen aan het licht brachten. We deden dat om een antwoord te vinden op de vraag welke status we het vitale kunnen toekennen en hoe we de samenhang met het hogere moeten opvatten. In de kern komt onze gedachtengang op het volgende neer.

Ten eerste meen ik dat het dominante mensbeeld slechts ten dele met inzichten uit de levenswetenschappen strookt. Het valt niet te ontkennen dat zowel mensen als dieren eigen belangen najagen, dat ze regelmatig in conflict komen, dat er verschillen zijn in macht en dat materiële prikkels een invloed op ons gedrag hebben. Maar dat betekent niet dat het menselijk samenleven een strijd van allen tegen allen is of dat sociale en morele overwegingen geen rol spelen. Er is bij mensen – zoals bij alle groepsdieren – behalve van concurrentie en conflict ook sprake van samenwerking en verbondenheid. En er niets onnatuurlijks aan sociaal gedrag en onbaatzuchtig handelen. In zoverre bestaat er geen tegenstelling tussen de menselijke natuur en het hogere zoals wij dat opvatten. Sterker nog: de drie componenten die we bij onze werkdefinitie van het hogere opnamen, vinden hun basis in vermogens die bij

mensen van nature al aanwezig zijn. Dat geldt om te beginnen voor *gevoelens van verbondenheid*. Deze nemen op het niveau van de menselijke biologie diverse vormen aan, variërend van seksuele aantrekkingskracht en de zorg voor nakomelingen tot gevoelens van empathie met medemensen die door verdriet of leed getroffen zijn. Dat geldt ook voor ons vermogen tot *onbaatzuchtig handelen*. We zijn in staat om rekening te houden met andere groepsleden, hebben gevoelens van schuld of angst wanneer we een waardevolle relatie beschadigen en kunnen na conflicten tot verzoening overgaan. Het geldt ten slotte ook voor de *menselijke verbeelding*, een vermogen dat op de werking van (bepaalde onderdelen in) ons brein berust en dat we door het innemen van specifieke stoffen kunnen versterken. Deze vermogens liggen ten grondslag aan drie vormen van transcendentie die het hogere kenmerken: het overschrijden van de scheidslijn tussen mijzelf en anderen, het overstijgen van de alledaagse realiteit en het uitstijgen boven de eigen groep. Bijgevolg moeten we alle pogingen om het hogere en de menselijke natuur tegen elkaar uit te spelen van de hand wijzen.

De vraag is echter hoe de *relatie* tussen het vitale en hogere dan wordt gedacht. Hier openen zich vier denkrichtingen, afhankelijk van de vraag of men het zwaartepunt bij de natuurlijke dan wel bij de culturele orde legt, én afhankelijk van de vraag of men voor een primaat van de transcendente dan wel de immanente orde kiest. Ervan uitgaande dat het hogere de natuurtoestand van het menselijk leven wezenlijk verrijkt (zie boven), moet een van deze vier mogelijkheden afvallen. Dat is namelijk het naturalistische model, waarin geen of slechts een heel bescheiden rol voor de culturele orde is weggelegd terwijl de natuur zelf in strikt immanente termen wordt gedacht. Dit model impliceert een naturalisatie van het hogere, waarbij men weliswaar de vitale bouwstenen van het hogere erkent maar zonder dat er aan de eisen van onze werkdefinitie wordt voldaan. Zoals gezegd betekent een dergelijke naturalisatie niet dat ons leven volledig in het teken van eigen belangen of conflicten staat. We zagen immers dat mensen van nature overgaan tot vormen van samenwerking, empathie en zelfs verzoening, zij het dat dit gedrag vaak tot de kring van hun directe leefomgeving beperkt blijft. Het zou kunnen dat de waarde van deze gedragingen in de huidige tijd wordt herontdekt. In elk geval bieden ze een heilzaam tegenwicht aan de grootschalige en anonieme vormen van solidariteit of naastenliefde die de moderne samenleving kenmerken. Maar ze vormen wel een grensgeval, in die zin dat ze nauwelijks toekomen aan de verbeelding van een geheel dat méér dan de eigen groep omvat, laat staan dat ze het onbaatzuchtig handelen tot de ruimere horizon uitbreiden. Aldus opgevat is het vitale met alle connotaties in termen van liefde, voortplanting, gezinsleven en lichamelijke betrekkingen *wel een basis* voor de verdere ontvouwing van het hogere, maar *niet de complete vorm* ervan.

Om te kunnen spreken van het hogere moeten we dus een (of meer) dimensie(s) aan deze basis *toevoegen*. Dat is precies wat de overige denkmodellen doen. Het ‘the-

ologische' model vat de relatie tussen het vitale en het hogere in termen van *incarnatie* op. Het betekent enerzijds dat het goddelijke een menselijke en zelfs lichamelijke vorm aanneemt, waarvoor de figuur van Jezus Christus exemplarisch is. Het betekent anderzijds dat gelovigen tot taak krijgen om goddelijke geboden zoals naastenliefde waar te maken in hun praktisch handelen. In de geschiedenis van het Westen nam dit traditioneel de vorm aan van zorg voor de armen en zwakkeren maar het strekte zich de afgelopen halve eeuw ook tot andere 'minderheden' uit. Een recent voorbeeld is de manier waarop protestanten hun houding tegenover homoseksuelen wijzigden. Het betekende dat een zo vitaal element als iemands seksuele voorkeur een plaats kreeg in het geloofsleven.

Wil men de relatie tussen het vitale en het hogere 'sociologisch' opvatten, dan komt het vooral op vormen van *associatie* aan. Daarbij verrichten de leden van een groep samen rituele handelingen waardoor ze boven hun individuele bestaan uitstijgen. Een hedendaags voorbeeld daarvan is de jeugdcultuur. Wat er gebeurt op houseparty's, dancefestivals en andere verschijnselen in het uitgaansleven, lijkt op de vormen van collectieve extase die we vroeger met niet-westerse culturen in verband brachten. Maar het doet zich in Nederland ook voor bij het herdenken van de Tweede Wereldoorlog en verder bij nationale rampen, bij het overlijden van bekende Nederlanders of bij een inzamelingsactie voor de slachtoffers van een aardbeving.⁶⁰

Ten slotte is er een 'ideologische' optiek, die de relatie tussen het vitale en het hogere in termen van *sublimatie* ziet. Daarin speelt het vitale weliswaar een rol maar alleen voor zover het aan de culturele orde wordt onderworpen en zelf tot een motor van culturele productie wordt. Dit is onder meer van toepassing op het actief beoefenen van sport. Daar is ontegenzeggelijk de vitale, lichamelijke en biologische dimensie van ons leven in het geding maar niet op een 'natuurlijke' manier. Sport vereist immers discipline, organisatie en oefening, met andere woorden een cultuur die maakt dat de krachten van het lichaam worden gereguleerd en ingezet. Het vergt een hoge mate van zelfbeheersing, van investeringen of inspanning, allemaal zaken die mensen niet opbrengen wanneer ze louter hun natuur volgen. In die zin komt sport neer op een reusachtige machine ter sublimatie van vitale energieën. Dat geldt niet minder voor de werkzaamheden van professionals en mensen die zich voor natuurbehoud of milieubescherming inzetten.

Een en ander werpt een nieuw licht op de verschillende gestalten van het hogere die elders in dit boek aan bod kwamen. Ter illustratie daarvan grijp ik terug op de negen 'objecten van toewijding' die aan het begin van ons boek geïntroduceerd werden. God, Vaderland, Werk, Naaste, Samenleving, Mensheid, Liefde, Lichaam en Natuur vormen op het eerste oog wellicht een willekeurige verzameling. De zojuist geschetste zienswijze maakt een nadere onderbouwing mogelijk. Daartoe ga ik uit van de natuurtoestand, dat wil zeggen de vormen van toewijding die mensen van nature opbrengen en die nauw aansluiten bij het soort gedrag dat we inmiddels uit

de biologie kennen: het zorgen voor de eigen partner, voor nakomelingen, voor verwanten en anderen die we tot onze groep rekenen. Dat is de basis van liefde, zorg en samenwerking die we met primaten en andere groepsdieren gemeen hebben. Toch gaat het hogere in een meer specifieke zin boven deze toestand uit, en wel in een drietal richtingen. Bij de eerste richting (die ik aan het beginsel van de *incarnatie* relateer) is onze aandacht vooral op God en het Vaderland gericht. Dat zijn grootheden die onze natuurlijke leefwereld te boven gaan en waarbij onze toewijding een sterk verticale oriëntatie kent omdat ze vanuit de transcendentale orde wordt geïnspireerd. In dat geval zal het hogere al snel een sacrale vorm aannemen. Bij een tweede richting (die met het beginsel van de *associatie* samenhangt) is onze aandacht vooral op de medemens gericht. Daarbij kan het zowel om een Naaste uit onze directe omgeving gaan als om personen die wij van het Werk kennen. Maar de associatie kan ook betrekking hebben op de burgers die een Samenleving vormen of op de Mensheid als geheel. In die gevallen neemt het hogere in eerste instantie een sociale vorm aan. Bij de derde richting (die het beginsel van de *sublimatie* vooronderstelt) is het overwinnen van de natuurtoestand meer horizontaal gedacht. We zijn niet toegewijd aan transcendente grootheden maar aan culturele vormen die binnen de horizon van het aardse leven hun beslag krijgen. We proberen iets te bereiken op het gebied van Sport, Werk of Natuurbehoud en laten ons daarbij inspireren door idealen die uit een menselijke beschaving voortkomen. In dat geval neemt het hogere een vitale vorm aan. Op die manier zou men onze drie gestalten van het hogere – het sacrale, het sociale en het vitale – kunnen opvatten als evenzovele pogingen om verder te reiken dan de vormen van toewijding die de mens van nature praktiseert.

En toch is het probleem van de relatie tussen het vitale en het hogere nog niet volledig opgelost. Er blijft iets dubbelzinnigs kleven aan de manier waarop wij een begrip als het vitale gebruikt hebben. Het verwijst – ook in de bovenstaande gedachtengang – enerzijds naar een veld van natuurlijke gedragingen en anderzijds naar de noodzaak om deze van een geestelijke, respectievelijk culturele dimensie te voorzien. Deze dubbelzinnigheid kan ik hier niet oplossen, om de eenvoudige reden dat ze in de realiteit bestaat. Ik zei al dat de nieuwe gestalte van het hogere, die wij als het vitale hebben aangeduid, nog niet zo heel lang bij ons is. Publieke aandacht voor de lichamelijke, biologische of natuurlijke aspecten van het menselijk bestaan drong in het Westen pas vanaf de jaren zeventig tot grote groepen van de bevolking door. Die aandacht kent tot op heden twee verschijningsvormen. Vele Nederlanders leggen zich inderdaad toe op de zorg voor hun meest dierbaren, ze genieten van het leven of ze gaan op zoek naar meer heftige ervaringen. Dat is op zichzelf geen probleem maar ze beperken zich dan wel tot de eigen groep of leefwereld. Ze stellen zich als het ware tevreden met de natuurtoestand zoals die in het voorgaande omschreven is. Tegelijkertijd zijn er ook vele Nederlanders die verder gaan en al hun vitaliteit inzetten voor hogere waarden, culturele idealen of geestelijke beginselen.

Het is vooralsnog onduidelijk welke van deze twee vormen doorslaggevend wordt. De geschiedenis zou twee kanten op kunnen gaan. Misschien gaat zij inderdaad de kant op van een toenemend hedonisme en telkens heftiger ervaringen, waarbij de ruimte voor sublimatie, discipline, ordening of culturele vorming steeds geringer wordt. Als dat zo is krijgen de pessimisten die we aan het begin van dit hoofdstuk citeerden gelijk. Maar het is evengoed mogelijk dat al deze nieuwe, pas onlangs vrijgemaakte energie een nieuw soort idealisme tot gevolg heeft. In elk geval liet ons eigen onderzoek daar vele voorbeelden van zien. De tijd zal leren hoe wij deze dubbelzinnigheid in Nederland gaan oplossen.

14

Vindplaatsen van het hogere

Een samenvatting van de belangrijkste bevindingen

Na onze beschouwing over de relevantie van vitale waarden voor een moderne maatschappij, kunnen we eindelijk overgaan tot het samenvatten van de voornaamste bevindingen die uit ons onderzoek voortvloeien. Welke associaties roept een term als het hogere bij de Nederlandse bevolking op? In welke sectoren van het maatschappelijk leven kunnen we het hogere aantreffen? En wat is de betekenis van de verschillende vormen die het hogere kennelijk kan aannemen? Bij het beantwoorden van deze vragen proberen we in dit hoofdstuk zo feitelijk mogelijk te zijn. We baseren ons vooral op het empirisch onderzoek dat in de hoofdstukken 4 tot en met 12 is gedaan.¹ Pas in hoofdstuk 15 beantwoorden we de vraag welke normatieve betekenis men aan onze bevindingen kan toekennen. Hoewel dat een bescheiden opgave lijkt te zijn – gewoon opsommen wat de genoemde hoofdstukken aan kennis opleveren – moeten we beseffen dat uitspraken over het hogere soms sterk uiteenlopen. Er treden enorme verschillen op, niet alleen inhoudelijk, in de zin dat het om diverse onderwerpen gaat, maar ook formeel, in de zin dat het hogere op vele manieren ter sprake wordt gebracht. Daarbij dienen zich vier situaties aan.

Om te beginnen zijn er Nederlanders die een duidelijke opvatting hebben over het hogere en dat ook expliciet zeggen. Dat bleek in hoofdstuk 8, waar de uitkomsten van een bescheiden enquête onder de Nederlandse bevolking zijn gepresenteerd. Ongeveer een derde van onze respondenten antwoordde positief op de vraag of ze geloofden aan het hogere. Ze waren vaak in staat om dat antwoord van een toelichting te voorzien, waarbij opviel dat ze graag gebruik maakten van religieuze taal. Verder viel op dat leden van de PKN een langere toelichting gaven dan katholieke respondenten. Het onderstreept dat religieuze tradities een taal aanreiken waarin

mensen hun denkbeelden over, hun gevoelens bij of hun ervaringen met het hogere op een herkenbare wijze kunnen uitdrukken. Dit vermoeden werd bevestigd in de gesprekken die we met een aantal professionals voerden en waarover in hoofdstuk 12 is gerapporteerd. Medewerkers bij de Rabobank en Arboned die een min of meer klassiek beeld van het hogere hadden, drukten zich in religieuze termen uit. Een vergelijkbare conclusie trokken we in hoofdstuk 5, waar beschreven is hoe religieuze ervaringen de afgelopen honderd jaar in Nederland veranderd zijn. Met name kloosterzusters bleken goed in staat om duidelijk te maken op welke manier hun verhouding tot het goddelijke veranderd was. Ze dachten als religieuze specialisten na over hun geloofsleven en konden hun ervaringen overtuigend toelichten. Als dat vermogen bij alle Nederlanders aanwezig was, zou ons onderzoek tamelijk eenvoudig zijn. We konden ons tot het verzamelen van expliciete uitspraken over het hogere beperken. Het enige probleem zou zijn dat religieuze tradities nu eenmaal van elkaar verschillen in de manier waarop ze het hogere opvatten en de omgang ermee vormgeven.

De voorgaande hoofdstukken hebben echter laten zien dat deze relatief eenvoudige situatie in Nederland niet meer bestaat. Sommige respondenten hebben voor zichzelf wel een beeld van het hogere maar kunnen dat nauwelijks verwoorden. Ze zijn ervan overtuigd dat er 'meer' is tussen hemel en aarde dan we kunnen waarnemen maar ze hebben er geen namen voor. Ze beroepen zich op vage noties als gevoel, intuïtie, kracht of energie. Ze vonden het moeilijk om aan te geven hoe deze motieven in hun dagelijks functioneren doorwerkten. Dat was een van de redenen waarom ze een gesprek over het hogere op prijs stelden: ze vatten het interview op als een vorm van reflectie, een manier om explicieter te verwoorden wat hun drijfveren waren. In die gevallen fungeerde het gesprek dus niet als een min of meer neutrale registratie van denkbeelden of gevoelens die al gevormd waren (zoals bij de eerste groep). Het ging veeleer om een interactief proces, waarbij vragen van de interviewer telkens nieuwe gedachten opriepen, waarbij sommige aannames explicieter werden verwoord en waarbij men samen zocht naar een juiste omschrijving van bepaalde belevenissen. Overigens moeten we dit niet te snel als een individuele tekortkoming opvatten. Nogal wat Nederlanders voelen een zekere verlegenheid als het om idealen, geestelijke beginselen of andere verheven zaken gaat. Dat blijkt onder meer als hun wordt gevraagd waarom ze vrijwilligerswerk doen. We weten dat een behoorlijk percentage van de bevolking op die manier iets voor hun medemensen doet. Maar de genoemde motieven zijn veelal alledaags. Je helpt een ander omdat die het nodig heeft. Of gewoon omdat je er plezier in hebt. Een meer verheven term als 'onbaatzuchtig handelen' neemt niemand in de mond, laat staan dat men naar een hoger ideaal verwijst. En als er al sprake van een zeker idealisme is, dan moeten we het met een enkel trefwoord doen, zoals het mission statement van de door ons onderzochte organisaties illustreert. Met andere woorden: hoewel veel Nederlanders zich gemo-

tiveerd weten door het hogere zoals dat in ons onderzoek wordt omschreven, maakt slechts een enkeling van die term gebruik.

In feite is de zaak nog ingewikkelder omdat bepaalde respondenten het hogere nadrukkelijk van de hand wijzen. Ze beschouwen het als een achterhaald begrip of brengen het in verband met een soort geloof dat ze veroordelen. Om hen tegemoet te komen hebben we in de eerder genoemde enquête de vraag gesteld wat mensen in het leven van wezenlijk belang vinden en wat hen nu echt gelukkig maakt. Op die manier probeerden we enig zicht te krijgen op datgene waar een begrip als het hogere voor staat, ook wanneer mensen op het niveau van hun bewustzijn moeite met die term hebben. Dat leidde tot een opmerkelijk resultaat. Het bleek namelijk dat respondenten heel goed kunnen zeggen wat hen gelukkig maakt of wat ze in het leven echt van belang vinden, terwijl ze een uitdrukking als 'het hogere' van de hand wijzen. Qua taalgebruik was het opvallend dat juist personen die bijvoorbeeld hun gezondheid of geliefden als het meest wezenlijke zien, vrijwel nooit religieuze taal bezigen. Dat strookt met een bevinding die we verderop in dit hoofdstuk nog behandelen, namelijk dat er meerdere 'talen' zijn waarin het hogere zoals door ons gedefinieerd besproken wordt. Voor sommige Nederlanders is de oude sacrale taal nog actueel maar er zijn ook burgers die liever een sociale taal spreken of zelfs de taal van het vitale. Zulke burgers weten zich wel degelijk verbonden met een geheel dat groter is dan henzelf en ze voelen zich eveneens geroepen tot onbaatzuchtig handelen. Alleen heeft die verbondenheid geen betrekking op het goddelijke maar op bepaalde medemensen, op de samenleving of op het leven in meer algemene zin. Gaat men van onze werkdefinitie uit dan schemert er tussen de antwoorden van de respondenten heel wat hogers door, ook al duiden ze dat niet als zodanig aan.

Zo blijkt dat er drie mogelijke situaties zijn: a) mensen die een duidelijk idee hebben van het hogere en ook kunnen uitleggen waar het om gaat; b) mensen die wel een idee hebben maar dat nauwelijks kunnen uitleggen; c) mensen die op een verbaal niveau het hogere verwerpen maar het wel in praktijk brengen en tevens kunnen uitleggen wat er dan gebeurt. Logisch redenerend is er dan nog een vierde situatie mogelijk te weten: personen die het hogere in praktijk brengen zónder dat ze kunnen uitleggen wat ze doen. In hoofdstuk II hebben we gezien dat deze gevallen inderdaad voorkomen. We deden daar verslag van onze gesprekken met professionals die bij de politie of in het ziekenhuis werken. Sommigen van hen konden aangeven op grond van welke waarden of idealen zij hun werk deden. Maar er waren ook professionals die weinig met hogere waarden of idealen op hadden. Ze wilden gewoon hun werk doen. Toch werd via een omweg duidelijk dat ze er wel degelijk een aantal beginselen op na hielden. Dat bleek uit de verontwaardiging waarmee ze vertelden over de slechte behandeling die sommige patiënten ten deel was gevallen, of uit klachten over de oneerlijke bejegening van bepaalde collega's of burgers. Het was voor de betrokken professionals gemakkelijker om te wijzen op misstanden binnen

hun organisatie dan zich in positieve zin uit te spreken voor een ideaal. Dat neemt evenwel niet weg dat in hun beroepspraktijk een aantal hoge waarden aan het werk zijn, zoals eerlijk en rechtvaardig handelen (politie) of oog hebben voor de menselijke waardigheid (ziekenhuis). Het onderstreept nog eens hoe onjuist het is als men alleen maar af zou gaan op datgene wat er door Nederlanders wordt *gezegd*: het gaat ook en vooral om datgene wat zij *praktisch doen*. En voor zover het wel om woorden gaat, kan het hogere best aan de orde zijn zonder dat de term als zodanig valt.

Alles bijeen is het verre van eenvoudig om een coherent beeld te geven van de resultaten die uit ons empirisch onderzoek voortvloeien. Het hogere neemt verschillende gedaanten aan, terwijl het op uiteenlopende manieren ter sprake komt. Om verdere complicaties te vermijden zullen we in de rest van dit hoofdstuk een viertal vindplaatsen van het hogere behandelen. We beginnen zo dadelijk met een beknopte weergave van de manier waarop het geestelijk leven in Nederland zich de afgelopen 150 jaar ontwikkeld heeft. We maken onderscheid tussen *meerdere fasen* waarin telkens een nieuwe gedaante van het hogere verschijnt. We spreken ook wel van 'lagen' omdat geen enkele fase echt afgesloten is en ze alle tot op heden voortduren (paragraaf 1). Dan gaan we over tot de eerste vindplaats waar we het hogere aantreffen, namelijk in het leven van *gewone burgers*. We beschrijven welke woorden ze daarbij in de mond nemen, welke zaken ze echt van belang vinden en welke levensstijlen te onderscheiden zijn. Daarbij valt op dat ze hun onderlinge verschillen graag benadrukken (paragraaf 2). Vervolgens staan we stil bij de in Nederland werkzame *professionals*. We schetsen dat het hogere vooral naar voren komt in de waarden en idealen die ze in hun werkzame leven nastreven. Een opmerkelijk verschil met de vorige vindplaats is dat deze professionals zelden één gedaante van het hogere voorstellen. Het komt in hun werk doorgaans op een combinatie van meerdere waarden of idealen aan. Bovendien ligt de nadruk eerder op hun handelen dan op datgene wat ze zeggen of zich voorstellen (paragraaf 3). Als derde vindplaats komt het *maatschappelijk middenveld* aan bod. Ook daar geldt dat het minder om voorstellingen of woorden gaat dan om de manier waarop Nederlanders de facto handelen. Er spelen echter uiteenlopende motieven mee. Hoewel het verrichten van vrijwilligerswerk in kerkelijk verband, het beschermen van bedreigde diersoorten en het bieden van ontwikkelingshulp stuk voor stuk op onbaatzuchtig handelen neerkomen, mogen de verschillen in motivatie niet onderschat worden (paragraaf 4). Als vierde vindplaats noemen we enkele vormen van *publieke verbeelding* waarin het hogere tot uiting komt. Het betreft met name de manier waarop populaire tv-series en fantasyboeken voor jongeren een ervaring van het hogere oproepen. Daarbij zijn opnieuw meerdere lagen in het geding, maar dit keer niet als fasen in een geschiedenis of als motieven om te handelen. Voor zover het sacrale, het sociale en het vitale hier aan de orde zijn, gaat het om *dimensies* van een voorstellingswereld waarin de werking van het hogere vooral zichtbaar en voelbaar wordt gemaakt (paragraaf 5). We eindigen

met een korte beschouwing over het politieke domein in Nederland waarbij we, zoals gezegd, betogen dat het hogere daar nagenoeg afwezig is (paragraaf 6). Overigens staan we aan het slot van elke paragraaf kort stil bij de plaats die Nederland in de Europese context heeft. Daaruit komt naar voren dat onze bevindingen met betrekking tot het hogere waarschijnlijk ook een internationale betekenis hebben.

1 De proliferatie van het hogere

In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat er heel verschillend over de relatie tussen het geloof en de moderne samenleving wordt gedacht. Lange tijd waren wetenschappers ervan overtuigd dat de betekenis van het geloofsleven onder invloed van de modernisering zou verminderen. Vroeg of laat zou zich een proces van secularisatie doorzetten. En als bepaalde religieuze praktijken bleven bestaan, dan zou dat slechts onder marginale groepen zijn. Andere wetenschappers waren wat voorzichtiger. Volgens hen bood een moderne samenleving wel ruimte voor religieuze denkbeelden maar op voorwaarde dat men geloof als een strikt private aangelegenheid behandelde. In het publieke domein zou voor kerkelijke instellingen of religieuze tradities geen rol van betekenis zijn weggelegd. Beide zienswijzen (de secularisatietheorie en de privatiseringstheorie) hebben tot in de jaren zeventig van de vorige eeuw het denken in de sociologie bepaald. Maar gaandeweg rezen er vraagtekens. Sommige wetenschappers toonden empirisch aan dat modernisering niet altijd leidt tot het verdwijnen of marginaliseren van religieuze denkbeelden. Andere voerden theoretische bezwaren aan. Ze wezen er bijvoorbeeld op dat een aantal kenmerken van het religieuze leven ook in moderne vormen van politiek te vinden zijn. En er waren zelfs onderzoekers die stelden dat de betekenis van het geloof in sommige moderne samenlevingen juist groter wordt. Het gevolg van deze wetenschappelijke ontwikkelingen is dat het debat over de relatie tussen moderniteit en geloofsleven weer open ligt. Aan dat debat willen we met de uitkomsten van ons onderzoek naar de betekenis van geestelijke beginselen in Nederland een bijdrage leveren. Dat lijkt ons relevant omdat Nederland bij uitstek een moderne samenleving is, waar inderdaad een hoge mate van secularisatie lijkt te bestaan. Zelf zijn wij van mening dat religieuze waarden en denkbeelden niet zozeer verdwenen als wel van aard veranderd zijn. We zullen dat eerst in meer algemene zin uiteenzetten en wel door een beknopte schets te geven van de manier waarop het religieuze leven zich de afgelopen eeuw ontwikkeld heeft. In latere paragrafen zetten we meer specifiek uiteen waar en hoe die geestelijke beginselen nog altijd doorwerken.

Om aan te sluiten bij het zojuist aangeduide debat gaan we in eerste instantie uit van de theorie die Ronald Inglehart over de ontwikkeling van waarden heeft geformuleerd. Daarbij zijn twee tendensen in het geding. Ten eerste een overgang van traditioneel religieuze opvattingen naar meer rationele en seculiere denkbeelden,

ten tweede een overgang van waarden waarbij het vooral om overleven gaat naar waarden die aan zelfexpressie zijn gerelateerd. Beide veranderingen vloeien voort uit het proces van modernisering: de overgang van een agrarische naar een industriële maatschappij leidt in de regel tot secularisatie, terwijl de overgang van een industriële naar een postindustriële maatschappij meer ruimte voor persoonlijke ontplooiing biedt. Dit betekent dat de verandering van waarden zich niet in het luchtledige voltrekt. Er moet – zowel op collectief als op individueel niveau – aan bepaalde voorwaarden worden voldaan voordat mensen hun oude waarden loslaten en nieuwe idealen omarmen. Volgens Inglehart gaat het dan vooral om bestaanszekerheid en opleiding. Landen die economisch hoog ontwikkeld zijn (gekenmerkt door een hoog welvaartspeil, lage werkloosheid, geringe inkomensverschillen en dergelijke) scoren over het algemeen hoog waar het om persoonlijke ontplooiing gaat. Er blijkt ook een samenhang op individueel niveau: hoe meer onderwijs iemand gevolgd heeft en hoe hoger het verdiende inkomen, des te groter is de kans dat men traditionele religieuze denkbeelden loslaat of waarde hecht aan zelfexpressie. Met andere woorden: moderne waarden, zoals seculier denken of het streven naar persoonlijke autonomie, staan met een moderne samenleving in verband, zij het dat de verschillende stadia van deze ontwikkeling wereldwijd nogal uiteenlopen.

Los van de vraag of deze theorie voor de hele wereld geldt, kunnen we vaststellen dat ze in grote lijnen voor Nederland opgaat. Gedurende vele eeuwen was ons geloofsleven gebaseerd op het klassieke onderscheid tussen een sacrale en een profane orde. Er bestond een kloof tussen het bovennatuurlijke, het eeuwige en het goddelijke enerzijds en het wereldlijke, het tijdelijke en het menselijke anderzijds. Pas in de tweede helft van de achttiende eeuw zou die kloof minder diep worden. Verlichte burgers werden gevoelig voor het idee dat men de waarden of idealen van het christelijk geloof in maatschappelijk handelen moet omzetten. Ze geloofden weliswaar dat er een sacrale orde is maar ze streefden tegelijkertijd een betere samenleving na. Dat bracht een zekere relativering met zich mee van de oppositie tussen het eeuwige en het tijdelijke. Die tendens zet zich in de negentiende eeuw versterkt door. Er komen steeds meer burgers die hun idealen van naastenliefde en rechtvaardigheid omzetten in een maatschappelijk engagement. Sommigen gaan zelfs zo ver dat ze elk geloof in een goddelijke voorzienigheid loslaten om zich te wijden aan een programma van sociale hervorming. Ze dromen van een nieuwe maatschappij waarin alle mensen broederlijk met elkaar verenigd zijn. Anderen houden weliswaar vast aan hun religieuze denkbeelden, maar zetten evengoed op maatschappelijke vernieuwing in. We hebben dat in hoofdstuk 5 gedemonstreerd aan het voorbeeld van de massale katholiekendagen die door priesters en bisschoppen georganiseerd werden. Daarin speelden steeds twee elementen mee. Van de ene kant gaven deze katholiekendagen uiting aan het geloofsleven, van de andere kant vormden ze een politieke manifestatie van eigen macht en maatschappelijk engagement. Er werd druk over sociale

vraagstukken gedebatteerd, waarbij men gewone gelovigen uitdaagde om zich een eigen mening te vormen. Dit soort initiatieven droeg niet alleen bij tot de emancipatie van het katholieke volksdeel, het leerde de katholieken ook dat ze een onderdeel van de Nederlandse natie vormden.

Een vergelijkbare ontwikkeling deed zich bij de socialisten voor. Zij beseften (meer nog dan de katholieken uit die tijd) dat een betere maatschappij machtsvorming en politieke strijd vergde. Met het oog daarop organiseerden zij vóór de Tweede Wereldoorlog tal van openbare manifestaties waar vele duizenden aanhangers op afkwamen. Er speelden eveneens quasireligieuze elementen mee. Dat geldt met name voor de massaal bezochte meivieringen. Daar zorgden niet alleen de bevlogen toespraken door socialistische voormannen maar ook het gebruik van vlaggen, liederen en andere rituele elementen ervoor dat de deelnemers geïnspireerd werden en hun idealen hooghielden. De conclusie uit ons onderzoek in dezen is dat de sacrale orde in de eerste helft van de twintigste eeuw niet simpelweg verdween (zoals de socialisten wellicht gedacht hebben) of simpelweg gehandhaafd werd (zoals de katholieken wellicht hebben gedacht) maar dat zich een nieuwe verbinding tussen het sacrale en sociale ontwikkelde, die zeer inspirerend en mobiliserend werkte. In de tweede helft van de twintigste eeuw zette die ontwikkeling zich door, zij het dat de nadruk steeds meer naar het sociale aspect verschoof. Dat was onder andere in het publieke leven merkbaar, waar de overheid haar invloed uitbreidde. Voor steeds meer vraagstukken werden politieke, bestuurlijke of beleidsmatige oplossingen bedacht. De verzorgingsstaat wierp zich op als drager en beschermer van humanitaire beginselen. Men verwachtte veel van sociaal beleid en van de sociale wetenschappen, die zouden uitleggen wat de maatschappelijke achtergrond van allerlei problemen was. Men kan zeggen dat klassieke heilsverwachtingen in toenemende mate gesocialiseerd werden.

In latere jaren zien we nieuwe verschuivingen, die erop neerkomen dat het hogere behalve een sacrale en een sociale nu ook een vitale vorm aannam. De eerste tekenen daarvan dienden zich aan het begin van de jaren tachtig aan, toen er in tal van Europese steden demonstraties tegen de invoering van nieuwe kernwapens plaatsvonden. Deze protesten waren zeer massaal: we spreken over bijeenkomsten met 200.000 tot 500.000 deelnemers. Het was de deelnemers niet in de eerste plaats om machtsvorming maar om menselijke empathie te doen. Men vroeg niet zozeer om beleidsmaatregelen maar wilde vooral medeleven uitdrukken. Anders gezegd: de strekking van deze tochten was eerder existentieel dan politiek van aard. De centrale inzet bleek de heiligheid van het leven zelf te zijn en verbondenheid met mensen die het slachtoffer van geweld waren. Wat zich aftekent is een nieuwe sensibiliteit, die ook vertakkingen heeft in de zorg om het milieu en de bescherming van bedreigde diersoorten. Verder valt een verwantschap met de new-age-beweging op, waarbij lichamelijke integriteit, positieve gevoelens en de zoektocht naar het goddelijke in

jezelf een voorname rol spelen. Kortom: het gaat nog altijd om hogere waarden of geestelijke beginselen, zij het dat men die nu vooral in het register van de vitale ervaringen zoekt. Overigens dringt deze verandering ook tot het kloosterleven door. De zusters vertellen dat hun aandacht vanaf de jaren tachtig steeds sterker naar het lichamelijke en de natuur uitging. Ze begonnen zich te verdiepen in oosterse tradities en yoga te beoefenen. Ze kregen meer waardering voor zintuiglijke ervaringen en voor het streven naar innerlijke harmonie. Ze begrepen dat je het bevorderen van die harmonie, bij jezelf of bij anderen, als een bijdrage aan Gods schepping kunt zien. En ze namen afstand van de bio-industrie doordat ze minder vlees aten of zich op het telen van seizoensgebonden groenten toelegden.

Hoe beknopt en onvolledig de hier geschetste geschiedenis ook is, ze laat een dubbele conclusie toe. Enerzijds kunnen we bij de door Inglehart opgestelde theorie aansluiten. In de tijd dat de Nederlandse maatschappij nog een sterk agrarisch stempel droeg, sprak de dominantie van het sacrale voor zich. Dat gold in elk geval voor een grote meerderheid van de bevolking. Naarmate de industrialisatie vorderde, maakte het sacrale plaats voor een orde van sociale aard. Veel mensen waren nog steeds gehecht aan hogere waarden en geestelijke beginselen maar ze brachten die in een sociale taal tot uitdrukking. De dominantie van het sociale hield tot ver na de Tweede Wereldoorlog aan en ze is tot op heden merkbaar. Niettemin kwam de afgelopen decennia een derde gedaante tot ontwikkeling, die wij als de vitale orde hebben aangeduid. Tot zover past onze lezing van de geschiedenis bij de theorie van Inglehart. Nederland kende inderdaad een overgang van traditionele religieuze waarden naar meer seculiere en rationele denkbeelden. En het klopt eveneens dat we in een later stadium ook de overgang van overlevingswaarden naar zelfontplooiing hebben meegemaakt.

Tegelijkertijd dwingen de uitkomsten van hoofdstuk 5 ons tot het bijstellen van deze theorie. Inglehart meent namelijk dat moderne waarden (zoals het aanhangen van rationele denkbeelden of het streven naar persoonlijke ontwikkeling) een substituut voor de oude sacrale waarden vormen. Hij vat de geschiedenis dus als een proces van *innovatie* op. Dat wil zeggen: een proces waarbij het oude geheel en al door iets nieuws vervangen wordt. Zelf denken we dat men de geschiedenis beter als een proces van *sedimentatie* kan opvatten. Dat wil zeggen: een proces waarbij nieuwe elementen worden toegevoegd maar zonder dat het oude daadwerkelijk verdwijnt. We zien de sacrale, de sociale en de vitale gestalten van het hogere als historische 'lagen', formaties die weliswaar in verschillende fasen van de geschiedenis tot stand kwamen en die soms over elkaar liggen maar die allemaal nog steeds aanwezig zijn. Een en ander heeft gevolgen voor de manier waarop we de modernisering van het geloofsleven opvatten. In onze zienswijze komt modernisering op een proces van differentiatie neer. Alleen zo kan men verklaren waarom we in een moderne samen-

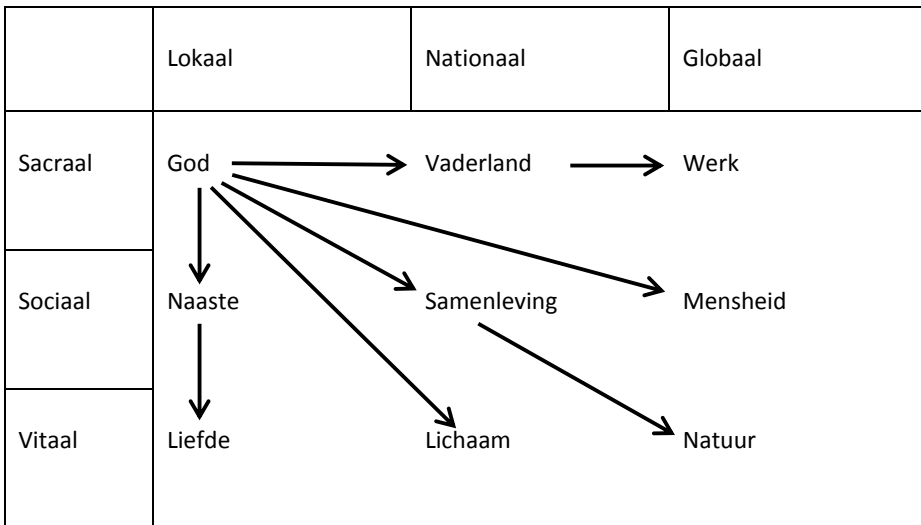
leving als de Nederlandse een gevarieerder geloofsleven aantreffen dan honderd jaar geleden.

We duiden dit aan als een proces van proliferatie. Het behelst twee ontwikkelingen die met verschillende componenten in onze werkdefinitie van het hogere verband houden. De eerste ontwikkeling – die we schematisch weergeven door te zeggen dat het hogere in de loop van de geschiedenis eerst een sacrale, vervolgens een sociale en ten slotte een vitale vorm aannam – heeft vooral te maken met het grotere geheel waarmee ik mij verbonden weet. De tweede ontwikkeling heeft vooral te maken met de kwestie van het onbaatzuchtig handelen. Ook op dat punt brengt de geschiedenis grote veranderingen aan het licht. Daarbij is de belangrijkste dat de geografische horizon waarbinnen menselijke betrokkenheid vorm krijgt, in de loop der tijd steeds ruimer werd. Aanvankelijk was die horizon lokaal van aard. Tot ver in de zeventiende eeuw strekte het bieden van hulp aan behoeftige medemensen zich niet verder uit dan de plaatselijke gemeenschap. Pas tegen het einde van de achttiende eeuw trad er een zekere verbreding op: de verlichte burgers gingen het bestrijden van armoede als een taak voor de nationale overheid opvatten. Het duurde nog een hele eeuw voordat die gedachte in maatregelen werd omgezet. Aan dat laatste droeg vooral de sociale kwestie bij. Zij maakte dat de maatschappelijke betrokkenheid echt nationale trekken kreeg. In dezelfde periode werden de eerste politieke partijen met een massabasis opgericht. Zij ijverden samen met andere sociale organisaties voor een betere bescherming van zieke, werkloze en behoeftige burgers. Toch stelde de nationale overheid zich lange tijd terughoudend op. Het helpen van kwetsbare medemensen bleef tot aan de Tweede Wereldoorlog vooral een zaak van particulier initiatief. Pas in de jaren vijftig en zestig kwam er een verzorgingsstaat tot stand en nam de horizon van menselijke betrokkenheid een nationale vorm aan. Daarmee hield het proces niet op. Mede onder invloed van mediabeelden over armoede en ellende in andere werelddelen is de afgelopen decennia het besef ontstaan dat we één samenhangende wereldgemeenschap vormen. Daardoor groeide het aantal mensen dat zich als wereldburger beschouwt en dat bereid is om medemensen te helpen zodra zich elders ter wereld een ramp voltrekt. Dit proces in één formule weergevend, kan men zeggen dat de vormen van onbaatzuchtig handelen eerst een lokale, vervolgens een nationale en ten slotte een globale gedaante aannamen.

Door het combineren van deze twee ontwikkelingen wordt de strekking van onze proliferatiethese in haar volle omvang duidelijk. We hebben dat in hoofdstuk 3 van een schematische voorstelling voorzien die we omwille van de duidelijkheid nog eenmaal weergeven. Daarin zijn de overgangen van de sacrale via de sociale naar de vitale orde in verticale richting afgebeeld, terwijl de overgang van lokale via nationale naar globale vormen van onbaatzuchtig handelen van links naar rechts loopt. Aldus komen de verschillende etappes in het proliferatieproces overzichtelijk in beeld. Vervolgens nemen we negen 'objecten van toewijding' in dit schema op.

Met die term verwijzen we naar de verschillende manieren waarop de omgang met het hogere in een specifieke situatie vorm krijgt. We maken onderscheid tussen God, Vaderland, Werk, Naaste, Samenleving, Mensheid, Liefde, Lichaam en Natuur. Dat zijn uiteraard symbolische grootheden, die voornamelijk op het niveau van de maatschappelijke verbeelding betekenis hebben. We schrijven ze daarom met een hoofdletter. Ze zijn enerzijds aan een transcendent geheel gerelateerd (van sacrale, sociale of vitale aard) en anderzijds aan een bepaalde horizon van onbaatzuchtig handelen (van lokale, nationale of globale aard).

FIGUUR 14.1 Proliferatie van het hogere 1700-2000



Toelichting

Terwijl figuur 3.1 alleen maar negen varianten van het hogere liet zien, geeft figuur 14.1 met behulp van pijlen aan dat de symbolische functie die van oudsher voor God was gereserveerd in de loop van de geschiedenis tot andere objecten werd uitgebreid.

Onze aanname is dat een samenleving waarin de proliferatie van het hogere zich ver ontwikkeld heeft, een grote diversiteit in de objecten van toewijding laat zien. Omgekeerd leidt een geringe mate van proliferatie tot een beperkt aantal objecten van toewijding. We denken dat deze mate van proliferatie met het proces van modernisering samenhangt. Met andere woorden: hoe moderner het geloofsleven, des te groter de variatie aan objecten van toewijding. Dit laatste vermoeden kan empirisch worden getoetst. Bijvoorbeeld door te kijken naar de manier waarop deze diversiteit over de Europese landen is verdeeld.

In hoofdstuk 4 hebben we gezien dat de mate van diversiteit inderdaad verschilt. Op basis van de European Values Study constateerden we dat men in sommige landen slechts een of twee objecten van toewijding erkent. Dat was bijvoorbeeld het geval in Turkije, waar het hogere zich bij voorkeur in de gedaante van God of het Vaderland manifesteert. Er waren eveneens landen waar meerdere objecten genoemd worden. En er waren landen die aan vele objecten een hoge score toekennen. Dat bleek het geval in Nederland, waar vrijwel alle velden een hoge score krijgen. Dit betekent kort en goed dat de toewijding aan het hogere in ons land breed ontwikkeld is en bovendien nogal wat variatie vertoont. Meer specifiek onderscheiden Nederlanders zich door het feit dat ze a) behoorlijk wat belangstelling voor politiek hebben, b) op het werk veel waarde hechten aan goede collegiale verhoudingen, c) zich graag voor medemensen in hun directe omgeving inzetten, d) gevoelig voor het lot van mensen elders op de wereld zijn, e) respect opbrengen voor de seksuele identiteit van hun medeburgers, f) moeite doen voor sport of een gezonde levensstijl en g) een hoge prioriteit toekennen aan zaken als natuurbehoud of dierenwelzijn. Alleen de aandacht voor het goddelijke blijft onder het Europese gemiddelde. Men kan dus moeilijk volhouden dat het hogere in Nederland afwezig is. Sterker: bij bepaalde vormen van toewijding (bijvoorbeeld dierenwelzijn, mensenrechten of vrijwilligerswerk) behoort ons land tot de voorhoede. Verder concludeerden we in hoofdstuk 4 dat Nederland bij de groep van Noordwest-Europese landen hoort waar de inzet voor hogere waarden sowieso een grote diversiteit vertoont. In feite is het proces van proliferatie het meest voortgeschreden in Zweden, Nederland, IJsland en Denemarken. Dat zijn blijkbaar samenlevingen die het verst afstaan van de klassieke situatie waarin men slechts één of twee vormen van toewijding aantreft. Tegelijkertijd valt in Noordwest-Europese landen op dat het klassieke geloof er een relatief bescheiden score haalt, terwijl vitale zaken als seksuele vrijheden of sport juist sterk gewaardeerd worden. Daaruit maken wij op dat de proliferatie van het hogere niet alleen een temporeel karakter heeft (in de zin dat de variatie met het voortschrijden van de tijd steeds groter wordt) maar dat het zich ook ruimtelijk ontvouwt. Grosso modo kan men zeggen dat de proliferatie in Noordwest-Europa het meest en in Zuidoost-Europa het minst ontwikkeld is.

Wanneer diversiteit met betrekking tot het hogere inderdaad een indicatie vormt voor de modernisering van het geloofsleven, dan is dit ruimtelijke patroon niet zonder betekenis. Het bevestigt namelijk dat het functioneren van de moderne maatschappij niet een marginalisatie maar een differentiatie van hogere waarden tot gevolg heeft. Dit wordt onderstreept door de sterke correlatie ($R^2 = 0,704$) die we op het niveau van Europese landen tussen spirituele en structurele modernisering hebben vastgesteld. We zien dat samenlevingen die qua structuur relatief modern zijn ook een hoge score halen als het gaat om de proliferatie van het hogere. En dus herhalen we nog eens dat Inglehart met zijn theorie over waardenverandering zowel

gelijk als ongelijk heeft. Hij heeft gelijk wanneer hij stelt dat processen van structurele modernisering sterk doorwerken in de waarden die mensen aanhangen of de idealen die ze najagen. Hij heeft ook gelijk met zijn bewering dat het aandeel van traditionele religieuze denkbeelden of op overleving gerichte waarden in moderne maatschappijen relatief bescheiden is. Maar zijn theorie moet tevens worden bijgesteld, en wel in dubbel opzicht. Ten eerste is de marginalisatie of zelfs de eliminatie van traditionele religieuze waarden in een moderne maatschappij geen onvermijdelijke ontwikkeling. Er zijn genoeg voorbeelden van landen die een proces van modernisering ondergaan en toch vasthouden aan klassieke vormen van geloofsleven. Ten tweede houdt modernisering van het geloofsleven vooral een proces van differentiatie in, met als gevolg dat het hogere niet verdwijnt maar uiteenlopende vormen aanneemt. Dat zou betekenen dat we het hogere in een land als Nederland in vele vormen, op meerdere plaatsen en in diverse modaliteiten kunnen aantreffen. In de nu volgende paragrafen zullen we betogen dat dit inderdaad zo is.

2 Eerste vindplaats: gewone burgers

Zoals gezegd wekken bepaalde ontwikkelingen de indruk dat Nederland sterk is geseculariseerd. Neem de forse groei van het aantal inwoners dat zichzelf ongelovig noemt. Terwijl die groep aan het begin van de twintigste eeuw nog maar 2 procent van de bevolking uitmaakte, ligt dat aandeel volgens het Centraal Bureau voor de Statistiek inmiddels op 42 procent. Baseren we ons op tellingen door het Sociaal en Cultureel Planbureau, dan maken ongelovigen zelfs 66 procent van de bevolking uit. De geloofsafval ging vooral ten koste van de Hervormde Kerk: een eeuw geleden kon ze bijna de helft van alle Nederlanders (49 procent) tot haar aanhang rekenen; momenteel is dat nog maar 9 procent. Bij de andere kerkgenootschappen verliep de afname minder hard. Los van het lidmaatschap ging ook de deelname aan het kerkelijk leven achteruit. Dat alles lijkt de secularisatiethese te bevestigen. Toch moeten we die these van nuanceringen voorzien.

Ten eerste gaat het bij secularisatie – zoals in hoofdstuk 5 is aangetoond – niet om een lineaire ontwikkeling. Ze kwam in Nederland reeds voor de Tweede Wereldoorlog op gang, maakte in de jaren zestig en zeventig een duidelijke versnelling door maar zwakte tegen het einde van de twintigste eeuw weer af. Bijgevolg gaf het aandeel van de gelovigen de afgelopen decennia geen noemenswaardige daling meer te zien. Ten tweede moeten we onderscheid maken tussen belangstelling voor het kerkelijk leven en die voor geloofszaken. Het feit dat steeds minder Nederlanders zijn aangesloten bij een kerkgenootschap en dat die leden minder vaak naar een dienst toe gaan, wijst erop dat zich in Nederland vooral een proces van ontkerkelijking voordoet. Daaruit volgt niet dat mensen hun geloof opgeven. Zo zegt één op de twee Nederlanders dat hij of zij het bestaan van God of een hogere macht zelf ervaren

heeft. Verder zegt 65 procent van de ondervraagden dat ze van tijd tot tijd aan gebed of meditatie doen. Bovendien is het aandeel van de bevolking dat God belangrijk vindt of kracht ontleent aan het geloof, vanaf de jaren negentig redelijk stabiel. Deze bevindingen kunnen niet vanuit de klassieke secularisatietheorie verklaard worden. Ten derde wijst de ontwikkeling van de afgelopen decennia op een differentiatie en niet op een erosie van het geloofsleven. Zo breidde het aantal protestantse kerken zich in deze periode verder uit. Daarnaast nam de aanhang van een aantal niet-christelijke tradities toe. Dat geldt niet alleen voor (meerdere richtingen binnen) de islam maar ook voor tal van spirituele richtingen die uit Azië afkomstig zijn. En er vallen nieuwe combinaties op: mensen die bij meerdere levensbeschouwelijke tradities te rade gaan of een eigen pakket aan religieuze, morele en filosofische beginselen samenstellen. Ten slotte is er een groeiende groep Nederlanders die geloven in 'iets' wat ze bij gebrek aan beter als een vorm van energie of als levenskracht aanduiden. In die zin is het huidige palet aan sacrale waarden complexer en veelkleuriger dan ooit.

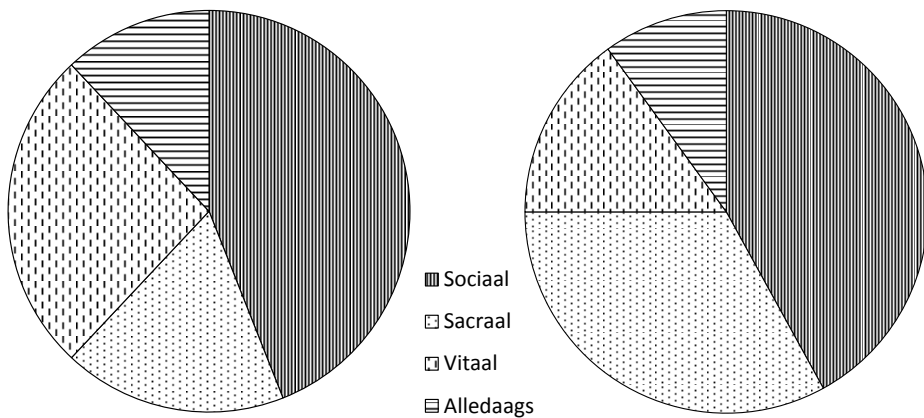
Tegelijkertijd zijn er veel Nederlanders voor wie het hogere geen sacrale maar een sociale vorm aanneemt. Zij hebben weinig op met God, het hiernamaals of de kerk en sommigen zetten zich zelfs fel tegen elke religie af. Dit betekent niet dat ze hogere waarden afwijzen of zonder idealen door het leven gaan. Integendeel! Een fors percentage van de Nederlandse bevolking voelt zich verbonden met de sociale en politieke beginselen die we als een 'maatschappelijke' gedaante van het hogere hebben gedeut. Soms gaat het om meer abstracte zaken, zoals sociale rechtvaardigheid of de gelijkwaardigheid tussen man en vrouw, soms om heel concrete zaken zoals het verzorgen van een ziek familielid. De ene keer zetten burgers zich in voor de bevolking op een ander continent dat door een aardbeving getroffen is, de andere keer werken zij als vrijwilliger bij de plaatselijke muziekvereniging. Nu eens spannen burgers zich in voor politieke gevangenen die ze nog nooit hebben gezien, dan weer doen ze hun best voor collega's met wie ze dagelijks van doen hebben. Gemeenschappelijk aan al deze vormen van onbaatzuchtig handelen is dat het direct of indirect om medemensen gaat. Het hogere manifesteert zich op maatschappelijk niveau: het komt in de verbondenheid met, respectievelijk de inzet voor een sociale gemeenschap tot uitdrukking. In het voorgaande hebben we betoogd dat dit soort engagement veel Nederlanders tot de verbeelding spreekt. In hoofdstuk 8 bleek onder meer dat de helft van de ondervraagden wel eens vrijwilligerswerk doet. Daarbij is een breed spectrum aan motieven en activiteiten in het geding. Het gaat in de regel niet om een vorm van zelfopoffering waarbij de hulpverlener tegen het eigen belang ingaat. Onze respondenten geven grif toe dat ze met plezier iets voor een ander doen. Ze hebben weinig last van een oudere, veelal christelijk geïnspireerde moraal waarbij eigenbelang en altruïsme elkaar uitsluiten. Het zijn moderne burgers voor

wie het behartigen van de eigen zaak en het bijstaan van minder bedeelden goed samengaan.

Behalve in een sacrale en een sociale gedaante doet het hogere zich bij de Nederlandse bevolking ook in een vitale gedaante voor. Het gaat dan om een levensstijl waarbij mensen een hoge waarde toekennen aan zaken als levenslust, gezondheid, lichamelijke genietingen of een goede energiebalans. We hebben in hoofdstuk 13 kunnen zien dat deze oriëntatie een tamelijk recent verschijnsel is. Ze vooronderstelt een zekere secularisatie, omdat het najagen van lichamelijke genoegens in de christelijke traditie zelden positieve connotaties had. Ze veronderstelt ook een bepaald welvaartspeil, omdat er zonder inkomen of voldoende vrije tijd weinig te genieten valt. Ten slotte droeg de ontkoppeling van lichamelijke liefde en voortplanting door de beschikbaarheid van anticonceptiva ertoe bij. Daardoor kon seksualiteit zich vanaf de jaren zestig tot een nieuw domein van menselijke ervaring en zingeving ontwikkelen. Zo kwam lichamen genot in een meer positief licht te staan. Dat was het duidelijkst te merken in de jongerencultuur, waar het genieten van muziek, dans, mode en het gebruik van roesmiddelen een hoge vlucht namen. Maar het had ook een bevrijdende werking voor andere groepen, zoals vrouwen of homoseksuelen, wier seksuele identiteit eindelijk erkenning kreeg. Een en ander leidde tot een relativering van het klassieke gezin als normatief model bij de inrichting van het privéleven. Er kwam vanaf de jaren zeventig een brede waaier aan leefvormen tot ontwikkeling waarvan het zwaartepunt niet langer bij de institutionele kant lag maar bij persoonlijke ontwikkeling en wederzijdse gevoelens. Deze positieve houding tegenover het lichamelijke vertaalde zich ook in meer aandacht voor een gezonde levensstijl, waaronder sportbeoefening. De belangstelling voor en deelname aan allerlei vormen van sport namen de afgelopen decennia in Nederland fors toe. Aldus kon zich in vrij korte tijd een nieuwe levensstijl ontwikkelen, waarin niet het goddelijke en ook niet het maatschappelijke maar het lichamelijke als de hoogste waarde geldt.

Hoewel de hier gepresenteerde driedeling een forse reductie behelst van de vele levensstijlen in Nederland, maakt ze duidelijk dat de culturele 'lagen' die zich de afgelopen anderhalve eeuw ontwikkelden nog altijd onder de bevolking aanwezig zijn. We hebben eveneens gezien dat de overlap tussen deze levensstijlen beperkt is. Dat blijkt onder meer als we nagaan hoe de houding tegenover het goddelijke correspondeert met een bepaalde attitude inzake het hogere. Met betrekking tot het goddelijke maakten we een onderscheid tussen theïsten (mensen die geloven in een persoonlijke God), ietsisten (mensen die geloven in een soort levensgeest of kracht), agnosten (mensen die niet weten of er een God bestaat) en atheïsten (mensen die zeker weten dat er geen God bestaat). Naarmate men sterker in God gelooft en de betrokkenheid bij het kerkelijke leven groter is, wordt het hogere vaker in sacrale termen gesteld. Dat geldt met name voor mensen die zijn aangesloten bij de PKN.

FIGUUR 14.2 Verdeling naar leefstijlen in Nederland volgens eigen schatting (figuur links) en volgens Motivaction in 2006 (figuur rechts)



Toelichting

Er is onderscheid gemaakt tussen de gerichtheid op sociale waarden (donkere arcering), sacrale waarden (lichte punt) vitale waarden (verticale stippel) en alledaagse waarden, respectievelijk nihilisme (horizontale arcering).

Als we op deze schaal van theïsten, via ietsisten en agnosten naar atheïsten gaan, dan neemt niet alleen de belangstelling voor het hogere steeds verder af maar ook de neiging om het hogere als een sacrale zaak te zien. Kijken we naar mensen voor wie vitale waarden het meest belangrijke in hun leven zijn, dan stellen we het omgekeerde vast: dat komt het vaakst bij atheïsten voor en veel minder bij mensen die een persoonlijke God kennen. Met andere woorden: in theorie is het wellicht mogelijk om te zoeken naar een levensstijl waarin zowel sacrale als sociale en vitale waarden tot hun recht komen, maar in de praktijk tekenen zich toch enkele ‘soorten’ af. Tot slot zijn er Nederlanders die in antwoord op de vraag wat voor hen het meest wezenlijke in hun leven is, een aantal alledaagse voorwaarden noemen, zoals voldoende inkomen of het ontbreken van zorgen. Dat duiden we als een gerichtheid op alledaagse waarden aan.

Hoe zijn deze vier levensstijlen of houdingen nu over de Nederlandse bevolking verdeeld? Daartoe gingen we na welk antwoord onze respondenten gaven op de vraag wat voor hen het meest wezenlijke in het leven is. We zien dan dat sociale waarden het vaakst worden vermeld (44 procent), gevolgd door vitale (26 procent) en sacrale waarden (18 procent). Alledaagse waarden worden het minst vaak genoemd (12 procent). Dit resultaat is te vergelijken met de bevindingen van een onderzoek door Motivaction uit 2006, waarbij een onderscheid tussen vier soorten van burgers werd gemaakt. De centrale vraag was welke waarden en denkbeelden een rol

spelen als het gaat om zingeving. Een eerste groep van burgers gaat bij voorkeur uit van sociaal-morele waarden. Zij zoeken naar zingeving op het sociale vlak, bijvoorbeeld doordat ze aan de leden van het eigen gezin, aan familie of aan vrienden een grote betekenis toekennen. Een tweede groep stelt het geloof in God of een andere goddelijke instantie voorop. Deze mensen hebben relatief veel belangstelling voor spirituele zaken. Burgers in de derde groep hebben een hedonistische attitude. Het zijn de zogenaamde 'vitalisten', die veel met hun gezondheid bezig zijn, bewust kiezen voor geluk, gezelligheid of plezier maken en graag van dag tot dag leven. Ten slotte is er een groep die van de medewerkers bij Motivaction het etiket 'nihilisten' meekrijgt. Zij geloven nergens in en zijn niet op zoek naar een diepere zin van het bestaan. Welnu, ook bij deze indeling vormen sociaal gerichte burgers de grootste groep (42 procent). Ze worden gevolgd door gelovigen (33 procent) en hedonistisch gerichte burgers (15 procent), terwijl de nihilisten opnieuw de kleinste groep vormen (10 procent). We zien dat deze verdeling niet helemaal identiek is aan die van ons. Dat was ook niet te verwachten omdat er met enigszins verschillende categorieën werd gewerkt. Niettemin laat dit enkele conclusies toe. Ten eerste constateren we dat de drie hoofdvormen waarin het hogere zich in Nederland manifesteert, naast elkaar bestaan. Ten tweede komt de sociale gedaante van het hogere in beide schattingen het vaakst voor. Dit betekent dat 'maatschappelijke' idealen of beginselen onder Nederlanders het meest gangbaar zijn. Ten derde vormt de groep van burgers die alledaagse aangelegenheden vooropstellen of helemaal geen hogere waarden aanhangen, een kleine minderheid. Een en ander onderstreept nog eens het ongelijk van al die 'kritische', sceptische of cynische geesten die beweren dat hogere waarden er voor de (post)moderne mens niet meer toe doen.

Om het beeld verder te verfijnen voegen we enkele sociaal-demografische elementen toe. Wat valt er bijvoorbeeld te zeggen over de invloed van leeftijd en geslacht? In hoofdstuk 8 hebben we gezien dat spirituele belangstelling onder vrouwen groter is dan onder mannen (69 tegen 56 procent). Dat strookt met de bevindingen van anderen. Verrassender is het gegeven dat jongeren relatief veel interesse voor spiritualiteit tonen. Terwijl gemiddeld 63 procent van de respondenten een dergelijke interesse noemt, ligt het aandeel bij de jeugd op 70 procent. Verder zagen we dat burgers met een hoge opleiding twee keer zo vaak geloven dat het hogere bestaat als burgers met een bescheiden opleiding (49 tegen 24 procent). Ze hebben dan vooral sociale waarden op het oog. Hoewel deze uitkomsten geen simpele verdeling van de Nederlandse bevolking toelaten, in de zin dat de idealen A en B uitsluitend bij de groepen P en Q voorkomen, concluderen we dat de belangstelling voor het hogere niet tot marginale groepen beperkt blijft.

Dat wordt onderstreept door de gesprekken die we met een aantal hoogopgeleide professionals voerden en waarvan we in hoofdstuk 12 verslag deden. Daar zagen we dat bijna al onze gesprekspartners er wel een bepaald beeld van het hogere op na-

hielden. Sommigen vulden dat op een klassieke wijze in (door te verwijzen naar God of het traditionele geloofsleven) maar de meesten kozen voor een eigentijdse invulling. Ze waren er diep van overtuigd dat ze het goede moesten doen, ook al konden ze niet aangeven waar hun denkbeelden vandaan kwamen. En ze waren er evenzeer van overtuigd dat ze, door het positieve te doen, vroeg of laat in hun leven weer iets positiefs zouden terugkrijgen. Ze illustreerden dat met persoonlijke ervaringen. Sommigen vertelden hoe ze ooit werden overvallen door een inzicht dat niet uit de feitelijke situatie te verklaren was. Anderen vertelden over het moment waarop ze plotseling zagen hoe alle puzzelstukjes in elkaar pasten. Ze kregen een overweldigend geluksgevoel en raakten vervuld van grote dankbaarheid. Deze professionals waren van mening dat het goed mogelijk is om in contact te treden met het hogere en het op belangrijke momenten in je leven als steun of raadgever te gebruiken.

Een en ander lijkt in strijd met de positie die Nederland inneemt bij internationale vergelijkingen. Bezien we de manier waarop andere Europese landen vragen over het geloofsleven beantwoorden, dan moeten we erkennen dat Nederland op het eerste oog wel trekken van een gesecculariseerde samenleving heeft. Terwijl de belangstelling voor het traditionele geloof in Oost-Europa de afgelopen decennia steeg, gaat zij in de meeste West-Europese landen achteruit. Uit de European Values Study kan men afleiden dat dit laatste ook in Nederland gebeurt. Op een reeks van punten scoort de Nederlandse bevolking onder het Europese gemiddelde. Dat geldt bijvoorbeeld voor de vraag of men in God gelooft, respectievelijk de vraag hoe belangrijk God in iemands leven is. In beide gevallen staat Nederland aan de ongelovige zijde van het spectrum. Dat geldt nog sterker voor enkele sombere kanten van de christelijke leer. Denkbeelden over zondigheid of de hel zijn aan de meeste Nederlanders niet besteed. Overigens zijn we in dit opzicht niet uniek, want in andere Noordwest-Europese landen zoals Zweden en Denemarken treffen we vergelijkbare scores aan. Hoewel dit suggereert dat Nederland een ongelovige samenleving is, moeten we dat idee – zoals we ook in de vorige paragraaf stelden – van twee nuanceringen voorzien. Ten eerste betekent de afkalving van kerkelijke tradities niet dat elke spirituele belangstelling verdwijnt. Bij de vraag of iemand zich als een religieus persoon beschouwt, behoort ons land tot de Europese middenmoot. Hetzelfde zien we bij de vraag of men in een leven na de dood gelooft, en voor de vraag of de respondent zich van tijd tot tijd aan gebed of meditatie wijdt. Ten tweede mag men uit de relatieve teruggang van het traditionele geloofsleven niet afleiden dat er een spiritueel niemandsland ontstaat. De zojuist aangehaalde items verwijzen naar een sacrale vormgeving van het hogere, terwijl Nederland zich juist door de ontwikkeling van meerdere vormen onderscheidt.

3 Tweede vindplaats: professionals

De vraag in hoeverre Nederlandse professionals met het hogere van doen hebben, kunnen we op basis van het voorgaande zowel in algemene als in meer specifieke zin beantwoorden. Op een algemeen niveau is van belang dat de extrinsieke arbeidsmotivatie tussen 1981 en 2008 aanmerkelijk gestegen is. Het betekent dat Nederlanders de afgelopen dertig jaar méér waardering kregen voor materiële aspecten van het werk, zoals een goed salaris, baanzekerheid, voldoende vakantie en redelijke werktijden. Uit hun antwoord op vragen in de European Values Study laat zich afleiden dat het belang van deze onderwerpen groter werd. In elk geval steeg het aandeel van de respondenten die dergelijke extrinsieke motieven vermeldden van 40 naar 56 procent. Opmerkelijk is evenwel dat het belang van intrinsieke arbeidsmotivaties nog sterker steeg. Daarbij gaat het om de immateriële aspecten van een baan, zoals de mogelijkheid om eigen initiatieven te ontwikkelen, het verrichten van werk dat boeiend is, het vervullen van een verantwoordelijke functie, je talenten kunnen inzetten, maatschappelijk nuttig werk doen of de mogelijkheid met andere personen samen te werken. Werd dit soort intrinsieke arbeidsmotivaties in 1981 door 38 procent van de respondenten genoemd, in 2008 kwam hun aandeel op 69 procent uit. Daaruit volgt niet alleen dat het gewicht van intrinsieke motieven om te werken in hoog tempo steeg. We kunnen ook vaststellen dat de onderlinge relatie van beide motieven in de tussentijd veranderd is. Terwijl de materiële facetten van een betaalde baan dertig jaar geleden nog het grootste gewicht hadden, zijn vandaag de dag immateriële facetten het belangrijkste. Enigszins overdreven kan men zeggen dat het strikt economische motief (namelijk een maximale beloning tegen een minimum aan inspanning) de hedendaagse werknemer minder inspireert. Het is hem of haar in toenemende mate om de realisatie van geestelijke en sociale waarden in het werk te doen.

Een dergelijke verschuiving strookt met het vermoeden dat we reeds aan het begin van ons onderzoek verwoordden toen we zeiden dat Werk een object van toewijding kan zijn.² In dat geval is werken veel meer dan een manier waarop men zich van een inkomen voorziet. Het is evengoed een manier om bepaalde idealen te realiseren, om een bijdrage aan de maatschappij te leveren, om op basis van waarden een gemeenschap te vormen en zelfs om zin te geven aan het eigen bestaan. Daarbij moet men wel beseffen dat deze 'hoge' opvatting van werk een specifieke ontwikkeling veronderstelt. Onze analyse op basis van de European Values Study vormde een bevestiging van het door Inglehart geformuleerde idee dat er een bepaald niveau van welvaart bereikt moet zijn voordat de intrinsieke motivatie tot ontplooiing kan komen. We constateerden dat de extrinsieke arbeidsmotivatie minder gewicht in de schaal legt als de bestaanszekerheid in een bepaald land groter is. Verder zijn culturele ontwikkelingen van belang: in maatschappijen waar seculiere waarden en

zelfexpressie een voorname rol spelen, ligt de intrinsieke arbeidsmotivatie op een hoger niveau. Voor individuele werknemers telt vooral de genoten opleiding mee: in het algemeen neemt de waardering voor de immateriële facetten van het werk toe naarmate iemand hoger opgeleid is. Dat geldt in elk geval voor de professionals die wij in dezen op het oog hebben. In die zin is een 'hoge' opvatting van betaald werken alleen mogelijk indien men zich – zowel collectief als individueel – aan een elementaire vorm van schaarste ontworsteld heeft. Dit laatste geldt zeker voor de meer specifieke groepen van professionals die we in het kader van dit project spraken. Aan een kleine vijftig personen werd expliciet de vraag gesteld hoe zij tegen het hogere aankijken en welke rol dat in hun werkzame leven speelt. Wat konden we daaruit afleiden?

Om te beginnen valt op dat enkele waarden die van oudsher met het sacrale in verband worden gebracht, door onze respondenten helemaal niet genoemd werden. Zaken als 'hoop' of 'genade' spelen in het werk kennelijk geen rol, terwijl 'bescheidenheid' slechts één keer wordt vermeld. Hoewel men wel een paar keer naar klassieke deugden als 'matigheid' of 'stabiliteit' verwijst, blijkt dat professionals de spirituele dimensie op een meer eigentijdse wijze invullen. Het heeft er alle schijn van dat het oude religieuze ethos, met zijn nadruk op nederigheid en bescheidenheid, door een modern ethos van zelfontplooiing en assertiviteit verdrongen wordt. Het is bijgevolg niet vreemd dat idealen als intuïtie en authenticiteit door onze professionals het vaakst worden genoemd. Wel worden ze op verschillende manieren uitgelegd. Voor sommigen betekent authenticiteit: zo dicht mogelijk bij jezelf blijven. Deze respondenten stemmen hun gedrag steeds af op de meest fundamentele waarden die ze met zich meedragen. In dat geval komt authenticiteit in de buurt van een waarde als 'eerlijkheid'. Voor anderen betekent authentiek handelen: je volledig voor een klant of partner inzetten. In dat geval gaat het meer om iets als 'betrokkenheid'. Verder treden er per sector accentverschillen op. Zo zagen we dat professionals bij de Rabobank wat vaker op waarden als stabiliteit en matigheid wijzen, terwijl medewerkers van ArboNed bij voorkeur over intuïtie en authenticiteit spreken. Dat ligt gezien het karakter van de dienstverlening bij deze bedrijven voor de hand. Professionals bij de politie en in de gezondheidszorg spreken relatief vaak over integriteit en menselijke waardigheid. We zagen dat men in het ziekenhuis veel aandacht heeft voor het aspect van de medemenselijkheid, terwijl men bij de politie vooral integriteit belangrijk acht. Wat alle professionals gemeen hebben, is dat ze volkomen duidelijk en open willen zijn. Dat betekent: geen informatie achterhouden, nooit liegen en in het geval van eventuele conflicten steeds de ander in de ogen kunnen zien. Het bevestigt dat moderne professionals in moreel opzicht aan hoge eisen willen voldoen. Ze nemen het waarheidsgebod zeer serieus, niet omdat het door een goddelijke of andere instantie wordt opgelegd maar omdat ze vanuit hun eigen geweten aan die hoge eisen willen beantwoorden.

Behalve naar spirituele waarden verwijzen onze gesprekspartners naar waarden van sociale aard. We merkten hierboven al op dat deze in Nederland een groot gewicht hebben. Onderzoek door de Rijksuniversiteit Groningen liet zien dat de oude 'goddelijke' deugden van geloof, hoop en liefde vervangen zijn door deugden die een voorname rol spelen in het maatschappelijk verkeer, zoals betrouwbaarheid, zorgzaamheid, rechtvaardigheid en wederzijds respect. Dat soort 'sociale' waarden wordt door onze professionals nadrukkelijk genoemd. De omgang met klanten moet bijvoorbeeld gebaseerd zijn op aandacht en betrokkenheid. De professionals willen zich openstellen voor een cliënt en echte aandacht voor zijn of haar verhaal opbrengen. Verder willen ze volstrekt betrouwbaar zijn: zowel klanten als collega's moeten van hen op aan kunnen. Bovendien is het zaak om alle klanten op een gelijke wijze te behandelen. Bij een professionele houding hoort dat je rekening houdt met sociale of culturele verschillen tussen bevolkingsgroepen. Vooroordelen mogen nooit bepalend zijn. En ten slotte geldt voor de medewerkers van de Rabobank dat men een duurzame relatie nastreeft. Bij het beoordelen van transacties moet je naar de langere termijn kijken. Niet het belang van de aandeelhouders maar continuïteit van de dienstverlening dient voorop te staan. Dat houdt bijvoorbeeld in dat je ook achter een klant blijft staan als het een tijdje tegen zit. Los van het contact met individuele klanten streeft de Rabobank op een collectief niveau sociale waarden na. Zij ambiëert – mede ingegeven door haar eigen geschiedenis, waarin ze aan de emancipatie van boeren en middenstanders wilde bijdragen – een publieke rol. Niet voor niets houdt men tot op heden aan de coöperatieve vorm vast. Verder komt maatschappelijke betrokkenheid tot uiting in een bewust beleid bij controversiële zaken als de schending van mensenrechten, wapenhandel of kernenergie. De bank hanteert wereldwijd een systeem van afspraken en verplicht haar medewerkers om kritisch onderzoek naar dat soort zaken te doen.

Ten derde gingen onze gesprekken over waarden die vooral in de vitale sfeer thuishoren. Sommige daarvan hebben betrekking op de werkomgeving. Bevorderlijk voor de vitaliteit is onder meer een organisatie die oog heeft voor afwisseling en innovatie. Professionals stellen het op prijs als ze worden uitgedaagd en zich via hun werk kunnen ontwikkelen. Stilstand is achteruitgang, lijkt hun parool. Ze beschouwen de werkdag als geslaagd wanneer ze voldoende variatie vertoont. Bovendien hechten ze als hoogopgeleide werknemers grote waarde aan zelfstandigheid: ze willen hun eigen denkbeelden ontwikkelen en niet steeds op de vingers gekeken worden door een leidinggevende. Arbeidsvreugde is goed voor het bedrijf maar is eveneens een waarde op zich: het is een van de manieren waarop het hogere zich in het werk manifesteert.

Nu verwijzen de vitale waarden niet alleen naar de omstandigheden waaronder men zijn werk doet, ze verwijzen ook naar de houding die werknemers zelf aannemen. Tijdens onze gesprekken werd veel waarde gehecht aan een doelgerichte

habitus. Onze professionals willen graag succes hebben en een concreet resultaat boeken. Soms gaat het om resultaten op de korte termijn, soms om doelen die pas na verloop van tijd worden bereikt. Het gaat dan niet om targets die door de bedrijfsleiding worden opgelegd, maar om doelen die de professionals zichzelf stellen. Ze moeten bij hun eigen vaardigheden en identiteit passen. In het verlengde hiervan liggen waarden als assertiviteit en moed. Assertiviteit heeft voor de meeste respondenten een positieve betekenis. Het helpt hen om de goede houding aan te nemen als er problemen zijn. Assertiviteit kan evengoed betekenen: eigen initiatieven ontwikkelen, nieuwe financieringsbronnen aanboren of als team je eigen doel stellen. Een bijzondere waarde is bevoegenheid. Deze staat sinds enige tijd bij ArboNed voorop. Men brengt haar bewust onder de aandacht van alle medewerkers en probeert haar op vele manieren te bevorderen. Bevoegen mensen zetten weliswaar sterk in op zelfrealisatie maar ze hebben eveneens een positieve uitstraling naar anderen. Daarom streeft ArboNed naar een goede balans tussen de fysieke, mentale en spirituele kanten van haar medewerkers. Zo vullen werk en sportbeoefening elkaar goed aan: wie gezond is, zal zijn werk beter doen en wie met plezier naar zijn werk gaat, zal zich eerder fit voelen.

Al met al zien we dat persoonlijke idealen, culturele waarden en geestelijke beginselen voor de moderne arbeidsorganisatie cruciale betekenis hebben. Het is de professionals waarachtig niet alleen om een goed salaris en andere materiële facetten van het werk te doen. Die zijn van belang en ze moeten goed worden geregeld maar de ziel van het professionele bestaan ligt toch bij de vraag of ze in hun werk iets van een hogere orde kunnen waarmaken. Dat levert een sterke binding met het bedrijf en met collega's op. Geen wonder dat onze gesprekspartners veel aandacht hebben voor samenwerking en goede onderlinge verhoudingen. Sommigen van hen noemen dat zelfs zo essentieel dat ze hun baan zouden opzeggen als een dergelijk contact ontbrak. Ze willen graag ergens bij horen. Verder geldt voor de medewerkers van ArboNed en Rabobank dat ze haast allemaal bijzonder trots zijn op hun bedrijf. De een spreekt van een wij-gevoel, de ander vergelijkt de organisatie met een familie en een enkeling noemt de relatie met het bedrijf zelfs een deel van haar identiteit. Hieruit volgt natuurlijk niet dat er geen problemen voorkomen. Onze respondenten noemden verschillende situaties die de arbeidsvreugde aantasten of professionele waarden onder druk zetten. Vooral bureaucratische procedures en processen veroorzaken ergernis. Opmerkelijk is dat deze klachten vaker door medewerkers bij de politie en in de gezondheidszorg worden verwoord dan door hun collega's bij de arbodienst en in het bankwezen. Zowel bij de politie als in het ziekenhuis wordt vaak over een verkeerde organisatie van het werk geklaagd. De klachten gaan over situaties waarin er onvoldoende aandacht is voor het menselijke aspect van de zorg, of waarin het aan integriteit en openheid ontbreekt. Wat ze gemeen hebben is dat professionele idealen onvoldoende tot hun recht kunnen komen. Het belang ervan

blijkt mede uit het gegeven dat twee derde van onze respondenten bewust voor hun beroep gekozen heeft. Het is juist de kracht van hun idealen die maakt dat verschillende van onze gesprekspartners stevige kritiek op de organisatie van het werk hebben.

Een vrij recente maar belangrijke ontwikkeling is dat professionele organisaties hun centrale waarden meer expliciet maken. Dat gebeurt op meerdere manieren. Ten eerste doordat ze onderwerp van gesprek worden. Zowel bij de politie als in de zorg wisselt men regelmatig van gedachten over idealen en geestelijke beginselen. Dat gebeurt deels op een informele manier, dat wil zeggen wanneer collega's elkaar spreken bij de koffieautomaat, in de wandelgangen of gewoon tijdens het werk. Maar het gebeurt eveneens in georganiseerd verband. Bijvoorbeeld tijdens een teamvergadering of tijdens een moreel beraad dat speciaal voor het nadenken over dit soort zaken is bedoeld. Los van deze gesprekken nemen steeds meer organisaties hun waarden in een mission statement op. De levensbeschouwelijke signatuur, die in het verleden duidelijk betekenis had en af en toe nog wel aanwezig is, vervult die functie vrijwel nergens meer. Daarentegen speelt het mission statement wél een rol. Het geeft met een enkel trefwoord aan wat het streven van de organisatie is ('Waakzaam en dienstbaar', 'De patiënt centraal', et cetera) en is bij veel medewerkers bekend. Bovendien wordt er in toenemende mate gewerkt met gedragscodes. Deze kunnen aan meerdere aspecten van het werk raken zoals de betekenis van het beroepsgeheim, uiterlijk voorkomen, discriminatie op de werkvloer of de omgang met bepaalde verleidingen. De meeste personeelsleden kennen die codes en ze voelen zich erdoor gesteund. Ze kunnen erop terugrijpen wanneer zich bij de uitoefening van hun beroep bepaalde problemen aandienen. Op deze wijze wordt steeds meer gewerkt aan het vormgeven van idealen in de beroepspraktijk. We moeten ons dus niet laten misleiden door het feit dat Nederlandse professionals zich zelden in ronkende zinnen over het hogere uitlaten. De door hen nagestreefde idealen en geestelijke beginselen nemen een pragmatische gedaante aan maar ze zijn daarmee niet minder werkzaam.

Ten slotte de vraag hoe wij deze opstelling binnen de Europese context moeten beoordelen. In hoeverre spoot ze met scores die Nederland in vergelijking met andere landen haalt op het punt van arbeidsmotivatie? Om te beginnen zien we dat ons land over het algemeen lager scoort dan het Europese gemiddelde wanneer het gaat om vragen die met de extrinsieke arbeidsmotivatie verband houden. Zo beschouwen Nederlanders het verrichten van werk slechts zelden als een maatschappelijke plicht. We zitten onder het Europese gemiddelde als het gaat om het belang dat toegekend wordt aan zaken als een goed salaris, lange vakanties of gunstige werktijden. Voor harde werkers, in de zin van een groot aantal arbeidsuren per week, moeten we elders in Europa zijn. Ook hebben Nederlandse werknemers geen hoge pet op van een vaste baan: bij de voorkeur voor flexibele werkvormen staat Nederland zelfs boven

aan. Met andere woorden: juist op de aspecten die het arbeidsethos van de oude industriële samenleving kenmerken, laat Nederland een relatief bescheiden score zien, terwijl minder moderne landen in dezen hoog scoren. Verder lopen Nederlanders niet erg warm voor een baan die veel aanzien geeft. We kijken niet al te vaak naar promotiekansen, we hebben weinig waardering voor banen met een hoge werkdruk, kiezen niet snel voor een ambitieuze opstelling en scoren ondergemiddeld als het om verantwoordelijke banen gaat. Anders gezegd: gaat het om een baan waarvoor veel ambitie, prestaties of werkkraft vereist zijn, dan komt Nederland er niet zo goed van af. We behoren op zijn best tot de Europese middenmoot maar duiken regelmatig onder het gemiddelde.

De aspecten waar we een relatief hoge score halen, zijn vooral aan de subjectieve en sociale kanten van het werk gerelateerd. We scoren bovengemiddeld op de waardering voor een baan waarbij we eigen vaardigheden kunnen inzetten of initiatieven kunnen ontwikkelen; de meest positieve score betreft het relationele vlak. Wat Nederlanders heel belangrijk vinden is dat je op het werk andere mensen tegenkomt en dat je plezierige collega's hebt. Een en ander overziende menen we dat het beeld van de door ons ondervraagde professionals maar ten dele met dit patroon correspondeert. Dat heeft ongetwijfeld te maken met het feit dat we niet met een gemiddelde groep werknemers maar met relatief hoog opgeleide professionals spraken.

4 Derde vindplaats: het middenveld

Bij ons onderzoek naar het hogere stuitten we meerdere keren op vormen van onbaatzuchtig handelen die niet aan het professionele bestaan gebonden zijn en ook verder dan het privéleven reiken. Het gaat om mensen die vrijwilligerswerk doen, zich verdienstelijk maken voor een culturele vereniging, bestuurder van een politieke partij of vakbond zijn, zich om het behoud van biodiversiteit bekommeren of als collectant voor goede doelen langs de deuren gaan. Dat veld van activiteiten staat van oudsher te boek als de *'civil society'*. Zij omvat een brede verzameling van organisaties en verenigingen waar burgers zich uit vrije wil bij aansluiten om gedeelde waarden of idealen te behartigen. In Nederland spreken we van het maatschappelijk middenveld: ze omvat immers een sfeer die ergens 'tussen' het domein van de staat en het privéleven ligt. Ten tijde van de verzuiling waren vooral organisaties met een levensbeschouwelijke grondslag in dit tussengebied actief. Vandaag de dag lijkt het vaker een zaak van individuele burgers maar dat betekent niet dat ideële motieven nu geen rol meer spelen. Laten we daarom nagaan welke motieven tegenwoordig aan de orde zijn en hoe ze in het maatschappelijk middenveld doorwerken.

Er zijn in Nederland nog steeds christenen die zich door een klassiek geloof in God en een actieve deelname aan het kerkelijke leven gemotiveerd weten. Zij vormen een segment dat zich ook in maatschappelijk opzicht onderscheidt. Bepaalde

kenmerken van de moderne levensstijl, zoals ongehuwd samenwonen, een voorkeur voor seksuele vrijheden of de aanvaarding van homoseksualiteit, vinden we vooral bij Nederlanders zonder kerkelijke bindingen. Traditionele gelovigen stellen zich op deze punten behoudender op. Er zijn eveneens effecten op politiek gebied. Mensen die geloof hechten aan (een sacrale opvatting van) het hogere brengen meer vertrouwen op in hun medemensen en ze laten zich bovendien minder negatief uit over zaken als de rechtspraak of migranten. Hun voorkeur ligt eerder bij de rechterzijde van het politieke spectrum, terwijl onkerkelijken en ongelovigen vaker naar links neigen. Voor ons huidige onderwerp is met name van belang dat er een stevige relatie is met het verrichten van vrijwilligerswerk. Deze vorm van onbaatzuchtig handelen blijkt het meest populair te zijn bij mensen die sacrale waarden vooropstellen en veelvuldig naar de kerk gaan. Mensen die vitale waarden als het meest wezenlijke in hun bestaan noemen, treden minder vaak als vrijwilliger op. Overigens is het vooral de kerkelijke organisatie die daarvoor zorgt. Dat verklaart wellicht waarom plichtsgevoel (als motief voor vrijwilligerswerk) bij de zogenaamde kernkerkelijken het sterkste is. Hoe het ook zij: de feiten wijzen uit dat informele hulp of vrijwillige inzet vaak een zaak van kerkelijk georganiseerde Nederlanders is. Leden van de PKN lopen voorop, terwijl de onkerkelijken in dezen achteraan komen.

Maar hoe belangrijk het religieuze motief ook is, dat is niet de enige beweegreden voor onbaatzuchtig handelen. Dat blijkt mede uit het feit dat het aantal vrijwilligers de afgelopen decennia nauwelijks verminderde. De effecten van ontkerkelijking of het groeiend aantal ongelovigen worden kennelijk door een andere ontwikkeling gecompenseerd. In werkelijkheid vertoonde het percentage Nederlanders dat vrijwilligerswerk doet zelfs een lichte toename. Onze conclusie was dat er nieuwe vormen van toewijding bijkomen terwijl de klassieke vormen slechts in beperkte mate afnemen. Uit het in hoofdstuk 7 gepresenteerde onderzoek kan men afleiden welke drijfveren vandaag de dag een rol spelen. De meeste Nederlanders die zich inzetten als vrijwilliger, doen dat om sociale redenen. Er wordt vaak verwezen naar motieven als: iets bijdragen aan het buurtleven, solidariteit met armen en misdeelden laten zien, zich kunnen verplaatsen in mensen die lijden, zich moreel verplicht voelen of medelijden hebben met behoeftigen. Tegelijkertijd noemt men motieven die een eigen belang raken. Men wordt óók vrijwilliger omdat men nieuwe ervaringen of vaardigheden op wil doen of omdat men naar erkenning en waardering streeft. Opmerkelijk is dat men regelmatig naar empathie verwijst. Een en ander illustreert nog eens dat de modernisering van het bestaan niet automatisch tot een afname van idealisme leidt. We vonden zelfs aanwijzingen voor het tegendeel. Bepaalde vormen van onbaatzuchtig handelen namen juist toe. Dat deed zich met name voor bij de financiële ondersteuning van organisaties op het gebied van mensenrechten. De populariteit van deze organisaties staat onder meer in verband met het opleidingspeil en de neiging tot zelfexpressie. Anders gezegd: de morele en sociale sensibiliteit die

in vroeger tijden vooral vanuit de christelijke naastenliefde werd gevoed, komt in het moderne Nederland evengoed voor bij mensen die niets met de kerk of het geloof hebben. Ze vertegenwoordigt nog altijd een gestalte van het hogere, zij het dat deze niet langer in een sacraal maar in een sociaal licht verschijnt.

Ten slotte is de afgelopen dertig jaar de betekenis van vitale waarden voor het maatschappelijk middenveld gegroeid. We zien een toegenomen ondersteuning van organisaties die zich voor natuur en milieu inzetten. Uit de in hoofdstuk 13 aangehaalde onderzoeken weten we dat de meeste Nederlanders een brede opvatting van 'natuur' hebben. Ze associëren die niet alleen met een ongerept natuurgebied maar ook met gecultiveerde vormen van natuur ('Een koe die in het weiland staat') en zelfs met getemde vormen, zoals huisdieren. Gevoelsmatig brengen ze vooral waardering op voor de tegenpool van het stedelijke leven. Als men de natuur ingaat, wil men het liefst naar een omgeving waar je zo min mogelijk wordt herinnerd aan menselijke ingrepen. Verder weten we dat het bij de inzet voor natuurbehoud in de regel om onzelfzuchtige motieven gaat. Er bleek een vrijwel lineaire samenhang te zijn tussen de mate waarin men zich met de natuur verbonden voelt en de mate waarin men zich voor haar wil inzetten. Zo blijkt opnieuw dat zelfopoffering geen dominant motief (meer) is. Moderne burgers zijn heel goed in staat om aan zichzelf te denken en tegelijkertijd iets voor een ander te doen.

Het hoeft daarbij niet altijd om kwetsbare dieren of de bescherming van het milieu te gaan. Waardering voor het vitale kan evengoed betekenen dat men werkt aan een gezonde levensstijl. Niet toevallig zagen we de afgelopen dertig jaar de belangstelling voor zaken als vegetarisme of natuurvoeding toenemen. Verder groeide het aantal actieve sportbeoefenaars. Inmiddels gaan grote aantallen Nederlanders regelmatig naar een fitnesscentrum toe. Wat men ambieert is de combinatie van een gezond lichaam, een aantrekkelijk uiterlijk en een vitale uitstraling. Deze ontwikkeling is voor het maatschappelijk middenveld niet zonder betekenis. Nog afgezien van de gunstige uitwerking voor de volksgezondheid, brengt sporten een grotere betrokkenheid bij het verenigingsleven met zich mee. Daarmee vormt sport een van de voornaamste pijlers van de hedendaagse *civil society*: een domein dat men uit vrije wil betreedt en waar men duidelijk belang bij heeft, maar tevens een domein waar men zich met anderen verbindt en voor die anderen iets kan betekenen.

Dit alles illustreert nog eens dat de manifestatie van het hogere mede door de tijdgeest wordt bepaald. Het maatschappelijk middenveld geeft altijd vorm aan de waarden en idealen waardoor burgers zich geïnspireerd weten. We hebben dat in hoofdstuk 6 geïllustreerd aan de ontwikkelingshulp. Die hulp is doorgaans een mengeling van nationale belangen en morele overwegingen. Terwijl overheden meestal een goed oog hebben voor het eerste element, stellen veel burgers het tweede element voorop. De afgelopen eeuw speelden morele denkbeelden en geestelijke beginselen een voorname rol. Wel traden er veranderingen op, zowel in de perceptie van

problemen als in de remedies die werden voorgesteld. In de eerste helft van de twintigste eeuw meende men dat de misère buiten Europa veroorzaakt werd door een gebrek aan zedelijkheid en beschaving. Men probeerde het probleem door middel van missie en zending te verhelpen, zij het dat men eveneens op gezondheidszorg en onderwijs inzette. Het heeft lange tijd geduurd voor men dit geestelijk engagement van een voorzichtig vraagteken voorzag. In de tweede helft van de eeuw begon dat te veranderen. Onder invloed van de zich ontwikkelende verzorgingsstaat, maakten westerse idealen een verschuiving door. Men stelde niet langer de verbreiding van het christelijk geloof voorop maar het bestrijden van onderdrukking en armoede. Geestelijk engagement betekende nu dat mensen voor de minderbedeelden opkwamen, solidair waren met de armen en zich verantwoordelijk voelden voor het welzijn van anderen. Behalve de idealen veranderden ook praktische middelen waarmee men de derde wereld wilde helpen. Vanaf de jaren zestig kwamen er talloze organisaties en actiegroepen van de grond die zich het lot van de onderdrukte volken buiten Europa aantrokken. Ze voerden tevens oppositie tegen de eigen overheid, die zich onvoldoende voor een betere wereld wilde inzetten. Aan het einde van de eeuw trad er andermaal een omslag op. Doordat het liberale denken vanaf 1989 aan invloed won, kwamen idealen als gelijkwaardigheid en eerlijkheid voorop te staan. Het probleem van derdewereldlanden was dat de rijke landen hun bevoorrechte positie verdedigden, terwijl de arme landen een corrupte bovenlaag hadden die verhinderde dat de bevolking zich kon ontwikkelen. De oplossing werd derhalve gezocht in meer openheid en transparante betrekkingen: het ging erom dat alle mensen een eigen keuze konden maken en hun lot in eigen hand namen.

Op grond hiervan kwamen we in hoofdstuk 6 tot de conclusie dat de beelden waarin Nederlanders over de derde wereld nadenken, in hoge mate worden bepaald door de idealen en ambities die op dat moment in de eigen samenleving toonaangevend zijn. Dat verklaart wellicht waarom er tegenwoordig zo veel interesse bestaat voor kleinschalige particuliere initiatieven op het gebied van de ontwikkelingshulp. Een van de belangrijkste motieven van Nederlandse burgers is dat ze een specifieke groep medemensen van specifieke hulp willen voorzien. Ze vinden het belangrijk dat hun bijdrage aan het verbeteren van de wereld een herkenbare vorm heeft: een bron die voor schoon water zorgt, een school voor de plaats die ze zelf ooit bezocht hebben, een kind dat werkelijk geholpen is en waarvan men ook een foto heeft, of desnoods een specifiek geldbedrag waarvan men nauwgezet kan vaststellen hoe het wordt besteed. Zo keren moderne idealen als gelijkwaardigheid en persoonlijke betrokkenheid in de ontwikkelingssamenwerking terug.

Het is duidelijk dat de organisaties die met het besteden van publieke gelden zijn belast, bewust op deze idealen inspelen. Ze hanteren relatief simpele beelden over het verbeteren van de wereld, hoe complex het veld van de internationale samenwerking in werkelijkheid ook is. Hun boodschap is dat je als gewone burger

door het geven van financiële steun direct aan een betere wereld kunt bijdragen. De veelal ongelijke relaties tussen donoren en ontvangende landen worden bij voorkeur in positieve termen gesteld. Men spreekt over samenwerking, wederkerigheid, gelijkwaardigheid en dergelijke. Bij de internationale handel gaat de voorkeur uit naar producten die men als 'fair' of 'eerlijk' kan betitelen. Om mogelijke misverstanden te voorkomen, wijzen we er nogmaals op dat we hier voorbijgaan aan de vraag of die beelden en boodschappen met de realiteit overeenstemmen. Onze voornaamste these is dat deze beelden een antwoord vormen op de morele overwegingen die we bij veel geëngageerde Nederlanders aantreffen. Ze illustreren dat het hogere op allerlei manieren in de *civil society* aan het werk is, ook wanneer het initiatieven op wereldschaal betreft.

Hoe doet Nederland het nu wanneer een vergelijking met andere Europese landen wordt gemaakt? Het antwoord is even kort als relevant. De in hoofdstuk 4 gepresenteerde bevindingen tonen namelijk ondubbelzinnig aan dat het maatschappelijk middenveld in ons land een zeer hoge en op bepaalde punten zelfs de hoogste score haalt. Dat geldt bijvoorbeeld voor diverse vormen van engagement die berusten op een sociaal motief. Nederlanders zijn, vaker dan alle andere Europeanen, lid van een organisatie die het welzijn van ouderen ter harte neemt, of van een kunstzinnige of culturele organisatie. Bij de steun voor mensenrechtenorganisaties wordt de lijst eveneens aangevoerd door Nederland en bij de vredesbeweging bezetten we de op één na hoogste plaats. Dit stemt overeen met een beeld dat al eerder is geschetst. Nederland behoort samen met enkele andere staten tot de groep van Noordwest-Europese landen die zich door het samengaan van een sterke *civil society* en een hoog niveau van onderling vertrouwen kenmerken ('high trust societies').

Deze vooruitgeschoven positie gaat evenzeer bij de vitale waarden op. Nederland staat bovenaan als we kijken naar het aandeel van de bevolking dat lid is van een sportvereniging. Op het punt van lidmaatschap van een organisatie op het gebied van de gezondheid bezetten we de op één na hoogste plaats. Nemen we lidmaatschappen van organisaties op het gebied van dierenrechten of milieubehoud, dan is Nederland veruit kampioen. Daarom vatten we de aanwezigheid van een Partij voor de Dieren in het Nederlandse parlement niet als een aberratie op maar als de uiting van een breed levende bekommernis om de natuur. Het illustreert dat ook de vitale gedaante van het hogere in de Nederlandse *civil society* aan het werk is. Overigens gaat het in absolute zin niet om forse aantallen. Burgers die zich op grond van spirituele, sociale of vitale motieven voor het middenveld inzetten, vormen in de regel een minderheid van de bevolking. Dat is in alle Europese landen zo. Maar binnen dat kader mag de mate waarin het hogere via de *civil society* naar voren komt, bepaald niet onderschat worden.

Ten slotte besteden we een enkel woord aan de waardering voor democratie en politiek. Vergeleken met andere Europese landen doet Nederland het op dit punt

niet slecht. Zo ligt het aandeel van de bevolking met een politieke belangstelling duidelijk boven het Europese gemiddelde. Men is redelijk tevreden over het functioneren van de democratie in eigen land en voelt er weinig voor om de besluitvorming over te laten aan een paar deskundigen, laat staan dat men iets zou voelen voor een militaire dictatuur. Daarbij moet echter wel een onderscheid worden gemaakt tussen twee soorten van politieke belangstelling. Wanneer het om formele beleidsvorming of gevestigde instituties gaat, zijn de Nederlanders niet erg enthousiast. Er zijn bijvoorbeeld maar weinig mensen die zich bij een politieke partij aansluiten en het vertrouwen in de politieke klasse is niet bijster groot. De afgelopen jaren werd de stemming zelfs uitgesproken negatief – zoals we aan het einde van dit hoofdstuk zullen aangeven.

De situatie ziet er een stuk positiever uit als we naar minder conventionele vormen van politiek kijken. Nemen we bijvoorbeeld de bereidheid om een petitie te ondertekenen, om deel te nemen aan een demonstratie of boycotactie of om over te gaan tot een staking of bedrijfsbezetting, dan stellen nogal wat burgers zich activistisch op. Dit hangt samen met de manier waarop veel inwoners van Nederland tegen hun burgerschap aankijken. Ze geven de voorkeur aan een sterk ‘horizontale’ invulling. Dat wil zeggen: ze associëren ‘goed burgerschap’ niet zozeer met hun verhouding tot gezag en staat, maar met de vraag hoe het onderlinge verkeer geregeld is. Dat bepaalt bijvoorbeeld ook de deugden en kwaliteiten die ze vooropstellen bij de opvoeding. Je moet kinderen volgens Nederlanders vooral een gevoel van eigen verantwoordelijkheid bijbrengen. Verder moeten kinderen voldoende tolerantie en respect voor andere mensen ontwikkelen. Dat alles past in het beeld van een democratische en relatief egalitaire maatschappij, waarin men gezagsdragers en machthebbers met de nodige argwaan beziet. Er is slechts één gegeven dat dit beeld verstoort. Sinds het midden van de jaren negentig zeggen steeds meer respondenten dat er een sterke leider nodig is. Met als gevolg dat Nederland *in dit opzicht* niet tot de groep van meest moderne landen maar tot de Europese middenmoot behoort. Op de mogelijke betekenis van deze uitzonderlijke score komen we aan het slot van dit hoofdstuk terug. Voor het overige kunnen we vaststellen dat de idealen van een open samenleving in Nederland sterk ontwikkeld zijn.

5 Vierde vindplaats: maatschappelijke verbeelding

Daarmee zijn we gekomen bij de laatste plaats waar het hogere tot uiting komt. Het gaat om vormen van maatschappelijke verbeelding waarvan we in het voorgaande twee voorbeelden hebben onderzocht: fantasy-boeken voor jongeren en politie- en ziekenhuisseries voor volwassenen. Steeds meer onderzoekers stappen af van het oude idee dat fictie een afbeelding of een weerspiegeling van de maatschappelijke realiteit is. Die benadering levert voornamelijk ‘negatieve’ resultaten op: men komt tot

de conclusie dat de fictieve wereld van het verhaal, de film en de televisieserie niet of niet volledig met de realiteit correspondeert. Daarmee hebben we nog geen antwoord op de vraag wat er in fictie wél gebeurt. Om die vraag te beantwoorden is het beter om fictie te beschouwen als een eigen realiteit: een wereld die specifieke regels kent en waarin zaken voorkomen die in het gewone leven domweg uitgesloten zijn. Met een dergelijke benadering wordt in elk geval de toegevoegde waarde van de fictie duidelijk. De relevantie van dit gezichtspunt bleek onder meer in hoofdstuk 10, waar het televisiedrama als een moderne vorm van mythologie werd onderzocht. Het woord ‘mythologie’ verwijst in dat verband naar de verzameling verhalen die mensen met elkaar uitwisselen, die berusten op gedeelde ervaringen en waarmee een samenleving zich rekenschap van haar problemen geeft. We moeten mythen dus niet begrijpen in termen van waar of onwaar maar als waardevolle vertellingen die er voor de samenleving toe doen. Het is dan ook niet vreemd dat ‘eeuwige vragen’ over Goed en Kwaad, Man en Vrouw, Leven en Dood, et cetera in deze verhalen steeds terugkeren. Juist omdat er geen definitief antwoord op deze vragen is, moet het verhaal erover telkens opnieuw verteld worden.

Deze moderne mythologie kan vele vormen aannemen, variërend van de klassieke roman tot films, krantenberichten of computergames. Daarbinnen zijn tv-series vanwege hun grote populariteit een belangrijk geval. Men kan ze als een gestileerde manifestatie van de maatschappelijke verbeelding opvatten. Aldus biedt het existentiële televisiedrama een unieke toegang tot een voorstellingswereld die door talloze Nederlanders wordt gedeeld. Neem bijvoorbeeld de ziekenhuisserie. Zij geeft een fascinerend inkijkje in de gevoeligheden van de moderne mens, zijn hoop en vrees op het gebied van de lichamelijke integriteit, zijn vermogen of onvermogen om met sterfelijkheid om te gaan. Ze berust op de indrukwekkende expansie van de medische technologie maar onderstreept tegelijkertijd onze collectieve behoefte om in het reine te komen met de beperkingen ervan. Op analoge wijze gaan politseries over de vraag hoe we moeten omspringen met negatieve krachten als misdaad en geweld en hoe we desondanks het geloof in een goede samenleving kunnen vasthouden. Met andere woorden: we moeten het existentiële tv-drama opvatten als een manifestatie van onze geestelijke realiteit. Het gaat om een verbeelding die we (ten dele) met elkaar gemeen hebben en die in de bioscoop of op het scherm een zichtbare vorm aanneemt. Men kan het eenvoudiger formuleren door te zeggen dat tv-series laten zien welke beelden en verwachtingen gewone Nederlanders met elkaar gemeen hebben. Juist dát is bepalend voor hun geloofwaardigheid: niet de vraag of ze de correcte afbeelding zijn van de uitwendige realiteit maar of ze een overtuigende verbeelding van onze innerlijke realiteit vormen.

Deze zienswijze sluit aan bij de manier waarop de fantasy-verhalen voor jongeren zijn onderzocht. In hoofdstuk 9 zagen we dat deze verhalen vrijwel steeds over een imaginaire wereld handelen. Het spel met de verbeelding wordt hier zelfs ge-

kwadrateerd. Kenmerkend voor de fantastische literatuur is immers dat er twee werelden bij elkaar komen: enerzijds een wereld die sterke gelijkenis met de alledaagse realiteit vertoont, anderzijds een wereld vol geheimzinnige en wonderlijke gebeurtenissen. In de onderzochte jeugdboeken ligt het begin- en eindpunt van het verhaal doorgaans in de wereld van het 'alledaagse' leven, terwijl de meeste aandacht uitgaat naar allerlei belevenissen in de 'geheime' wereld. Daarbij kan de relatie tussen beide werelden (die trouwens alle twee fictief, dat wil zeggen verzonnen zijn) uiteenlopende vormen krijgen. Er zijn verhalen waarbij het contrast tussen beide benadrukt wordt. Zie bijvoorbeeld het boek van Tonke Dragt, waarin de situatie op Venus in menig opzicht het tegendeel van de situatie hier op aarde is. Andere verhalen werken met werelden die min of meer parallel lopen. Zie bijvoorbeeld de reeks boeken van Lewis, waarin de personages via een klerenkast in de andere wereld terecht komen, of die van Rowling, waarin hetzelfde gebeurt via een muur op het station. Het is evengoed mogelijk dat de twee werelden op elkaar inwerken. Zie het boek van Ende, waarin de 'fictieve' ervaringen van het personage zijn gedrag in de 'gewone' wereld beïnvloeden. In weer andere verhalen lopen de herkenbare en de vreemde wereld telkens door elkaar. Zie bijvoorbeeld het boek van Fowl, waarin bestaande landen als Duitsland of Amerika tevens onderdak bieden aan een betoverde wereld met kobolden en elfen. Gemeenschappelijk aan deze voorbeelden is dat de hoofdpersonen van het verhaal tussen verschillende domeinen heen en weer reizen. Ze kunnen daardoor dingen meemaken die in het gewone leven onmogelijk, verboden of levensgevaarlijk zijn.

Los van de status die we aan deze cultuurproducten toekennen, hebben we de vraag gesteld hoe ze een ervaring van het hogere bewerkstelligen. We onderscheidten drie dimensies die daartoe bijdragen. De eerste hebben we als een sociale of relationele dimensie aangeduid. Zij heeft vooral betrekking op het narratologisch procedé, de personages die daaruit voortvloeien en de relaties die deze personages met elkaar aanknopen. Dat procedé heeft in de door ons onderzochte verhalen specifieke kenmerken. Zo speelt het sluiten, beproeven, verbreken en herstellen van vriendschappelijke betrekkingen in de verhalen voor jongeren een voorname rol. Op dit niveau is de basisboodschap: je moet elkaar vertrouwen en helpen maar er kan ook verraad gepleegd worden en dat gebeurt vaak door de persoon van wie je dat het minst verwacht. Het is dan ook geen wonder dat de personages veelvuldig in een situatie belanden die doorzettingsvermogen en moed vereist. De narratologische dimensie is even cruciaal voor het televisiedrama. Veel van die series hebben het karakter van een soap, een genre dat al decennia bestaat en waarin alles draait om de lotgevallen en de relationele verwickelingen van een beperkt aantal personages. Daarbij kan het verhaal een hoge graad van complexiteit krijgen. Het is tegenwoordig heel normaal dat er per aflevering meerdere verhaallijnen door elkaar lopen. Bijgevolg is de narratologische structuur van het hedendaagse tv-drama heel wat

ingewikkelder dan een kwart eeuw terug. Over het algemeen blijken de personages en hun wederzijdse betrekkingen een functie van het narratologische procedé. Om te begrijpen wat de personages zijn of doen moet men niet naar de maatschappelijke realiteit buiten het verhaal kijken, maar naar hun rol binnen de imaginaire wereld van het verhaal.

Ten tweede kan de morele of spirituele dimensie genoemd worden. Uit hoofdstuk 9 weten we dat deze bij de meeste onderzochte boeken aan de orde is. In vrijwel alle verhalen komt de strijd tussen Goed en Kwaad aan bod. Een belangrijk punt is dat die strijd zich niet op een abstract of conceptueel niveau voltrekt: zij neemt de vorm aan van herkenbare personages, die niet zelden een gevecht op leven en dood voeren. De ene keer wordt het kwaad belichaamd in een specifiek personage (zoals Voldemort in de *Harry Potter*-serie), de andere keer neemt het de gestalte van een foute situatie aan (zoals de onderdrukking van het Bramendal in *De Gebroeders Leeuwenhart*) en een derde keer blijkt dat de hoofdpersoon zelf aan het kwade onderhevig is. Bij de onderzochte tv-series is dit nog sterker het geval. Politie- en ziekenhuis-series spelen zich onvermijdelijk in een ethisch geladen context af. Hoewel ze in bepaalde opzichten aan de wetten van een gewone soap beantwoorden, is er één aspect dat ze daarvan onderscheidt. De existentiële tv-series die in het voorgaande bestudeerd werden, verwijzen naar een wereld waarin de strijd tussen Leven en Dood of het Kwaad en het Recht permanent aanwezig is. Die strijd speelt zich af in een gevecht tussen herkenbare personages. Juist door ingewikkelde morele vraagstukken als de lotgevallen van afzonderlijke figuren te behandelen, kan de kijker zich daar iets bij voorstellen. Op grond daarvan stelt het existentiële tv-drama ons in staat om na te denken over morele vraagstukken die zich in het alledaagse leven aandienen.

De derde, visuele dimensie is met name bij televisieseries relevant. Ze raakt aan de vitale sfeer omdat ze vooral betrekking heeft op zintuiglijke indrukken. Het gaat bijvoorbeeld om de manier waarop met licht gewerkt wordt. Nederlandse series baden in een overmaat aan licht, men wil alles onverhuld in beeld brengen. Amerikaanse series zetten vaker licht en schaduw in, met als gevolg dat de beelden een aantal onscherpe vlakken vertonen. Daarbij is het gebruik van luxaflex een geliefd hulpmiddel, juist omdat men op die manier afwisselende lichtaccenten kan aanbrengen. Een en ander heeft gevolgen voor de mise-en-scène. Deze term verwijst naar de compositie van het filmbeeld en de manier waarop voorwerpen of handelingen in beeld komen. Ook op dit punt stelden we verschillen vast tussen Nederlandse en Amerikaanse tv-series. Terwijl de eerstgenoemde een voorkeur hebben voor onopgesmukte overdaad ('nuchter realisme') mikken de tweede op een uitgewogen visualiteit ('betoverende beeldvorming'). Amerikaanse series zetten graag kleuraccenten, kleurcontrasten en kleurencombinaties in om de aandacht van kijkers op iets te vestigen. De voornaamste functie van kleuren in het filmbeeld is dat ze een gevoelswaarde vertegenwoordigen. Ze zorgen ervoor dat de kijker in een bepaalde

stemming komt of aandacht voor de gevoelens van het personage krijgt. Zij kunnen ertoe bijdragen dat wij als kijker de hartstochten van het personage waarnemen of ons een gevoelstoestand voorstellen. Al met al stelden we op het punt van de visuele vormgeving de nodige verschillen vast tussen het Amerikaanse en het Nederlandse tv-drama.

Hoewel het analytisch onderscheid tussen een narratologische, een morele en een visuele dimensie in de film zeker zinvol is, werken deze dimensies bij het kijken voortdurend op elkaar in. Daarbij onderscheiden kwalitatief goede films zich door het feit dat deze wisselwerking een intense ervaring bij de toeschouwer te weegbrengt. Dat doet zich vooral op de zogenaamde empathische momenten voor: situaties waarin de handeling zodanig wordt toegespitst dat het hogere op een bijna fysieke wijze voelbaar wordt. Het zijn de momenten waarop een film ons warme gevoelens of koude rillingen geeft. Het oproepen van dergelijke sensaties is een kunst op zich. Om de kijker te ontroeren is niet alleen precieze organisatie van de verhaallijnen vereist, maar ook een juiste behandeling van het licht, de mise-en-scène of de kleur én een appèl op beginselen of waarden van morele aard. In die zin komt het empathische moment op een verdichting van meerdere processen neer. Daarbij versterken de narratieve, de morele en de filmische dimensie elkaar op een zodanig manier dat er een hoge mate van geloofwaardigheid en betrokkenheid ontstaat. Het vermogen om dat te bewerkstelligen is precies de kwaliteit waarmee goed tv-drama zich van een slechte serie onderscheidt.

Verder kan het hogere zich in bepaalde personages aandienen. Dat deed zich in de door ons bestudeerde tv-series vooral voor bij de professionele personages. Zij spelen hun rol op een voorbeeldige manier doordat ze laten zien wat het beroep van politiemans of arts zou kunnen zijn. Ze vormen letterlijk een belichaming van het hogere. Dat wil zeggen: ze laten het hogere in een lichamelijke, tastbare, kwetsbare en dus menselijke gedaante zien. Wat de professionele personages in de bestudeerde tv-series met elkaar gemeen hebben is hun toewijding aan een hoger doel. Ze werken niet voor zichzelf maar voor de publieke zaak. Hun geloofwaardigheid wordt nog versterkt doordat er van tijd tot tijd personages opduiken die het tegendeel belichamen. Vooral de politieserie voert stevast rechters, politici en andere machthebbers op die slechts naar de letter van de wet kijken en de gewone politiemans in zijn werk hinderen.

Terwijl er inhoudelijk duidelijke verschillen zijn tussen de professionele personages die het televisiedrama bevolken en de helden uit het fantasy-verhaal voor jongeren, kunnen zij een vergelijkbaar effect hebben: in hun optreden dient het hogere zich aan. Dat vormt zelfs een wezenlijk aspect van de pedagogische functie die deze literatuur volgens wetenschappers heeft. Een van de redenen waarom deze verhalen zo sterk door twaalf- tot achttienjarigen gewaardeerd worden, is dat cognitieve uitdagingen (geheimzinnige werelden!), sociale ontwikkeling (vriendschappen!) en een

begin van morele gevoeligheid (strijd tegen het kwaad!) met elkaar gecombineerd worden. Het zijn de bij de leeftijd van de lezers behorende ontwikkelingsopgaven die in de verhalen aan bod komen. We zien de personages met zichzelf worstelen en zich afvragen wie ze zijn en wat hun eigenlijke bestemming is. Dat komt onder meer tot uiting in de vele reizen die binnen het fantasy-verhaal worden gemaakt. In feite staan al die tochten voor het zoeken naar een eigen identiteit. Zo komt Edu Jansen tot de ontdekking dat angst voor de natuur in de mensen zelf ligt (zie het boek van Tonke Dragt). Bastiaan Boeckx verandert van een dik, angstig en eenzaam jongetje in een knappe jongeman die al zijn wensen vervuld kan krijgen – om tegen het einde te beseffen dat zijn diepste wens het vermogen om lief te hebben is (zie het boek van Michael Ende). Harry Potter ontwikkelt zich in de loop van de serie van J.K. Rowling tot een sterke persoonlijkheid die begrijpt wat zijn fundamentele drijfveer is, namelijk een liefdevol gezin te vormen. Lyra krijgt van haar rector een instrument aangereikt dat overal de waarheid spreekt. Maar ze zal zelf moeten leren hoe je zo'n instrument hanteert (zie het boek van Pullman). In dat opzicht vertoont het fantasy-verhaal gelijkenis met de Bildungs- of ontwikkelingsroman. De personages gaan het gevecht met zichzelf aan, stappen over angsten en aarzelingen heen, ontdekken hun eigenlijke motieven en accepteren aan het einde wie ze zijn. We beseffen dat het hogere in dit genre op een bijzondere wijze aan de orde is. De verhalen laten niet zien dat het hogere simpelweg bestaat. Ze laten zien dat je het op jezelf moet veroveren, dat het altijd twijfels en onzekerheid oproept en dat je aangewezen bent op de hulp van anderen. Dat wijkt niet zo heel erg af van de opgave waar professionele personages in het televisiedrama voor staan.

6 Onbehagen en publieke sfeer

Alles overziende is er dus veel te zeggen voor de stelling dat Nederland zich kenmerkt door een proliferatie van het hogere. Maar daarbij geldt één belangrijke beperking, namelijk dat er in het publieke domein heel weinig van te merken is. Dat brengt ons terug bij de paradox waarop de eerste bladzijden van ons boek reeds zinspeelden. Het hogere doet zijn werk en het wordt zelfs gewaardeerd zolang het een private vorm heeft; in de publieke sfeer doen we alsof het niet bestaat. Eigenlijk is het nog erger, omdat het publieke leven sinds een jaar of tien door een fors onbehagen wordt geplaagd. Waar komt dat ongenoegen nu vandaan? En in hoeverre zou de publieke erkenning van het hogere een antwoord op dat ongenoegen kunnen vormen? Omdat de tweede vraag in ons slothoofdstuk nog uitvoerig aan de orde komt, zullen we ons hier tot enkele opmerkingen over de eerste vraag beperken.

Laten we om te beginnen aangeven wat op dit punt de plaats van Nederland binnen de Europese context is. Vormen wij inderdaad de open en tolerante maatschappij die ons tot in het verre buitenland beroemd maakte en waarop veel Nederlanders

stilzwijgend enorm trots waren? Of was die reputatie hoogst bedrieglijk en berust ons nationale leven op een homogene cultuur die in wezen geen vreemde elementen accepteert? Opmerkelijk genoeg zijn beide visies te verdedigen. In elk geval kan men uit de European Values Study aanwijzingen voor beide zienswijzen afleiden. Er zijn punten waarop ons land bij de meest permissieve landen van Europa hoort. Een ervan is de invulling van het moederschap. In verschillende landen gelooft men dat een vrouw pas echt gelukkig is wanneer zij kinderen ter wereld brengt. Dat is bij ons verleden tijd, met als gevolg dat vrouwen bij de inrichting van hun leven nergens méér vrijheid hebben dan in Nederland. Voor homoseksuelen geldt hetzelfde: hun seksuele geaardheid wordt in Nederland door een overgrote meerderheid van de bevolking aanvaard. Onze tolerantie strekt zich eveneens uit tot zaken als echtscheiding, euthanasie en drugsgebruik.

Het is geen toeval dat deze onderwerpen vooral betrekking hebben op het privéleven. Juist op dat gebied zetten de processen van liberalisering en emancipatie zich in Nederland vanaf de jaren zeventig sterk door. Dat blijkt ook uit de manier waarop wij tegen het vormen van een relatie aankijken. We geloven dat dit een zaak van individuele voorkeuren en persoonlijke gevoelens is. Als we antwoord moeten geven op de vraag wat er nodig is voor een succesvol huwelijk, denken we niet meteen aan een hoog inkomen. We vinden het evenmin noodzakelijk dat partners hetzelfde geloof hebben. Wat we wél van belang vinden, is tolerantie en wederzijds begrip. Dit houdt overigens niet in dat we ongelukkig zouden zijn. Integendeel. Bij de vraag of men zich gelukkig voelt, bezetten Nederlanders binnen Europa de op één na hoogste plaats. Het grote verschil is dat wij dit geluk opvatten als een hoogst individuele en private aangelegenheid, terwijl men elders in Europa meer waarde hecht aan de beslotenheid van het lokale, het sociale of het familiale leven. Wat dat betreft lijkt Nederland aan het beeld van een zeer open samenleving te beantwoorden.

Van de andere kant leidde ons vergelijkend onderzoek tot bevindingen die op het tegendeel wijzen. Nederlanders zijn al wat minder tolerant wanneer het overtredingen betreft zoals belastingfraude, rijden onder invloed of het aannemen van steekpenningen. Ze oordelen zeer negatief over zoiets alledaags als het overschrijden van de maximumsnelheid in het verkeer. Met andere woorden: burgers hebben in Nederland een grote vrijheid om hun individuele voorkeuren te volgen maar ze moeten wel de regels in het oog houden. Het is niet de bedoeling dat ze met hun voorkeuren hun medeburgers hinderen. Deze opstelling – die zelden wordt uitgesproken en toch in alle sectoren van de Nederlandse samenleving merkbaar is – wordt nog duidelijker wanneer het om onze directe leefomgeving gaat. Neem bijvoorbeeld de antwoorden als er naar de acceptatie van nieuwe burens wordt gevraagd. Tegen burens die migrant zijn of die behoren tot een ander ras maken de meeste Nederlanders geen bezwaar. Dat doen ze wel als de nieuwe burens een kinderrijk gezin hebben, als ze gebukt gaan onder een drankprobleem, als ze met justitie in aanraking zijn geweest of als ze pro-

blemen hebben met hun gevoelsleven. Nog veel erger vinden Nederlanders het als de nieuwe burens politiek extreme denkbeelden koesteren, waarbij rechts-extremisten in hun ogen nog iets erger zijn dan links-extremisten. Met andere woorden: we beschouwen onszelf dan wel als tolerant maar van onze burens willen we beslist geen last hebben! Bovendien werd deze houding de afgelopen dertig jaar langzaam maar zeker sterker. Een en ander strookt met signalen over een verharding van het maatschappelijk klimaat. Veel burgers willen dat misdadigers strenger worden aangepakt en dat er zwaardere straffen worden opgelegd. Van allochtonen wordt geëist dat ze hun cultuur loslaten en zich volledig aanpassen. Daarmee laat het publieke domein een aantal ontwikkelingen zien die niet in de richting van een meer permissieve maar juist in de richting van een minder tolerante samenleving gaan. We verenigen kennelijk twee zielen in één borst. We koesteren onze traditionele openheid maar we hebben weinig geduld met mensen die er anders tegenaan kijken. Deze dubbelzinnigheid wordt minder vreemd als we beseffen dat het hier over twee verschillende domeinen gaat. Voor onszelf (dat wil zeggen in de private sfeer) streven we maximale vrijheid na maar de vrijheid van anderen (dat wil zeggen in de publieke sfeer) zouden we graag beperken. Geen wonder dat we over het ene domein zeer tevreden zijn terwijl we ons over het andere groen en geel ergeren.

Dat was precies de diagnose die Paul Schnabel stelde toen hij de toestand van Nederland omschreef als: *Met mij gaat het goed, met ons gaat het slecht*. Een recente uitgave van het Continu Onderzoek Burgerperspectieven (COB) bevestigt haar nog eens. Ze maakt duidelijk hoe de tevredenheid met betrekking tot het leven in Nederland per domein is verdeeld. Nederlanders zijn zeer te spreken zolang het over hun persoonlijk leven gaat. In termen van rapportcijfers kennen zij aan zaken als hun kennissen- en vriendenkring, hun gezondheidstoestand, hun voornaamste werkzaamheden en het buurtleven een ruime voldoende toe. Er is vaak een grote meerderheid die dat positieve oordeel onderschrijft. Aan de kwaliteit van hun vriendenkring kent zelfs 95 procent van de ondervraagden een voldoende toe. Maar de samenleving als geheel geeft minder reden tot tevredenheid. In termen van een rapportcijfer komt de waardering niet boven een mager zesje uit. Er wordt veel over onwenselijke verschijnselen en gedragingen geklaagd. Met name de omgangsvormen gelden als een belangrijk maatschappelijk probleem. Men maakt zich zorgen over groeiende intolerantie en onverdraagzaamheid, over agressief of hufterig gedrag in de publieke ruimte en over toenemend egoïsme onder burgers.³ Deze zorgen komen eveneens naar voren tijdens de groepsgesprekken die men als aanvulling op de enquête voerde.⁴ Hoewel de behoefte om te klagen in dit soort gesprekken niet mag worden onderschat, maken ze duidelijk dat het oordeel van de burgers over het openbare leven in ons land veel negatiever is dan het oordeel over hun privéleven. Maar het kan nog erger. Terwijl het persoonlijke bestaan van de burgers een ruime voldoende en de samenleving als geheel een mager zesje krijgt, deelt men aan de

politiek een forse onvoldoende uit. Dat is niet zo vreemd als men beseft dat burgers bij het opsommen van de belangrijkste problemen steevast ‘bestuur en politiek’ noemen. Weliswaar was het vertrouwen in de politiek tegen het einde van 2010 weer iets hoger dan daarvoor, maar dat komt vooral door het aantreden van een nieuw kabinet. Met name de aanhangers van vvd en pvv hebben daaruit moed geput. Veelzeggend is dat de algemene onvrede met het politieke bedrijf in Nederland hierdoor niet verminderde.

Overigens dateert deze situatie niet van gisteren. In hun terugblik op enkele jaren onderzoek naar burgerperspectieven stellen Dekker en Den Ridder vast dat het onbehagen telkens opnieuw komt bovendrijven. Het spitst zich in de regel toe op drie onderwerpen die genoemde auteurs als volgt weergeven: ‘Allereerst het gevoel dat we steeds slechter met elkaar samenleven en dat we daar in wezen niets aan kunnen doen. Mensen maken zich zorgen over de verharding in de samenleving, het gebrek aan respect voor elkaar en de ik-maatschappij. Die zorgen richten zich niet op een specifieke groep – iedereen maakt zich er schuldig aan (...). In de tweede plaats voelen veel mensen zich onbehaaglijk over bepaalde maatschappelijke ontwikkelingen. Meest in het oog springend zijn de multiculturele samenleving, de Europese integratie en criminaliteit en veiligheid. Men is kritisch over de integratie van allochtonen, heeft een slecht gevoel bij het verlies aan nationale autonomie en identiteit en is bang voor toenemende misdadigheid en onveiligheid (...). In de derde plaats richt het onbehagen zich op de politiek, zowel vanwege haar aanpak van netelige maatschappelijke kwesties als vanwege het functioneren van het politieke bedrijf zelf. Wanneer mensen wordt gevraagd waarom Nederland de verkeerde kant opgaat, uiten velen hun boosheid over de politiek. De boze burgers vinden dat de regering het volk negeert, de samenleving mede door het softe optreden van de politie verloedert, politici vooral bezig zijn met hun eigen belangen, belastinggeld wordt verspild aan ontwikkelingssamenwerking, vredesmissies in het buitenland, subsidies en uitkeringen aan migranten die de samenleving alleen maar tot last zijn terwijl de hardwerkende burger de klos is en verdrinkt in een oceaan van onnozele regeltjes.’⁵ Dat alles wijst op een forse kloof tussen de politieke elite en de Nederlandse bevolking. We weten dat dit probleem al geruime tijd bestaat. Zo’n tien jaar geleden stelden we een vergelijkbare diagnose en ook midden jaren negentig besteedden we al aandacht aan dit probleem.⁶ We gaan wellicht te ver door te zeggen dat het onbehagen over de politiek een structureel karakter heeft, maar niemand zal ontkennen dat het tamelijk hardnekkig is. Bovendien beperkt het zich niet tot Nederland: het doet zich in meerdere of mindere mate in alle moderne democratieën voor.⁷

Over de verklaring van dit verschijnsel lopen de meningen uiteen. Een eerste inventarisatie leert dat er zeker tien theorieën zijn die allemaal andere oorzaken vooropstellen.⁸ Het zou – om ons tot het opsommen van de voornaamste te beperken – om de volgende factoren kunnen gaan.

- 1 *Onvoldoende prestaties.* Overheden en beleidsmakers zouden niet in staat zijn tot het leveren van de publieke diensten waar de burger om vraagt of men zou bij het leveren van de diensten niet efficiënt te werk gaan.
- 2 *Professionalisering van de politiek.* Politici zouden zich steeds meer richten op technische dossiers, een bestuurlijk-ambtelijke taal spreken en onvoldoende beseffen wat er onder de Nederlandse bevolking leeft.
- 3 *Democratisch tekort.* Het systeem van verkiezingen en regeringsvorming biedt bewuste burgers onvoldoende mogelijkheden om invloed uit te oefenen, terwijl de behoefte daaraan de afgelopen decennia is toegenomen.
- 4 *Isolement van de elite.* Politici, bestuurders en beleidsmakers zouden een gesloten kaste vormen, die er vooral op uit is de eigen machtspositie te behouden en in beginsel geen vreemde of kritische elementen toelaat.
- 5 *Verplaatsing van de politiek.* De belangrijkste beslissingen worden niet langer genomen door regeringen maar door machtscentra waarop niemand invloed heeft, zoals onderzoekscentra of grote ondernemingen.
- 6 *Globalisering.* Een toenemende internationale verwevenheid zou de zeggenschap van nationale staten aantasten, met als gevolg dat de burger zijn belangstelling voor de politiek verliest.
- 7 *Medialogica.* De massamedia zouden steeds meer aandacht voor de persoonlijke aspecten van het politieke bedrijf hebben en de min of meer objectieve berichtgeving loslaten.
- 8 *Assertieve burgers.* Moderne Nederlanders zijn vooral bezig met het behartigen van hun eigen belangen en het spuien van hun eigen mening en verzetten zich tegen het gezag van de overheid of haar dienaren.
- 9 *Maatschappelijke tweedeling.* Er is een groeiende tegenstelling tussen hoogopgeleide en laagopgeleide burgers, waarbij de eerste groep zich nog wel in de huidige politiek herkent maar de tweede zich niet meer vertegenwoordigd voelt.
- 10 *Stijgende verwachtingen.* Het proces van modernisering leidt ertoe dat men steeds meer van de overheid verwacht, niet alleen in termen van doelmatigheid en kwaliteit, maar ook in termen van transparantie en verantwoording.

Het is niet de bedoeling om op basis van ons onderzoek naar idealen en geestelijke beginselen deze reeks uit te breiden met wéér een nieuwe theorie. In plaats daarvan willen we kort stilstaan bij twee wezenskenmerken van de politieke sfeer die op de achtergrond steeds een rol spelen en die alles met hogere van doen hebben.

In veel van de zojuist aangestipte theorieën worden zaken als beleid, overheid, sociale klassen, publieke diensten, rechten, bestuur, verkiezingen, journalistiek of burgers als delen van één maatschappelijke realiteit beschouwd. Dat ligt voor de

hand omdat onderzoek naar het onbehagen over de politiek vaak door sociale wetenschappers wordt gedaan. Maar wellicht zouden ze meer rekening moeten houden met de gedachte dat maatschappij en politiek twee verschillende domeinen zijn. In het maatschappelijke domein staat het verkeer van particuliere partijen, belangen en opvattingen voorop. Het is onvermijdelijk dat deze in de politiek doorklinken. Toch omvat het politieke domein wezenlijk meer dan een optelling van dat soort particulariteiten. Er komt iets van een 'synthese' bij, een poging om deze private gezichtspunten onder te brengen in een meer algemeen verhaal dat voor alle partijen acceptabel is. Dat is zonder een vorm van publieke verbeelding niet goed mogelijk. Die verbeelding wordt bij groundbegrippen van het politieke leven feitelijk voorondersteld. Zonder haar kan men nooit tot een bepaling van het 'algemeen belang' komen. Zij is onmisbaar voor een moderne opvatting van 'burgerschap'. Als ondernemer, als klant of als buurtbewoner kan men zijn particuliere belangen behartigen maar als onderdaan van de Nederlandse staat heeft men met de publieke zaak van doen. De natie omvat meer dan de som van alle inwoners in een bepaald gebied: ze komt op een 'verbeelde gemeenschap' neer. Met andere woorden: politiek kan niet bestaan zonder het ontwerpen van een 'verhaal' of 'beeld' dat de feitelijkheid van het sociale leven overstijgt.⁹ Een tweede kenmerk is dat er altijd meerdere beelden en verhalen naast elkaar bestaan. Het is zelfs zo dat bepaalde beelden elkaar fundamenteel uitsluiten, met als gevolg dat politiek onvermijdelijk een dimensie van conflict en strijd bevat.¹⁰

Deze overwegingen zijn met name van belang als er vragen rijzen over de geloofwaardigheid van een partij, een beleid of een politicus. Politieke leiders moeten hun idealen overtuigend uitdragen en bereid zijn om die in conflict met anderen te verdedigen. Pas dan zullen ze in de ogen van het publiek voldoende geloofwaardig zijn.¹¹ In die zin stijgt het politieke domein altijd boven de feitelijkheid van het particuliere leven uit. Het is weliswaar op die feiten gebaseerd maar het ontleent zijn dynamiek (ten goede en ten kwade overigens) aan de overtuiging dat het om zaken van een hogere orde gaat.

Aldus opgevat is de politieke sfeer altijd aangewezen op het hogere. Of beter gezegd: zij berust op een fascinerende mengeling van het hogere en het lagere, omdat ze enerzijds met de verbeelding van hooggestemde waarden, beginselen of idealen speelt en anderzijds op dwang, conflict en machtsuitoefening berust. Vandaar dat idealisme en cynisme op dit gebied zo dicht bij elkaar liggen: voor beide zienswijzen treft men in de alledaagse politiek meer dan voldoende argumenten aan. Een belangrijke vraag is evenwel waarom de balans momenteel zo sterk naar het cynisme overhelt en hoe men voor meer evenwicht kan zorgen.¹²

In dit opzicht is een terugblik op het tijdperk van de verzuiling verhelderend. Kenmerkend voor deze periode was namelijk dat de uitwisseling tussen politieke en maatschappelijke sfeer op een indirecte manier geregeld was. Er bestonden tal

van verenigingen, instituten, organisaties en functionarissen die een bemiddelende rol speelden tussen de politieke arena enerzijds en de realiteiten van het alledaagse leven anderzijds. Opvattingen over het hogere speelden bij deze bemiddeling een centrale rol, en wel in twee richtingen. Van de ene kant konden politieke leiders hun standpunten, besluiten, wetten, beleidslijnen of denkbeelden aan een breder publiek 'uitleggen' doordat ze een levensbeschouwelijke taal spraken. Die taal kon rooms-katholiek, socialistisch of liberaal van aard zijn, maar in alle gevallen werd er verwezen naar beginselen die het politieke handelen een zekere geloofwaardigheid meegaven. Juist die beginselen maakten duidelijk dat de politieke strijd ergens overging. Van de andere kant konden de vormen van idealisme, moraliteit of religieus engagement die in de maatschappelijke realiteit tot bloei kwamen, via de verzuilde organisaties naar het politieke domein worden vertaald. Zo kreeg het hogere een publiek gezicht en kon het een zekere invloed op het politieke bedrijf uitoefenen. We hoeven deze vorm van bemiddeling niet te verheerlijken. Er zaten evidente nadelen aan vast en bovendien is het levensbeschouwelijke kapitaal dat men inzette verleden tijd. Maar van belang is wel dat de vertaling van idealen of beginselen uit de private naar de politieke sfeer op een indirecte wijze verliep. Het hogere kon een publieke gedaante aannemen juist omdat de verzuilde organisaties tussen het particuliere en het politieke leven bemiddelden.

Het is duidelijk dat een dergelijke bemiddeling niet meer bestaat. Tal van processen hebben ervoor gezorgd dat de tussenschakels die voor een publieke articulatie van private idealen of beginselen zorgden, de afgelopen halve eeuw verdwenen zijn. Vanaf de jaren zestig zette zich een vorm van secularisatie door die – hoe men dat begrip ook moge opvatten – in elk geval betekende dat kerken in het openbare leven nog maar een bescheiden rol spelen. Tegelijkertijd werden veel organisaties op het gebied van zorg, cultuur en onderwijs verstatelikt, waardoor ze de facto een onderdeel van de overheid werden en hun ideologische bezieling verloren. Vanaf de jaren zeventig kwamen er bovendien allerlei vormen van emancipatie op gang die tot gevolg hadden dat burgers zich niet langer lieten leiden door collectieve kaders van lokale, sociale of familiale aard. Ook de gezagsdragers moesten aan de kant. Burgers waren voortaan mans genoeg om zelf uit te maken hoe ze hun idealen wilden vormgeven, ook als het om politieke zaken ging. De actiegroepen en nieuwe sociale bewegingen uit die tijd zeggen wat dat betreft genoeg. Vanaf de jaren tachtig raakten de politieke partijen hun bemiddelende functie kwijt. Ze waren nog wel van belang voor het rekruteren van politiek en bestuurlijk personeel, maar de band met hun maatschappelijke achterban stelde steeds minder voor. Het bedrijven van politiek werd een professionele aangelegenheid, waarbij cijfers en kennis van ambtelijke dossiers belangrijker werden dan publieke idealen. Vanaf de jaren negentig werd de invloed van het New Public Management en van economische modellen op de politiek in toenemende mate merkbaar. Staat en overheid werden opgevat als een be-

drijf, waarbij het niet ging om beginselen maar om tastbare prestaties en doelmatige dienstverlening. En ten slotte zette zich aan het begin van het millennium de informatierevolutie door, die alle eventueel nog aanwezige vormen van bemiddeling tussen burger en overheid naar de schroothoop van de geschiedenis verwees. Voortaan kan iedereen het politieke domein direct benaderen, zoals de politicus zich bloggend en twitterend direct met zijn achterban verstaat.

Dit alles is natuurlijk veel te grof geschetst. We zouden nader onderzoek naar de precieze gang van zaken bij al deze processen moeten doen. We halen ze slechts aan om te illustreren dat het grote contrast tussen de verzuilde en de tegenwoordige politiek alles met de publieke status van het hogere te maken heeft. Er zijn – zoals we in dit boek hebben aangetoond – nog altijd vele vormen van moreel, geestelijk of spiritueel engagement die op verschillende plaatsen in de Nederlandse samenleving doorwerken. Maar het ontbreekt aan middelen om dit engagement te vertalen in een publieke en herkenbare gestalte van het hogere. De verstatelijking van onze *civil society* heeft ertoe geleid dat er slechts twee registers over zijn: het private leven van de Nederlandse burgers aan de ene kant en het publieke leven van onze politici aan de andere. Nu willen we niet uitsluiten dat er nog eens getalenteerde leiders naar voren zullen komen die de publieke verbeelding aanspreken en bereid zijn om te vechten voor de idealen die ze uitdragen. Maar de kans dat ze mislukken is groot. Door het wegvallen van de bemiddeling wordt een geloofwaardig optreden steeds moeilijker.

Laten we, doordenkend langs de lijnen die we zo-even aanstipten, een paar van de voornaamste moeilijkheden opsommen. Met het wegvallen van de kerken en andere levensbeschouwelijke instellingen krijgt cynisch of nihilistisch denken in het openbare leven ruim baan. Probeer dan nog maar eens te vertellen dat je in een ideaal gelooft! Na de bevrijding van de burger uit zijn collectieve kaders, moet een politiek leider 16 miljoen afzonderlijke individuen toespreken. Wat is dan het lot van een verhaal dat gaat over het delen van waarden? Nu de politiek een professionele aangelegenheid geworden is, moet elk voorstel in cijfers en rationele argumenten worden vertaald. Wie houdt er dan nog een redevoering waarmee je het geloof in een betere wereld verbeeldt? We zullen in de zorg nooit recht kunnen doen aan compassie, empathie of naastenliefde zolang we vasthouden aan het idee dat doelmatig werken voor de overheid de hoogste waarde is. Welke dwaas binnen de professionele organisatie geeft deze beginselen dan prioriteit? En ten slotte zorgt de voortdurende expansie van nieuwe media voor een zodanige intensivering van het maatschappelijk debat dat politieke besluiten al onvrede oproepen voordat ze goed en wel genomen zijn. Hoe zou men dan moeten besluiten tot investeringen die misschien pas over enkele decennia tot resultaat leiden?

Met andere woorden: de voorwaarden waarmee het publieke domein in Nederland en andere moderne samenlevingen te maken heeft, verhinderen dat hogere waarden, idealen en beginselen een bezielende invloed op het politieke bedrijf uit-

oefenen. Bijgevolg krijgen de zojuist genoemde ingrediënten – geloven in idealen, een gemeenschap vormen, de verbeelding aanspreken, onbaatzuchtig handelen en werken voor de langere termijn – in het politieke leven nauwelijks kans. Terwijl politiek in de ware zins des woords juist van dat soort ingrediënten leeft.¹³ Het is daarom niet vreemd dat veel burgers negatief over samenleving en politiek denken, hoewel diezelfde burgers in hun eigen leven heel goed weten waar het eigenlijk om gaat. Om een oplossing te vinden voor deze paradox is een revitalisering van de publieke sfeer noodzakelijk. Dat zal het onderwerp van het volgende hoofdstuk vormen.

15

Naar een heruitvinding van *de civil society*

ERIK BORGMAN, GABRIËL VAN DEN BRINK,
PAUL DEKKER & WILLEM WITTEVEEN

Dit boek is ontstaan uit een gevoel van onbehagen. Het verhaal dat wij elkaar in Nederland vertellen over wie wij zijn en wat de staat is van ons samenleven, leek niet te kloppen met wat er werkelijk aan de hand is. Wie de kranten leest en de nieuws- en discussieprogramma's op radio of televisie volgt, krijgt gemakkelijk de indruk dat de samenleving op het punt staat uit elkaar te vallen. Websites, ingezonden brieven, politieke programma's en bureaucratische maatregelen suggereren dat de maatschappij alleen kan blijven functioneren als de cynisch calculerende burgers die Nederland zouden bevolken, met kracht in het gareel worden gebracht en gehouden.

Maar wie nauwkeuriger probeert te luisteren naar wat mensen zeggen over datgene wat hen bezighoudt, over wat ze hopen en wat ze vrezen, hoort toch iets anders. Zij blijken belang te hechten aan gemeenschapszin en zich zorgen te maken over de kwaliteit van de publieke ruimte. Zij voelen zich verbonden met hun omgeving en met elkaar. Zij geven te kennen dat ze graag zouden leven in en bijdragen aan een zinvol verband. Zij doen dat vaak door te klagen over allerlei ontwikkelingen en ze laten zich dan verbitterd of verontwaardigd uit over wat er in de samenleving gaande is, soms zelfs op hoge toon. Dat kan tot problemen leiden, omdat het voor anderen en voor henzelf weinig inspirerend is. Het kan het gevoel van onbehagen zelfs versterken. Maar het getuigt zeker niet van onverschilligheid. Natuurlijk, Nederlanders willen voldoende geld verdienen om een redelijk comfortabel bestaan te leiden en zich onafhankelijk te voelen. Dit betekent echter niet dat de meesten uitsluitend oog voor hun eigen comfort hebben. Nederlanders doen op grote schaal aan vrijwilligerswerk, ze verlenen mantelzorg, ze bekommeren zich om de natuur of om mensen elders op de wereld die door leed getroffen zijn.

Dergelijke observaties brachten ons tot de hypothese dat het hogere en de gerichtheid erop niet echt verdwenen zijn. Blijkbaar nemen ze een moeilijk herkenbare gestalte aan. Het omvangrijke onderzoek waaruit dit hoofdstuk enkele conclusies

trekt, bevestigt dit vermoeden. Het hogere is niet weg, maar het is verspreid en gepluraliseerd. Het raakte intiem verweven met het leven in de verschillende sferen waarin hedendaagse mensen zich bewegen. Dit zou aanleiding kunnen geven tot een gevoel van opluchting. Men kan het zelfs zien als de realisatie van een beweging die het christendom als de belangrijkste religieuze traditie van het Westen altijd al nastreefde. De idealen en beginselen van mensen zweven niet langer hoog boven de alledaagse werkelijkheid, maar zijn erin geïncarneerd. Ze bestaan niet alleen als mooie ideeën, maar ook als concrete en alledaagse praktijken. Het feit dat vitale waarden, de gezondheid van het lichaam en de lichamelijke ervaring voor vele Nederlanders belangrijk zijn geworden, zorgt ervoor dat de altijd dreigende vlucht van het hogere in abstracties wordt gecorrigeerd door een nadruk op wat hier en nu als realiteit ervaren wordt.

Dit lijkt allemaal welkom, minstens tot op zekere hoogte, maar het is niet genoeg. De vraag is immers hoe het dan toch komt dat wij in Nederland collectief lijken te geloven dat het hogere verzwakt, respectievelijk verdwenen is. Komt dat simpelweg omdat wij uit gewoonte op de verkeerde plaatsen blijven zoeken? Dit zal beslist een rol spelen. We beschikken niet langer over een publiek gedeelde, voor grote groepen Nederlanders verstaanbare taal die het hogere identificeert en een bepaalde verbeelding ervan canoniseert. Het is eveneens duidelijk dat mensen steeds minder geneigd zijn hun leven te presenteren in termen van een groots en expliciet beleden ideaal. Wie het hogere in dergelijke gestalten zoekt, zal het slechts in beperkte mate aantreffen. En dat is niet het enige. Het hogere wordt ook met het nodige wantrouwen bejegend. Mensen beseffen heden ten dage dat idealen het concrete leven kunnen gijzelen. Dat het al te zeer koesteren ervan soms ziekmakend is. Iedereen kent wel verhalen over individuen of collectieven die sterk in idealen leken te geloven, maar langs die weg in feite hun eigenbelang behartigden. Wij weten dat het koesteren van het hogere kan leiden tot de vernietiging van degenen die het niet, of die een andere voorstelling ervan koesteren. Kortom, er zijn meerdere redenen om idealen te wantrouwen en dat gebeurt dan ook op grote schaal. Tot vervelens toe en op het deprimerende af.

Maar waarom zou het openbaar koesteren van grootse, naar hedendaagse smaak nogal overspannen idealen de enige manier zijn om zich te verhouden tot het hogere? Wie op andere plaatsen kijkt dan gebruikelijk, of wie kijkt op een andere manier, ziet het hogere juist bloeien. Dat is een van de voornaamste resultaten van ons onderzoek. Dat mag als een zeker eerherstel voor het hogere worden beschouwd. *Debunking* heeft zijn functie, maar het kan gemakkelijk in cynisme overgaan. De overtuiging dat mensen op geen enkele wijze boven hun eigenbelang kunnen uitstijgen, wordt vroeg of laat een *self-fulfilling prophecy*. Het aanwijzen van de plaatsen waar en van de vormen waarin mensen wél boven zichzelf uitstijgen, heeft hopelijk een aanstekelijke werking.¹

1 Publieke verbeelding van het hogere

Een van de belangrijkste conclusies uit dit onderzoek is dat we het hogere in verschillende sferen, domeinen en discoursen aantreffen. Er is een verschuiving opgetreden van sacrale naar sociale en vervolgens naar vitale waarden, waarbij oriëntaties op het hogere zowel lokaal als nationaal en globaal kunnen zijn. Op grond daarvan hebben we negen objecten van toewijding geïdentificeerd. We vonden het hogere in meerdere culturele sectoren, waaronder die van de populaire cultuur. Het sociologische onderzoek leidde tot de slotsom dat er een grote diversiteit aan vormen en instituties is waarin het hogere zich manifesteert. Er blijkt in Nederland relatief veel onbaatzuchtig gehandeld te worden, waarbij ook beelden van goed en kwaad aan het licht treden. Een gevolg van deze proliferatie van het hogere is echter dat het minder zichtbaar en voor velen zelfs ongrijpbaar wordt. De religieuze sfeer is niet langer het domein waar het hogere zich in de eerste plaats manifesteert en de kerk is niet langer het voornaamste symbool ervan. Er zijn vandaag de dag veel meer vindplaatsen. De vitale gestalte van het hogere werd belangrijker, maar heeft de sociale gestalte niet vervangen, zoals de sociale gestalte in een eerdere fase de sacrale niet verving. De verschillende manieren om zich op het hogere te oriënteren kwamen naast elkaar te staan. Als gevolg daarvan bestaat er momenteel een groot en divers potentieel aan argumentaties over en verbeeldingen van het hogere.

Een extra complicatie is dat de twee klassieke wijzen waarop het hogere zich in een samenhangende gestalte in de openbare sfeer manifesteert, hun publieke geloofwaardigheid hebben verloren: religie en politiek. Ooit was religie bij uitstek de schatkamer van samenhangende en geloofwaardige voorstellingen van het hogere. In het huidige publieke discours wordt religie echter nogal eens gepresenteerd als de belichaming van het lagere. Men verwijt de gelovigen blinde willekeur of het onvermogen om anderen, die een eigen visie op het hogere ontwikkelen of dat zelfs helemaal van de hand wijzen, de haar of hem toekomende waardigheid te gunnen.² Deze visie, die religie als een probleem beschouwt, wordt lang niet door iedereen gedeeld. Menigeen ziet zichzelf nog altijd als gelovig en religieus en ook degenen die dit niet doen beseffen vaak dat religieuze praktijken en de religieuze verbeelding een sociale of culturele betekenis hebben. Niettemin staat de publieke geloofwaardigheid van religieuze visies, idealen en handelingen sterk onder druk.

Een van de gevolgen daarvan is dat veel mensen, zoals in verschillende onderdelen van dit boek naar voren komt, geregeld nog steun ontnemen aan religieuze praktijken, religieuze overtuigingen en vormen van religieuze verbeelding, maar dan benadrukken dat het om iets persoonlijks gaat. Zij zijn niet bereid om zich aan de religie en haar voorstellingen te onderwerpen en vatten zichzelf als de eigenlijke actoren op. Zij zijn het die de religie hanteren door zich bepaalde religieuze inhouden of vormen toe te eigenen. Dit betekent niet dat zij de consequenties van

deze persoonlijke toe-eigening alleen op zichzelf betrekken. Mensen ontlenen aan hun meditatiepraktijk, aan hun Bijbelse geloof, aan hun overtuiging dat ieder mens onvoorwaardelijk respect verdient omdat zij of hij een vonk van het goddelijke in zich draagt, vaak een dwingend antwoord op de vraag hoe zij zich moeten gedragen en wat hun verantwoordelijkheden zijn. Het punt is dat zij dit als iets van hen persoonlijk opvatten, als een aspect van hun identiteit.³ Hoewel het religieuze hun persoonlijk wel tot steun kan zijn, is het niet langer op een publieke en geloofwaardige verbeelding van het hogere gericht.

Nu impliceert de in deze studie gehanteerde definitie van het hogere dat de verbeelding er een intrinsiek aspect van is. De vraag is dan, als een geloofwaardige verbeelding ervan ontbreekt, of het hogere op collectief en publiek niveau in Nederland nog wel bestaat. Wellicht zijn er alleen maar particuliere, geïndividualiseerde gestalten van het hogere. Dat blijkt evenwel een *contradictio in terminis*. In elk geval brengt de door ons gehanteerde definitie mee dat het hogere een individu juist boven zichzelf en haar of zijn beperkte, particuliere perspectief doet uitstijgen. Mede daarom hebben we in deze studie verbeeldingen van het hogere in fantasy-literatuur en in televisieseries bestudeerd. We hadden ook eigentijdse uitingen kunnen nemen van beeldende kunst of literatuur. Of vormen van architectuur. Of sport, al dan niet in samenhang met de sportverslaggeving en de merchandising van sportactiviteit. Anders gezegd, er valt nog veel meer onderzoek te doen en dat zal zeker aanleiding zijn tot nieuwe antwoorden op de vraag waar we in de huidige samenleving de collectieve verbeelding kunnen vinden en hoe zij te werk gaat.

Toch kunnen we op basis van het nu geanalyseerde materiaal al minstens twee dingen zeggen. Ten eerste blijft een collectieve verbeelding klaarblijkelijk van belang, ook in een samenleving die een veelvoud aan relatief eigenstandige sferen kent. Het belang van die verbeelding is dat het hogere daardoor een herkenbare gestalte krijgt waarop mensen zich als individu kunnen oriënteren en waarover ze een eigen opvatting kunnen ontwikkelen. En verder is de verbeelding van belang omdat het hogere dan een gestalte krijgt die niet vastzit aan een specifiek individu. Dit is nodig omdat het menselijk leven en het menselijk samenleven nooit zonder teleurstellingen zullen zijn. We kunnen wel verlangen naar het hogere, maar het wordt nooit helemaal gerealiseerd. We koesteren soms een ideaal dat praktisch onbereikbaar is en daaraan vasthouden valt mensen naar hun eigen gevoel zwaar. Het is dan ook van wezenlijk belang dat we ons via de verbeelding opnieuw kunnen verbinden met het hogere. Daartoe moeten de eigen twijfels, de eigen strijd, de collectieve mislukkingen en de pogingen die te overwinnen, in deze verbeelding zelf hun plaats krijgen. De verbeelding daagt ons uit en biedt troost, ze klaagt het tekortschieten aan maar verzoent ons er ook weer mee.

Dat brengt ons bij een tweede aspect van de collectieve verbeelding van het hogere. Een sterk gepluraliseerde samenleving wordt niet bij elkaar gehouden doordat

er één gemeenschappelijke en inhoudelijke visie op het hogere bestaat. Om in een dergelijke samenleving werkelijk collectief te zijn, moet de verbeelding immers vele ervaringen en visies in zich kunnen opnemen. Dit leidt tot een proliferatie van manieren waarop het hogere in beeld verschijnt, en wel zozeer dat men in sommige opzichten kan spreken van een culturele terugkeer van het polytheïsme. Elke sfeer en elke groep kent zijn eigen verbeelding van het hogere en deze beelden hebben de neiging simpelweg naast elkaar te blijven staan. Zelfs op een individueel niveau is niet altijd duidelijk hoe zo diverse idealen als harmonische relaties, zinvol werk, een blakende gezondheid, bevredigende seks of een eigen bijdrage aan maatschappij en politiek zich precies tot elkaar verhouden, en hoe we met de conflicten ertussen moeten omspringen. Des te interessanter is het dat de hier onderzochte vormen van verbeelding zich niet tot het propageren van bepaalde idealen of beginselen beperken. De hier bestudeerde fantasy-literatuur en politie- of ziekenhuisseries dragen niet zozeer een specifieke visie op het goede leven uit – wat in de eerste helft van de vorige eeuw volstrekt normaal zou zijn geweest. Ze brengen zowel goed als kwaad in beeld en zijn vooral op het overstijgen van botsende visies of conflicterende belangen uit. Ze reiken de kijkers en de lezers veeleer een nieuwe samenhang op een hoger plan aan. De meest opmerkelijke hedendaagse verbeeldingen van het hogere lijken in de eerste plaats dynamiserend te werken. Zij verlokken mensen steeds opnieuw te investeren in het verlangen naar, het verbeelden van en het realiseren van het hogere, wat de inhoud van dit hogere ook moge zijn.

In die zin kan de verbeelding van het hogere – ook op collectief niveau – nooit gemist worden. Dat gaat voor Nederland niet minder op dan voor de rest van de wereld. Ook bij ons is de verbeelding nog steeds werkzaam, al is er vreemd genoeg *een onderzoek* nodig om dit weer zichtbaar te maken. Het hogere spreekt via de verbeelding nog altijd mensen aan en houdt hun verlangen levend om boven zichzelf uit te stijgen. Een vitale culturele sfeer, waarin vele vormen van verbeelding zich kunnen ontplooiën, is daarom voor de samenleving van wezenlijk belang. Het is waar dat religie in de overgeleverde zin deze sfeer van de verbeelding niet langer domineert, maar dat mensen zich gemeenschappelijk en persoonlijk door het hogere aangesproken weten, lijkt ons van blijvende betekenis.

2 Het hogere in de politieke sfeer

Tot zover over het hogere in de religieuze sfeer. Hoe staat het nu met die andere klassieke manier om het hogere van een publieke gestalte te voorzien: de politiek? Volgens veel waarnemers heeft de hedendaagse politiek maar heel weinig met het hogere van doen. Zij zien politiek als een onderdeel van het maatschappelijk systeem, waarin het om macht en strategie, niet om waarden en betekenissen gaat. Politiek vereist compromissen tussen verschillende visies en het is vrijwel onvermij-

delijk dat geestelijke beginselen er verwateren tot trefwoorden in een beleidsnota. Het zijn niet langer idealen die aan het proces richting geven.⁴ Er wordt dan ook veelvuldig geklaagd over de visieloosheid van datgene wat men wel ‘oude politiek’ noemt. Ter verklaring daarvan verwijst men soms naar het postmoderne idee dat we het einde van de periode met Grote Verhalen bereikt hebben. Bij vertegenwoordigende politiek, zoals die in het tijdperk van de media gestalte krijgt, zou de nadruk niet langer liggen op programma en beginselen, maar op de persoon van de politicus die namens een partij op het scherm verschijnt.

Bij nader inzien blijkt de politiek echter wel degelijk nog altijd gericht op normatieve voorstellingen. De gevestigde partijen hebben nog steeds een beginselprogramma, voeren er met een zekere regelmaat discussies over, ze stemmen deze van tijd tot tijd af op de gewijzigde omstandigheden en verklaren bepaalde beginselen tot richtsnoer voor hun praktische politieke opstelling. Veel politici en bestuurders zijn daarbij zowel realist als idealist. Zij zijn politiek actief vanuit de overtuiging dat ‘dit land zoveel beter kan...’, maar zij moeten ook worden gekozen en herkozen. Hun visie moet resoneren bij de achterban, het beleid dat zij ontwikkelen moet uitvoerbaar zijn en het moet voor hun kiezers op overtuigende wijze een verschil maken. Daarmee zijn we toch weer terug bij de vraag of en in hoeverre de beginselen, die in de politiek wel degelijk aanwezig zijn, in de praktijk van het besturen doorwerken. De christendemocraat die gelooft dat de mens een rentmeester van de schepping is, keert zich tegen een verdere uitbreiding van de Ecologische Hoofdstructuur. De liberaal die zegt op te komen voor individuele zelfstandigheid, steunt een bezuiniging die de zwakkeren onevenredig treft. De sociaaldemocraat die solidariteit als een leidend ideaal beschouwt, werkt mee aan het verhogen van de AOW-leeftijd. Voor dergelijke keuzen zijn wellicht goede redenen te geven die bovendien nauw samenhangen met een onderliggende visie op wereld, mens en maatschappij, maar het ontbreekt aan een verhaal dat deze redenen overtuigend presenteert. Door een falende vertaling tussen het hogere waarop men zegt gericht te zijn en de feitelijke besluiten met het oog op praktisch handelen, moet het publiek wel haast denken dat beide kanten van de zaak niets met elkaar van doen hebben.

Op dit punt eist de proliferatie van het hogere over het sacrale, het sociale en het vitale haar tol. Die maakt het vrijwel onmogelijk om in de politiek coherente visies op het hogere te ontwikkelen. Vervolgens verschijnt de politiek gemakkelijk als een sfeer waar platte belangen de doorslag geven en waar de beginselen niet meer dan misleidende versiering zijn. Terwijl politieke partijen in een eerdere fase hun aanhang rondom gemeenschappelijke voorstellingen van het hogere konden verzamelen, wordt de huidige situatie gekenmerkt door het feit dat een voor iedereen toegankelijke en algemeen gedeelde politieke taal ontbreekt – ook binnen partijen zelf overigens. Samenhangende visies op het hogere die worden gedragen door herkenbare sociale groepen of bewegingen zijn evenmin voorhanden, zoals dit wel het geval

was in de periode van de verzuiling. Er zijn veel aanwijzingen dat Nederlanders meer dan ooit overeenstemmen in de waarden die ze aanhangen, in het soort leven dat ze voor zichzelf en hun kinderen willen, in de vraag welk gedrag zij positief vinden en welk gedrag ze juist veroordelen.⁵ Maar deze convergentie heeft niet geleid tot een gezamenlijke visie op het hogere in de politieke sfeer.

Daarmee komen we – net als eerder bij de religieuze sfeer – bij de klemmende vraag wat we ons bij het hogere in dezen moeten voorstellen. Als een overtuigende en werkzame verbeelding van het hogere in de politiek ontbreekt, kan men dan nog wel zeggen dat het daar werkzaam is? Of moeten we erkennen dat het in talloze particuliere verbeeldingen versplinterd is geraakt? Dat het charisma van politici en de al dan niet aansprekende stijl waarmee ze optreden zo veel gewicht krijgen, wijst daar wel op. Charisma en stijl binden burgers immers niet via een coherente argumentatie, maar via gevoelens van verbondenheid met een verder liggend perspectief of een gezamenlijk verband. Mogelijk vloeit de behoefte aan dergelijke gevoelens en gemeenschapservaringen voort uit de toegenomen waarde van de vitale sfeer, in dit geval op politiek gebied. De meest wezenlijke vraag is echter of politiek wel kan bestaan wanneer het hogere daadwerkelijk versplinterd is. Men kan evenzeer volhouden dat het door een dergelijke versplintering juist ophoudt om het hogere te zijn.

Al in 1955 meende de Amerikaanse politicoloog en journalist Walter Lippmann (1889-1974) dat de westerse democratieën voor de vraag stonden naar wat hij ‘het mandaat van de hemel’ noemde. Hij bedoelde daarmee niet dat zij een religieuze legitimatie nodig hadden. Maar wat een democratie volgens Lippmann wel nodig heeft, is dat ze met een goed geweten moet kunnen geloven dat ze voor het goede staat. Ze moet – om het even in onze termen te vertalen – op een of andere manier geloven in dienst van het hogere te staan. Want alleen dan zijn overheden in staat het geweten van mensen te binden en zonder terughoudendheid of schaamte van hen te vragen dat ze gehoorzamen. Democratie laat zich immers niet met een beroep op de pure autoriteit verenigen.⁶ Sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw leidt het mandaat van de hemel een kwijnend bestaan. Al in de jaren zestig begon men te spreken over ‘het einde van de ideologie’ en groeide de neiging om – in een proces met de nodige fluctuaties – politiek en bestuur steeds meer te beperken tot de zorg dat mensen zoveel mogelijk kunnen doen wat zij willen en krijgen wat zij begeren. Ook dat loopt echter op tegenstrijdigheden uit. Immers, als mensen inderdaad slechts op hun platte eigenbelang gericht zijn, waarom zouden zij zich dan iets gelegen laten liggen aan een samenleving, die immers per definitie meer dan het eigenbelang omvat en mensen met uiteenlopende belangen met elkaar verbindt? Bovendien is deze zienswijze in strijd met de feiten: mensen blijken zich juist volop in te zetten voor iets wat hun eigen belangen overstijgt, maar ze lijken de zin hiervan niet op publiek overtuigende wijze te kunnen uitleggen. Een plausibele verbeelding

van het hogere in maatschappelijk perspectief lijkt onontbeerlijk, maar het kan kennelijk niet gemakkelijk gearticuleerd worden.

Lippmann pleitte er daarom voor te investeren in wat hij een *public philosophy* noemde. Dat is een beargumenteerde en door een politieke gemeenschap als bindend ervaren visie op het gemeenschappelijk goede en de manier waarop men dat bereikt. Bij concrete kwesties zou men daarop kunnen terugvallen, respectievelijk deze *philosophy* kunnen actualiseren of bijstellen. Het is echter – ook in het licht van vroeger werk van Lippmann zelf – zeer de vraag of een dergelijke *public philosophy* wel haalbaar is. Ze zou in zijn visie de instemming moeten hebben van een groot deel van de burgers en dat is in de huidige massademocratie wellicht onmogelijk. Misschien bestaat gezamenlijkheid tegenwoordig vooral in de vorm van debat over zaken die op een bepaald moment als een ‘kwestie’ worden aangevoeld. Het gaat daarbij niet om de precieze argumenten pro of contra een bepaald beleid, maar om de zaken die mensen zorgen baren of waarvan zij denken dat ze het lot van de samenleving op een beslissende manier beïnvloeden.⁷ Dit is de visie die de Franse filosoof Bruno Latour onder meer verdedigde in zijn feestrede bij gelegenheid van het vijfendertigjarig bestaan van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in 2007. Publiek domein en publieke opinie *zijn* er niet zomaar, ze *ontstaan* steeds opnieuw doordat er zaken publiek worden *gemaakt* en tot inzet van openbaar debat *worden*. Volgens Latour zijn wetenschap en politiek, net als bijvoorbeeld kunst en religie, verschillende manieren om ‘zaken publiek te maken’. Samenlevingen zijn geen stabiele entiteiten die op een zeker moment met een probleem worden geconfronteerd dat ze vervolgens al dan niet succesvol oplossen. In de visie van Latour worden samenlevingen juist bij elkaar gehouden door te debatteren over wat hun burgers op een bepaald moment als ‘kwesties’ of *matters of concern* zien.⁸

Daarom is politiek niet – of niet meer – het planmatig handelen op basis van enkele coherente en allesomvattende ideologische beginselen. In plaats daarvan moet politiek steeds weer aansluiten bij datgene wat op een bepaald moment als ‘kwestie’ wordt gevoeld. Politici en politieke partijen moeten in staat zijn deze kwestie op een geloofwaardige manier te presenteren en daarbij antwoord te geven op de vraag hoe men er op een vruchtbare wijze mee om kan gaan. Politiek is dus niet zozeer het oplossen van een welomlijnd probleem, al lijkt dit wel de agenda van het dagelijkse debat in parlement en media te bepalen. Veel wezenlijker in de politiek is het zien, het benoemen en het zo mede creëren van vraagstukken waaromheen de samenleving zich opnieuw kan organiseren. Een duidelijk voorbeeld van wat Latour bedoelt is de wijze waarop de ‘sociale kwestie’ in het laatste kwart van de negentiende eeuw en het eerste kwart van de twintigste het zelfbegrip van de samenleving, de bestuurlijk-politieke agenda en het persoonlijke verantwoordelijkheidsgevoel van burgers bepaalde.

Deze lijn van denken volgend gaat het er niet zozeer om een samenhangende verbeelding van het hogere te ontwikkelen, of zelfs een *public philosophy*. Het gaat er allereerst om dat we op een plausibele wijze de mogelijkheid en het belang van het hogere voor het openbare leven laten zien. Pas dan kunnen we weer aan een nadere invulling ervan toekomen – en die zal per definitie zeer divers blijven. Dit betekent dat het debat over politieke kwesties ruimte moet laten voor het hogere, in plaats van het te willen vangen in of beperken tot één ideologisch perspectief. Anders gezegd, er is behoefte aan een open begrip van het hogere dat op vele manieren en vanuit vele standpunten kan worden ingevuld, zonder dat er een voor iedereen geldende definitieve invulling ontstaat. Wat we moeten voorkomen is de reïficatie van het hogere tot één wet, één natie, één ras of zelfs één cultuur. Het gaat bij het hogere om een ‘leeg’ begrip dat door zijn openheid tot denken en spreken uitnodigt, tot onderscheiden invullingen en tot debat over die onderscheiden invullingen. Daarbij moet het hogere wel een appellerend element hebben, iets wat ertoe uitnodigt om de feitelijke belangentegenstellingen te overstijgen. Dit betekent niet dat men tegenstellingen ten koste van alles moet oplossen, maar wel dat ze telkens opnieuw aanleiding tot debat moeten geven.⁹

3 Over de publieke zaak

Nu is het interessant dat de Nederlandse politieke geschiedenis een periode heeft gekend waarin zo’n open en leeg, maar tegelijkertijd tot engagement uitnodigend begrip van het hogere in de politiek vrij breed werd gehanteerd. Het gaat hier om de periode vóór de Verzuiling, midden negentiende eeuw, toen de politiek sterk door het liberale denken werd bepaald. De term voor dit politiek hogere was ‘Algemeen Belang’ en de theorie erachter sloot aan bij het werk van verlichte denkers als Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Adam Smith en John Stuart Mill. Er werden ook wel andere begrippen gebruikt. In de antieke en christelijke natuurrechtelijke traditie kon men bijvoorbeeld verwijzen naar het *bonum commune*, het gemeenschappelijk goede. De toen ontwikkelde terminologie is ten dele nog altijd in gebruik, we treffen haar bijvoorbeeld aan in uitdrukkingen als ‘de publieke zaak’ of ‘het openbaar bestuur’. Belangrijk is steeds te beseffen dat het gaat om een principieel leeg begrip, dat we telkens opnieuw van een specifieke invulling moeten voorzien. Het Algemeen Belang bestaat, maar niemand kan claimen te weten wat het is. Het bestaat in het debat over de verschillende visies erop en in de kritiek op eenzijdige invullingen ervan die feitelijk het belang van een beperkte groep dienen. Een Algemeen Belang dat groepen uitsluit, is met zichzelf in strijd. Op deze manier geeft geloof in het Algemeen Belang telkens aanleiding tot kritiek en tegenspraak, aanvulling en verbetering.

Om dat mogelijk te maken is niet zozeer een gedeelde opvatting nodig, als wel een gedeelde houding. Deze houding sluit goed aan bij wat wij eerder tegenkwamen bij de verbeelding van het hogere, namelijk het doorbreken van elke geslotenheid en het voorkómen van elke fixatie op al te specifieke groepen, waarden of geestelijke inhouden. Halverwege de negentiende eeuw ging het om een houding van burgerschap in de zin van de neorepublikeinse politieke theorie. Burgerschap is in deze theorie de houding van mensen die zich deel weten van een gemeenschap van vrije en gelijke personen die het publieke debat koesteren, de rechtsstaat eerbiedigen, bereid zijn publieke ambten te bekleden en te leven onder wetten die voor en door henzelf zijn geproduceerd. Omdat dit ideaal voor een samenleving als geheel erg hoog gegrepen is, hoort het bij de neorepublikeinse houding van burgerschap om te doen alsof deze gemeenschap voor het grijpen ligt. We hoeven ons slechts volgens de normen van deze gemeenschap te gedragen om haar tot stand te brengen – zo luidt de fictie. De werkelijkheid is zoals iedereen weet veel weerbarstiger. Toch is de fictie als zodanig van belang, omdat zij de mogelijkheid schept van een gemeenschappelijke toewijding aan het samenleven zonder aan de verschillen voorbij te gaan. Hoewel het Algemeen Belang een fictie is, blijkt het juist in die hoedanigheid bepalend voor de politieke realiteit. Het is een realiteit die alleen aanwezig is door erop vooruit te grijpen, door een discussie te voeren over de vraag hoe men ertoe komt en tegelijkertijd te weten dat dit een proces zonder einde is. Als het Algemeen Belang dit karakter van een leeg en open begrip verliest en niet langer debat, interpretatie of vergelijk tussen tegengestelde posities bevordert, dan verliest het zijn geloofwaardigheid en verwordt het tot het voertuig van een bepaalde ideologie.¹⁰

Het Algemeen Belang functioneert goed als het de deelnemers aan de publieke meningsvorming ertoe brengt zich ook te verdiepen in het standpunt van de anderen. Dat standpunt moet men als een van de mogelijke interpretaties van het Algemeen Belang serieus nemen en opnemen in een visie die het Algemeen Belang werkelijk recht kan doen.¹¹ Op deze manier poneert het Algemeen Belang een norm van perspectiefwisseling en empathie, terwijl het tegelijkertijd in de praktijk volgens deze norm functioneert. Dat dit zou gebeuren was bijvoorbeeld de hoop van John Stuart Mill.¹² In deze optiek is burgerschap dus geen juridisch kenmerk dat automatisch toekomt aan de leden van een gemeenschap. Burgerschap wordt niet van buitenaf gedefinieerd, maar door de burger zelf geproduceerd. Tegelijkertijd moet het als houding geleerd en onderwezen worden, er moet ervaring mee worden opgedaan.¹³ Het vermogen tot debatteren moet worden getraind, de oordeelsvorming dient te worden geoefend, men dient zich de culturele bagage eigen te maken die nodig is om visies te herkennen en te begrijpen, te ontwikkelen en te verwoorden. Kortom, burgerschap is in de neorepublikeinse opvatting ervan een dynamisch beschavingsideaal dat men zou moeten verdedigen en bevorderen.¹⁴ Het gaat er niet zozeer om dat mensen in een bestaande beschaving worden ingevoerd (al is dat vaak

ook wenselijk), maar dat ze zich tot mede-constructeurs van nieuwe beschavingsvormen ontwikkelen.

Maar waar komt dit beschavingsideaal vandaan? Hoe wordt het verbeeld en levend gehouden? Het ideaal van burgerschap wordt gemakkelijk ondermijnd als er geen geloofwaardige verbeelding van het hogere bestaat. Nut alleen kan nooit een ideaal rechtvaardigen. Nuttigheid maakt immers niet duidelijk waarom ik mij voor het ideaal zou moeten inspannen, zeker niet als de te leveren inspanning aanzienlijk is en de nuttige effecten ervan ook zonder mijn inzet optreden. Het heeft er alle schijn van dat de vraag naar het ‘mandaat van de hemel’ niet geheel te ontlopen valt. Hierop wijzen bijvoorbeeld ook de nieuwe vormen van tribalisme en patriottisme die de kop opsteken. Veel mensen zoeken aansluiting bij gelijkgezinden. Ze verlangen naar een wereld die deugt en waarin ze een zinvolle rol kunnen spelen. De inzet voor een publieke ruimte waarin men zich herkent en de neiging om zich te omringen met mensen met wie men zich verbonden voelt, zijn niet per se tekenen dat men zich van het Algemeen Belang afkeert. Het laat veeleer zien dat het Algemeen Belang – hoe leeg dat begrip op zichzelf ook is – uitsluitend kan werken wanneer mensen óók de ervaring kunnen opdoen dat het hogere bestaat. Het perspectief van een samenleving voor allen is alleen aantrekkelijk voor mensen die de wereld en hun sociale omgeving af en toe kunnen ervaren als een goede en zinvolle plaats.

Dat brengt ons bij de vraag waar het noodzakelijke ‘mandaat van de hemel’ dan uiteindelijk gevonden wordt. Het is duidelijk dat dit niet in de strikt private sfeer kan zijn, maar wij achten het ook niet mogelijk om het te vinden in de strikt politieke sfeer. Vandaar dat we het antwoord in de *civil society* zoeken. Mede daarom spreken we in de titel van dit hoofdstuk niet over een ‘heruitvinding van de verbeelding’, een ‘heruitvinding van de politiek’ of een ‘heruitvinding van het burgerschap’, maar over een ‘heruitvinding van de *civil society*’. Want de werkzame verbeelding van het hogere en het republikeins burgerschap dat hierboven ter sprake kwam, kunnen nooit van buitenaf aan mensen worden opgelegd. Ze kunnen alleen in de *civil society* zelf tot stand komen.

4 Civil society en civic talk

Ons onderzoek heeft laten zien dat de gerichtheid op het Algemeen Belang in de samenleving op de meest uiteenlopende wijzen gestalte krijgt. Zelfs als mensen hun eigen belangen nastreven, doen zij dat doorgaans tegen de achtergrond van wat ze voor het Algemeen Belang aanzien. Dit kunnen zij desgevraagd ook wel duidelijk maken. Zij willen niet alleen zelf vrij, gezond, of gelukkig zijn – ze willen een samenleving waar degenen met wie zij zich verbonden voelen eveneens vrij, gezond en gelukkig kunnen zijn. Dit blijkt helemaal niet vanzelf te leiden tot een focus op gelijkgezinden, integendeel. En toch komt de gerichtheid op het hogere, op het over-

stijgen van het eigenbelang in enge zin, niet tot uitdrukking in een politiek debat over de vraag hoe de samenleving eruit zou kunnen of zou moeten zien. Dat hangt direct samen met het gegeven dat de *civil society* stagneert.

Nu is enige voorzichtigheid wel op haar plaats. Dat het begrip *civil society* de afgelopen vijftig jaar in brede kring populair geworden is, komt onder andere doordat het zeer verschillende betekenissen heeft. Voor sommigen duidt het vooral op een ‘verantwoordelijke samenleving’, waarin individuen en maatschappelijke verbanden zich min of meer spontaan op een gemeenschappelijk belang richten. Voor anderen verwijst het meer naar een ‘zorgzame samenleving’, waarin burgers zich om elkaar bekommeren, met name om mensen met beperkingen die graag in de eigen omgeving verzorgd worden. Deze laatste betekenis is op het moment dominant in het discours van de overheid. Politici zoeken naar mogelijkheden om de *civil society* in deze zin te stimuleren – of zelfs ‘in te schakelen’ – in de hoop daarmee een oplossing te vinden voor toenemende en steeds moeilijker collectief te financieren zorgbehoeften. Tegenover dit ideaal van een zorgzame lokale *civil society* staat echter het idee van de globale *civil society*, die functioneert als de manifestatie van een tegenmacht die uiteenlopende maatschappelijke belangen bundelt en die zich (vooral in de zijlijn van internationale toppen) graag opstelt als tegenspeler van politieke overheden en het bedrijfsleven. Afhankelijk van plaats, tijd en politieke voorkeur verwijst *civil society* dus naar het goede maatschappelijke leven zonder overheid en bureaucratische dwang, maar evengoed naar een leven zonder commercie en economische vormen van dwang. En dan is er nog een leger aan sociale wetenschappers die weinig met ‘het goede leven’ ophebben en voor wie de *civil society* vooral fungeert als een studieveld vol verenigingen, NGO’s, organisaties en verbanden van vrijwilligers en andere actievelingen die niet behoren tot de sfeer van staat en politiek in strikte zin, noch tot de sfeer van de markt en het economisch verkeer.¹⁵

Elk pleidooi voor een versterking of heruitvinding van de *civil society* loopt dus het gevaar te worden ondersteund vanuit uiteenlopende associaties bij het begrip, die misschien weinig met elkaar te maken hebben en mogelijk zelfs tegenstrijdig zijn. Daarom moeten we ons gebruik van de term *civil society* nader toelichten. Wij vatten de *civil society* hier op als de maatschappelijke sfeer waarin burgers primair *als burgers* – en dus niet allereerst als consumenten of producenten, als lijdens aan een ziekte of bedrivers van een sport – vrijwillige relaties met elkaar aangaan en zich engageren met het oog op kwesties van gemeenschappelijk belang. Dat veld is uiterst beweeglijk. De actiegroep die zich verzet tegen plannen om een snelweg aan te leggen door de eigen wijk, wordt opgeheven zodra de plannen voor die weg van tafel gaan – of zodra duidelijk wordt dat die weg er ondanks alle verzet toch komt. De organisatie van vrijwilligers die asielzoekers taallessen geven, wegwijs maken in de Nederlandse samenleving en hen zo nodig begeleiden naar de dokter, de advocaat of het loket van de IND, valt uiteen als het asielzoekerscentrum gesloten wordt. Lokale

Oranjeverenigingen of comités ter viering van 4 en 5 mei bestaan daartegenover al heel lang. Hun beweeglijkheid zit veeleer in het vermogen om steeds nieuwe generaties bestuurders en gangmakers te werven.

Behalve in organisatorisch opzicht, vertoont de *civil society* ook in een ander opzicht grote dynamiek. Er doen zich telkens nieuwe vragen voor en nieuwe ontwikkelingen die volgens sommigen zo nadelig zijn dat ze moeten worden tegengehouden. Er duiken steeds nieuwe groepen op die een publieke erkenning van hun aanwezigheid en van hun belangen nastreven. Zelfs het welzijn van dieren en van de aarde vragen nu om aandacht en engagement – en ze krijgen die ook. Na 550 pagina's analyse van de hedendaagse *civil society* met zijn enorme dynamiek van collectieve praktijken die onze wereld dagelijks vormgeven en transformeren, concludeert de Amerikaanse socioloog Jeffrey Alexander het volgende:

Het is niet deze of gene institutionele vorm die de kritische lijn in het leven van de democratie markeert. Civiele solidariteit, dat is het werkelijke Utopia. Het ligt onder elke vraag om institutionele hervorming, elke historisch specifieke eis tot hervorming van de cultuur. Het Utopia van de waarachtige civiele solidariteit vindt uitdrukking in elke manifestatie van de rusteloze, kritische en veeleisende geest die karakteristiek is voor het democratische leven. Het is de gemeenschappelijke taal van elk specifiek spreken dat zich op hervorming richt.¹⁶

Democratie leeft in en van de pogingen die steeds spontaan ontstaan, soms gelijkgericht maar vaker ten dele met elkaar botsend, om vorm te geven aan een publieke zaak die werkelijk ieders leven omvat, ieders belang behartigt en iedereen een eigen plaats toekent. Alexander spreekt in dat verband van civiele solidariteit. Deze is weliswaar nergens volledig gerealiseerd en in die zin utopisch, maar zij is tegelijkertijd overal aanwezig waar men zich voor het goede gemeenschappelijk leven inzet, respectievelijk zich tegen de afwezigheid ervan verzet.

Mensen blijken zich steeds weer elkaars lot aan te trekken, hun eigen lot met dat van anderen te verbinden en zich in te zetten voor gezamenlijke lotsverbetering. Dit hebben wij in ons boek diverse keren vastgesteld. Deze neiging drijft de *civil society* onafgebroken voort. Zij is in haar dynamiek de uitdrukking van een verlangen naar samenhang. In deze zin komt het Algemeen Belang in de *civil society* tot leven: doordat er steeds weer andere verbanden ontstaan als antwoord op nieuwe scheidslijnen en als verzet tegen bedreigingen die zich telkens weer ontwikkelen. Dat Algemeen Belang leeft er niet als een empirische realiteit, maar als datgene waarnaar wordt verlangd, waarop wordt geanticipeerd, waar naartoe gewerkt wordt. In het verlengde hiervan kan de *civil society* mensen opvoeden in de republikeinse deugden en hen leren hoe ze dankzij en te midden van hun verschillen aan sociale samenhang kun-

nen werken.¹⁷ Waarom spreken wij dan toch over het stagneren van de *civil society* en over de noodzaak om haar opnieuw uit te vinden?

In 1996 muntte de Amerikaanse socioloog Paul Lichterman de term *personalized politics*. Op basis van uitgebreid veldwerk in verschillende vrijwilligers- en actiegroepen concludeerde hij dat activisten op tal van plaatsen bezig waren het engagement opnieuw uit te vinden.¹⁸ Het klassieke engagement, gebaseerd op een gemeenschappelijk concept van het goede leven en gedeelde idealen waaraan men zich had te onderwerpen, was aan het verdwijnen. Tegelijkertijd kwam er een nieuw type op, gebaseerd op een sterk persoonlijke identificatie met een specifieke zaak of een concreet probleem. Met name milieuactivisten en mensen die zich inzetten voor de gelijkberechtiging van homoseksuelen, lesbiennes en biseksuelen, zagen hun inzet niet zozeer als middel tot het bereiken van een doel, maar als onderdeel van hun identiteit. Dit sluit aan bij het groeiende belang van het vitale, het direct ervaarbare en lichamelijke dat wij in deze studie als een gestalte van het hogere hebben geduid.¹⁹ Anders dan men wellicht zou verwachten, bleek deze sterk aan de persoonlijke identiteit gebonden inzet soms wel, maar meestal niet te leiden tot problemen in de onderlinge samenwerking. *Personalized politics* bleek doorgaans een efficiënte methode om in een geïndividualiseerde cultuur energie vrij te maken bij de inzet voor maatschappelijke verandering, mensen samen te brengen en krachten te bundelen.

Twee jaar later thematiseerde zijn collega – en echtgenote – Nina Eliasoph iets wat men als een schaduwzijde van *personalized politics* zou kunnen zien. Zij constateerde namelijk dat de inzet voor een concreet doel of tegen een concrete bedreiging van het goede leven, voor een specifieke groep of op een specifieke plek, voor de activisten vaak niet leidde tot samenhangende politiek, waarbij men vergelijkbare doelen in een breder kader plaatste of zich richtte op een meer structurele bestrijding van bedreigingen.²⁰ Zij ontdekte zelfs – eveneens op basis van uitgebreid veldwerk – dat activisten soms buiten de kring van hun actiegroep wel politieke standpunten innamen terwijl ze dat binnen de groep vermeden. Zij meenden dat deze binnenkring daarvoor niet geëigend was, onder meer omdat ze rekrutering op basis van een directe, met het persoonlijke leven verbonden inzet essentieel achtten. Waar overheden de rationaliteit van een samenhangend beleid hanteerden, zetten de activisten hun in de existentie gewortelde en daarom onvervreembare belangen in.²¹ Niet zelden met succes. Maar hoewel deze aanpak op korte termijn succesvol leek, sprak Eliasoph toch over het vermijden van de politiek en – nog scherper – over het produceren van apathie. Waarom?

Hoewel een persoonlijke identificatie met de strijd tegen bijvoorbeeld het dumpen van giftig afval in de eigen buurt effectief bleek, maakte het volgens Eliasoph onzichtbaar wat de activisten eigenlijk deden. Zij gaven in haar visie uitdrukking aan een nieuw type persoonlijke verantwoordelijkheid en geïndividualiseerd burgerschap, gebaseerd op het cultiveren van een soort innerlijke publieke sfeer waarin

het eigen handelen vorm krijgt als respons op de aangetroffen situatie. Door hun angst om anderen voor het hoofd te stoten en hun weigering om hun eigen activiteit te duiden in politieke termen, ontwikkelden zij volgens Eliasoph geen taal waarmee ze hun feitelijke handelen konden doordenken en richting konden geven, hun onderlinge verbondenheid konden bestendigen, boven de strikte belangenbehartiging konden uitstijgen, en de effecten van hun handelen in realistische termen konden evalueren. Tegenover de bestaande wereld met al haar problemen konden zij alleen een utopisch tegenbeeld stellen, een beeld van hoe de wereld eigenlijk zou moeten zijn. Hoewel de afstand tussen beeld en werkelijkheid hen in eerste instantie juist aanzette om in beweging te komen, leidde die in tweede instantie tot het gevoel dat het realiseren van een verandering hun macht te boven ging, met name als hun acties niet direct effect hadden. Dat leidde soms tot een verbeteren of zelfs regelrecht fanatieke opstelling, maar vaker tot het omgekeerde: tot cynisme of berusting. Het versterkte de toch al bestaande neiging om zich alleen te richten op het bestaan dat men zelf kan overzien en de verontwaardiging over gevaren, respectievelijk de inzet voor verandering te beperken tot de eigen levenssfeer.²² Wat volgens Eliasoph ontbrak in de maatschappelijke bewegingen die zij onderzocht, was een vorm van *civic talk*. Zelf beperkte Eliasoph zich tot een beschrijving van die taal, maar bij de heruitvinding van de *civil society* die wij voorstaan, krijgt een hernieuwing van de civiele taal doorslaggevende betekenis.

Wat zouden we onder *civic talk* kunnen verstaan? *Civic talk* is niet de formele taal van de politiek of de bestuurlijke bureaucratie. Het is niet de taal van politieke programma's of de debatten in vertegenwoordigende organen, noch die van ambtelijke stukken en beleidsnota's. *Civic talk* is de taal die de alledaagse ervaring van mensen verbindt met een maatschappelijke visie en met politieke idealen. Het is een taal die het mogelijk maakt om concreet ervaren onvrede te verbinden met inzicht in maatschappelijke mechanismen en verhoudingen en langs deze weg om te zetten in een strategisch doordacht optreden. In een recente studie, mede gebaseerd op analyses van de voorverkiezingen en de verkiezingen die uiteindelijk leidden tot het presidentschap van Barack Obama in de Verenigde Staten, laat de politicoloog Casey A. Klofstad zien dat het politieke oordeel van burgers sterk beïnvloed en hun maatschappelijke inzet bevordert wordt door de manier waarop mensen in hun directe omgeving over de kwesties van gemeenschappelijk belang spreken.²³ De Obama-campagne was volgens Klofstad zo succesvol omdat ze erin slaagde het gesprek van mensen over hun dagelijks leven te bevorderen en te vertalen in werkzame politieke termen. Zo kregen zij het gevoel niet langer machteloos aan de omstandigheden onderworpen te zijn. Ze konden invloed uitoefenen door hun ideeën met elkaar te delen en hun krachten te bundelen.

Mogelijk verklaart dit eveneens waarom Obama als president aanzienlijk minder succes lijkt te hebben met het binden van belangrijke groepen uit de bevolking

dan tijdens zijn campagnes. Het presidentschap lokaliseert hem en zijn woorden in de strikt politieke sfeer. Hij kan niet langer opereren in de sfeer van de *civic talk*. In de politieke sfeer worden zijn uitspraken en standpunten onmiddellijk verbonden met of teruggebracht tot de bekende ideologische tegenstellingen. Tijdens de campagne had het aansluiten bij de alledaagse zorgen van mensen de ontwikkeling van een *civic talk* gestimuleerd. Juist die taal maakte het overwinnen van oude tegenstellingen en ideologische scheidslijnen tussen mensen mogelijk. Dit werpt ook een ander licht op het grote succes van populistische partijen of stromingen in Europa en de vs. Wellicht hangt dit succes ermee samen dat het populistische jargon aansluit bij de manier waarop grote groepen mensen in hun directe omgeving spreken over wat er speelt en hoe men daarop reageert. Het populisme is er doorgaans niet op uit om deze spontane conversatie om te zetten in een *civic talk* die mensen met elkaar verbindt of ervoor zorgt dat ze hun leven in eigen hand kunnen nemen. Zo bezien wijzen de problemen waarmee Obama als president te kampen heeft en het succes van het populisme uiteindelijk op eenzelfde probleem: het gebrekkig functioneren van wat Jeffrey Alexander de *civil sphere* noemde, de sfeer waar mensen in de confrontatie met hun wereld en met anderen binnen deze wereld zichzelf tot burgers vormen.

De *civil sphere* bestaat niet zonder meer. Ze ontstaat doordat mensen, op basis van hun concrete ervaringen, in een proces van *civic talk* met elkaar beraadslagen, debatteren over de betekenis van hun ervaringen en een antwoord zoeken op de vraag wat ze zelf moeten dan wel kunnen doen. Het is via dit proces dat zij zich verenigen. *Civic talk* levert niet altijd een concreet en uitvoerbaar plan op om actuele kansen te benutten en de problemen het hoofd te bieden. Misschien is dat zelfs niet het voornaamste. Belangrijker is wellicht dat *civic talk* door het debat over gedeelde problemen een gemeenschap constitueert die de drager van een programma wordt. Als wij hier spreken over de heruitvinding van de *civil society*, staat ons met name een revitalisering van deze *civil sphere* voor ogen. We pleiten niet voor het herstellen van een woud aan organisaties in het gebied tussen staat en markt. We pleiten voor het herstellen van een gesprek op basis van eigen ervaringen, geleid door een visie op het goede leven en het juiste handelen in combinatie met een analyse van de maatschappelijke verhoudingen, teneinde te komen tot het opstellen van uitvoerbare plannen. Deze visies, analyses en voorstellen zijn vervolgens de grondstof voor een politiek debat over het Algemeen Belang.

Langs deze weg kan de in onze samenleving alom aanwezige maar zeer diverse gerichtheid op het hogere, opnieuw leiden tot verbindende en collectief gedragen beelden van het hogere. Het gaat hierbij niet zozeer om het uiteindelijke product – nieuwe collectieven, nieuwe voorstellen – maar om de *civic talk* die collectieven schept en voorstellen genereert. Het hogere krijgt in onze visie maatschappelijk pas werking in de processen van verbeelding of gemeenschapsvorming die de geest, het

hart, of de ziel ervan vormen – welke metafoer men ook maar wil. Wie de maatschappelijke betekenis van het hogere wil bevorderen, moet deze processen ruim baan geven en aanwakkeren.

5 Een nieuw verhaal

Welke maatregelen passen hier nu bij? Als het hogere inderdaad intrinsiek aanwezig is in de processen waarbij idealen gedeeld, verhalen uitgewisseld en verbanden tot stand gebracht worden, dan laat het hogere zich niet van buitenaf invoeren of opleggen. Eventuele maatregelen mogen dan ook niet tot doel hebben om het hogere op basis van een samenhangend programma te bevorderen, omdat de gerichtheid op dat hogere nu juist op verdeelde en pluriforme wijze in de samenleving zelf vorm krijgt: in de manier waarop mensen hún sacrale waarden, hún sociale inzet of hún vitale behoeften vorm geven. De implementatie van een specifieke visie op het hogere gaat daar op zijn best aan voorbij en betekent op zijn slechtst een verstoring van deze vormgeving. Maar wat valt er dan wel te doen om het ontstaan van de goede samenleving in de toekomst te bevorderen? Hoe kan men de huidige samenleving beter uitrusten voor een toekomst waarin burgers hun engagement met het hogere in al zijn diversiteit kunnen waarmaken?

We stelden dat voldoende ruimte voor *civic talk* en vitaliteit van de *civil sphere* noodzakelijke condities zijn. Daarom is het van belang om op alle niveaus het overleg van burgers over hun wereld en hun opvattingen over het goede leven te bevorderen. De mogelijkheden daartoe moeten ruim voorhanden zijn. Maatregelen gericht op een sterke publieke omroep, een onafhankelijke pluriforme pers en een voor iedereen toegankelijke uitwisseling via internet, zijn dan ook van eminent belang. Verder moet het overleg van burgers werkelijk een inzet hebben. Wat zij met elkaar bespreken, de conclusies die ze trekken en de voorstellen die ze doen mogen niet zonder gevolg blijven. Het beleidsproces van een sterke, alles beheersende overheid is als kader niet geschikt. Het zal erom gaan dat de samenleving voortdurend wordt aangesproken op haar zelfordenend vermogen en de burgers hun verantwoordelijkheid serieus nemen. Let wel, wij zeggen niet dat mensen 'zelf' voor hun pensioen of ziektekostenverzekering moeten gaan zorgen. Dat we reserves hebben bij het uitbesteden van dergelijke arrangementen aan de overheid betekent niet dat we vóór het uitbesteden aan de markt zijn. Het gaat er ook niet zonder meer om dat burgers, wanneer hun buurvrouw ziek is, de boodschappen voor haar doen en een oogje in het zeil houden. Het gaat er zelfs niet alleen om dat mensen zich de staat van hun buurt, hun dorp of hun stad aantrekken en bereid zijn iets voor de leefbaarheid van het geheel te doen. Deze dingen zijn van waarde, zeker. Ze zijn voor het goed functioneren van de samenleving zelfs essentieel. Maar voor de verdere ontwikkeling is het cruciaal dat zij weer voluit zichtbaar worden als de manier waarop burgers de sa-

menleving zelf opbouwen en niet worden gezien als individuele uitdrukking van een persoonlijke bekommernis. Datgene wat mensen feitelijk doen, moeten zij opnieuw kunnen zien, begrijpen en ervaren als hún bijdrage aan een betekenisvol geheel, hún manier om inhoud te geven aan burgerschap.

Alom wordt op het moment geroepen om een nieuw verhaal. Er is behoefte aan een samenhangende visie op wat Nederland in Europa is of zou kunnen worden, en op wat Europa is of zou kunnen worden in de wereld van vandaag. Een verhaal waar burgers zich mee kunnen identificeren, dat ze ervaren als hún verhaal. Een verhaal dat enerzijds de eigen vertrouwde omgeving respecteert en anderzijds naar de buitenwereld openstaat. Een verhaal dat richting kent, maar tegelijkertijd betekenis geeft aan de zaken die onafwendbaar op ons afkomen. Ons onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat we de bouwstenen voor een dergelijk verhaal op talloze plaatsen aantreffen. Mensen zijn volstrekt niet richtingloos en ze beschouwen de verantwoordelijkheid voor anderen of hun omgeving doorgaans als een intrinsiek onderdeel van hun bestaan. Ze hebben er zelf ook wel een verhaal over. Wat evenwel ontbreekt is de herkenning van een zelfde inzet bij anderen. Wat we momenteel missen is de overtuiging dat er met betrekking tot de toekomst alle reden is voor hoop, omdat wat de een niet ziet wordt aangevuld door wat de ander juist wel begrijpt, en wat een derde doet het gat opvult dat een vierde laat vallen. Soms lijkt het wel alsof Nederlanders alles wat goed gaat als het resultaat van een gelukkig toeval zien. Velen lijken ervan overtuigd dat 'resultaten uit het verleden geen garanties bieden voor de toekomst'. Alles wat misgaat, verschijnt dan als de vervulling van hun diepste vrees. Hoewel men deze laatste houding graag voorstelt als het illusieloos onder ogen zien van de realiteit zoals ze is, hebben we ook in dat geval met een voorstelling van doen. Wie de geschiedenis voorstelt als een meedogenloos, alles vernietigend proces waar geen enkele kracht tegen opgewassen is, hanteert evengoed een voorstelling van de realiteit als degene die zijn toekomst als gave vanuit een genadevolle bron beschouwt. Probleem is echter dat voor de eersten elke gerichtheid op het hogere ten diepste een illusie is, zelfs als dat het welbevinden van mensen aantoonbaar zou bevorderen.

Daarom kunnen we niet volstaan met praktische maatregelen die duidelijk maken dat burgers een eigen verantwoordelijkheid hebben als het om de vormgeving van hun eigen leven en dat van de samenleving gaat. Willen dergelijke maatregelen werkelijk effectief worden, dan moeten ze aansluiten bij de manier waarop mensen zich de betekenis van het leven voorstellen. Daarbij stuiten we op (de hedendaagse variant van) een oud probleem: hoe moeten wij de onderlinge verhouding tussen religie en publiek domein opvatten? Bij het beantwoorden van die vraag moet men naar onze overtuiging twee klassieke grensmarkeringen in het oog houden. Ten eerste mag men aan geen enkele religie, levensbeschouwing of visie op het Algemeen Belang in het publieke domein een monopolie toekennen. Ten tweede mag de over-

heid geen enkele religie, levensbeschouwing of visie structureel boven de andere bevoordelen, laat staan die propageren.

Maar het echte probleem is met deze twee begrenzingsen nog lang niet opgelost. Een democratische samenleving kan nu eenmaal niet functioneren als de gehoorzaamheid van haar leden alleen op dwang en macht berust. Democratie vooronderstelt dat het handelen van burgers voor henzelf zinvol is en dat wil zeggen: boven henzelf uitstijgt, betrokken is op het hogere en gericht op het geheel. Wat we dus minimaal nodig hebben is een mensbeeld of antropologie die de gerichtheid op het hogere niet bij voorbaat tot illusie verklaart. Dat hoeft helemaal niet met een neutrale overheid in strijd te zijn. Het is goed denkbaar dat overheid en publieke sfeer zich met betrekking tot de inhoud van levensbeschouwelijke tradities of bewegingen neutraal opstellen, terwijl ze tegelijkertijd bevorderen dat deze tradities en bewegingen het onderlinge gesprek aangaan over de vraag wat het beste voor de samenleving is. Om betekenisvol te kunnen handelen en een bijdrage aan het opbouwen van de samenleving te kunnen leveren, moeten wij aannemen dat het Algemeen Belang te realiseren is. Deze opvatting wordt onderschreven door de liberale politieke filosoof John Rawls. Hij definieert het Algemeen Belang als *certain general conditions that are (...) equally to everyone's advantage* en meent dat het wordt gerealiseerd als deze *general conditions* door mensen worden nagestreefd.²⁴

Het idee dat er in beginsel sprake is van harmonie, spoort mensen ertoe aan om de samenhang van de samenleving te beschouwen als iets wat verborgen ligt in de verschillen en botsingen die voortdurend optreden. Deze opvatting voorkomt van meet af aan dat men het geluk van de een beschouwt als iets wat ten koste van de ander gaat. Daarin ligt ook een verweer tegen het steeds dreigende cynisme, waarbij men het leven als per definitie een strijd van allen tegen allen ziet en waarbij degene die anderen niet overwint *ipso facto* een verliezer is. Dit cynisme staat haaks op een belangrijke denklijn binnen de Europese traditie, volgens welke mensen juist hun ware natuur realiseren wanneer ze actief aan de samenleving bijdragen. Deze denklijn gaat terug op de middeleeuwse filosoof en theoloog Thomas van Aquino, die haar op zijn beurt aan de Griekse filosoof Aristoteles ontleent. Volgens deze visie zijn mensen van nature op het realiseren van een gemeenschap uit. Andersom worden mensen door de gemeenschap in staat gesteld om, juist wanneer zij voor zichzelf het goede nastreven, het geluk van anderen te bevorderen. Dat is de manier waarop ze aan het goede leven van de gemeenschap en het Algemeen Belang bijdragen. In deze denklijn worden eigenbelang en publiek belang dus niet tegenover elkaar gesteld. Daarbij maakt het niet zo heel veel uit of men dit – zoals Thomas van Aquino doet – terugvoert op de schepping van de mens naar het beeld van God, waardoor hij geroepen is tot zorgzame liefde (*caritas*); of men dit – zoals Aristoteles doet – op de eigen aard van de mens als politiek dier (*zoón politikon*) fundeert; of men dit – zoals hedendaagse ethologen doen – op grond van een evolutionaire ontwikkeling

verklaart; dan wel zich geheel van een dergelijke discussie over mogelijke grondslagen onthoudt door simpelweg vast te stellen dat het kennelijk voor mensen een fundamenteel gegeven is. In elk geval is de cruciale kwestie voor ons dat vrijheid of zelfontplooiing enerzijds en het bijdragen aan de gemeenschap anderzijds elkaar bepaald niet uitsluiten. Ons empirisch onderzoek laat de conclusie toe dat vele moderne Nederlanders in de praktijk van het gewone leven er dezelfde opvatting op na houden. Dat mogen we als een hoopvolle conclusie opvatten.

6 Slot

In het vlak voor zijn dood gepubliceerde boek *Het land is moe* klaagde de Engels-Amerikaanse historicus Tony Judt over de erosie van het idee van een gemeenschappelijk of zelfs Algemeen Belang. Hij pleitte ervoor dit idee weer offensief naar voren te schuiven, zowel tegen allerlei vormen van cynisme als tegen een overmatig vertrouwen in de markt.²⁵ Dat zou volgens de hier verdedigde visie neerkomen op het vitaliseren of zelfs heruitvinden van de *civil society*. Eerst in een vitale *civil society* wordt duidelijk dat het Algemeen Belang een realiteit is of op zijn minst zou kunnen zijn. Daar ervaren mensen dat het nastreven van een goed leven door de een mede het verlangen naar een goed leven van de ander realiseert. Maar dat moet dan wel telkens opnieuw worden gesignaleerd en ingebracht tegen het cynisme dat in brede kring bestaat. Een levendige *civic talk* verbindt de zorgen van de een met die van de ander, relateert het ene beeld van een goed leven aan het andere en genereert op die manier een collectieve inzet die aan iedereen ten goede komt.

Zo, via een praktische training in het vormen van gemeenschap, via het verbindende gesprek te midden van verschillen, via het inzicht en de ervaring dat individueel en collectief geluk elkaar niet uitsluiten, worden mensen gevormd tot burgers in de betekenis die dit woord in de republikeinse traditie heeft. Door het opbouwen van de *civil society* en door deel te nemen aan de *civic talk* vormen zij zich een eigen opvatting van het Algemeen Belang dat ze vervolgens als neorepublikeinse burgers in de politieke arena nastreven.

Appendix: Terugblik en verantwoording

Aan het begin van dit boek hebben we gezegd dat we bij ons onderzoek naar de Lage Landen en het hogere ‘zo wetenschappelijk mogelijk’ te werk willen gaan. Dat is op het eerste oog een vreemde uitdrukking. Je werkt wetenschappelijk of niet – zo luidt de gangbare opvatting. Toch is dat een versimpeling. De wetenschappelijke praktijk kent vele werkwijzen en er wordt permanent gedebatteerd over de vraag welke methode het beste bij een bepaald object past. Zolang men zich aan de grenzen van een wetenschappelijke discipline houdt, is het debat in de regel overzichtelijk en productief. Bij een object dat men al langer onderzoekt, wordt op een zeker moment duidelijk welke werkwijzen vruchtbaar zijn en welke niet. Maar dat is bij het hogere bepaald niet het geval. Daarom wil ik in deze terugblik uitleggen hoe we ‘zo wetenschappelijk mogelijk’ opvatten en wat we gedaan hebben om inzicht te krijgen in de werking van het hogere. Daartoe zeg ik eerst iets over de context en de vraagstelling van ons onderzoek (paragraaf 1). Vervolgens komen onze bronnen en hun bewerking aan bod (paragraaf 2) en geef ik antwoord op de vraag tot welk wetenschapsgebied ons onderzoek behoort (paragraaf 3). Daarna behandel ik enkele aspecten van theorievorming (paragraaf 4) en van interdisciplinaire samenwerking (paragraaf 5). Omdat normatieve elementen bij een project als het onderhavige nauwelijks te vermijden zijn, zullen we onze opstelling in deze expliciet verantwoorden (paragraaf 6).

1 Context en vraagstelling

In eerste instantie is ‘het hogere’ niet meer dan een verzamelnaam waarin zo uiteenlopende zaken als religieuze denkbeelden, morele waarden, culturele idealen en filosofische beginselen bij elkaar komen. Grof gezegd gaat het om onderwerpen die men vroeger als ‘geestelijke cultuur’ aanduidde. We weten dat veel Nederlanders zo’n woord ouderwets vinden. Dat geldt ook voor andere woorden die we in de loop van ons onderzoek hebben gebruikt, zoals een ‘object van toewijding’ of ‘boven je-

zelf uitstijgen'. Het zijn uitdrukkingen die uit een andere tijd of een ander register van de cultuur lijken te komen en die in elk geval op grote afstand van het moderne leven staan. Hierin gaat het immers om meer aardse zaken, zoals carrière maken, plezier hebben of aandacht krijgen en beroemd worden. Daar zijn we in Nederland druk mee bezig en dat gaat velen niet slecht af. Toch wringt er iets. Het lijkt wel of we terecht gekomen zijn in een situatie die het omgekeerde is van Mandevilles bijenkorf. Deze sprak van private ondeugden die uiteindelijk een publiek belang dienen, maar wij leven in een land dat private deugden aan publiek onbehagen paart. In elk geval stijgt er uit de polder al geruime tijd een sfeer van bitterheid en hopeloosheid op. Een goed deel van de maatschappelijke bovenlaag erkent dat het de weg kwijt is. Men heeft behoefte aan grote verhalen maar dergelijke verhalen worden nauwelijks verteld. Laat staan dat ze brede lagen van de bevolking hoop of optimisme geven.

In deze context vonden wij het een mooie uitdaging om een andere kijk op Nederland te ontwikkelen. Het was niet onze bedoeling om een geheel nieuwe visie te ontwerpen of fantastische voorstellen te doen. We wilden wetenschappelijk in kaart brengen hoe het inmiddels staat met onze religieuze waarden, culturele idealen en morele beginselen. We vermoedden dat ze niet zozeer waren verdwenen als wel bedolven onder een stortvloed aan cynische, sceptische of relativistische denkbeelden. Zou het, zo vroegen wij ons af, niet nodig zijn te laten zien dat onze geestelijke cultuur nog altijd leeft, deze als het ware op te graven uit de modder die haar sinds enkele decennia bedekt en terug te geven aan de Nederlandse bevolking? We wilden aantonen dat het hogere in Nederland op een verborgen wijze nog altijd aan het werk is, als een kracht die weliswaar niet op voorpagina's verschijnt maar die er in feite wel voor zorgt dat er veel meer hoop, naastenliefde, engagement en praktisch idealisme in ons land bestaan dan menigeeen gelooft. Daarbij wilden we die kracht niet bij voorbaat zoeken in het gebied waar de elite haar lokaliseert, namelijk bij de Cultuur met een grote C. Wij hebben veel waardering voor wat er dag in, dag uit in het Concertgebouw, in musea, door schrijvers en grote geleerden wordt gepresteerd, maar we geloven niet dat dit een antwoord op het publieke onbehagen is. Wij zullen ons daarom verdiepen in die vormen van cultuur die populair zijn in de dubbele zin van het woord: gewaardeerd door een massaal publiek en bovendien aansluitend bij het leven van de Nederlanders die het denkend deel der natie als 'gewone mensen' ziet.

Belangrijker dan deze overwegingen was onze wetenschappelijke nieuwsgierigheid. Ons project richt zich op een van de grote problemen waar cultuurhistorici en sociale wetenschappers al een eeuw mee worstelen, namelijk de vraag wat de betekenis van religieuze denkbeelden, morele waarden en culturele idealen in een moderne samenleving is. Nederland vormt wat dat betreft een interessant geval, omdat het tot de meest moderne maatschappijen van Europa behoort. Om dat probleem te kunnen onderzoeken, hebben we het op de volgende, meer specifieke vragen toegepitst:

- 1 Hoe laten Nederlanders in het openbare domein zien dat ze bepaalde hoge waarden of idealen aanhangen en welke veranderingen bracht de twintigste eeuw in dezen met zich mee?
- 2 Welke invloed heeft het proces van modernisering op de vormgeving van waarden, idealen en beginselen en hoe werkt dat in de levensstijl van groepen burgers uit?
- 3 Hoe komen waarden, idealen en geestelijke beginselen in de populaire cultuur tot uitdrukking en welke functie vervullen ze?
- 4 Welke rol spelen waarden, idealen en geestelijke beginselen in de wijze waarop professionals hun werk doen en hoe krijgt dat vorm in de organisaties waar ze werken?

Daarmee formuleren we een aantal specifieke vragen die in het kader van een empirisch onderzoek te beantwoorden zijn. De meer speculatieve vragen die met het hogere verband houden, komen in een apart deel aan bod.

2 De bronnen en hun gebruik

Voor het empirisch onderzoek hebben wij vier soorten bronnen gebruikt. Ze kennen elk hun eigen mogelijkheden en beperkingen. Dat geldt in de eerste plaats voor de *numerieke gegevens* die door andere onderzoekers bijeengebracht zijn. Het voornaamste voorbeeld daarvan is de grote European Values Study, die we voor meerdere doeleinden hebben gebruikt, maar toch vooral voor het sociologisch onderzoek waarover in hoofdstuk 7 is gerapporteerd. De voordelen van een dergelijk omvangrijk bestand zijn evident. Het maakt vergelijkingen mogelijk tussen verschillende landen en laat zien welke ontwikkelingen zich de afgelopen dertig jaar voordeden. Het stelt ons verder in staat om statistiek te bedrijven en zo relaties te leggen tussen uiteenlopende verschijnselen. Daarmee konden enkele aan de Nederlandse cultuurgeschiedenis ontleende vermoedens worden getoetst. We zagen bijvoorbeeld dat onze hypothese over de proliferatie van het hogere – de gedachte dat het hogere behalve een sacrale ook een sociale en uiteindelijk zelfs een vitale gedaante aanneemt – heel redelijk met sociologische bevindingen correspondeert. Andere relevante uitkomsten waren dat verschillen in opleiding ook op dit gebied een cruciale rol spelen, dat de betekenis van intrinsieke arbeidsmotivatie sterk is toegenomen en dat Nederlanders vergeleken met andere Europeanen behoorlijk hoog scoren als het om vrijwilligerswerk, natuurbehoud of mensenrechten gaat. Allemaal zaken die de status van het hogere in de Lage Landen verhelderen. Maar deze bronnen hebben eveneens beperkingen. Hoe ‘hard’ de verzamelde cijfers ook lijken, we weten nooit precies waar ze voor staan. Het kan best dat 63 procent van de Nederlanders zichzelf als een religieus persoon beschouwt, maar wat bedoelen ze daar nu mee? Of wat is

de exacte betekenis van het gegeven dat de regressie van seksueel-ethische permisiviteit op onderwijspeil een coëfficiënt van 0,076** oplevert? En dan nemen we nog maar aan dat respondenten uit zo diverse landen als Zweden, Spanje of Roemenië bepaalde items of vragen hetzelfde opvatten. Met andere woorden: cijfers zijn bijzonder welkom maar je moet wel weten wat hun grenzen zijn.

Het is dan ook geen toeval dat er bij andere delen van ons onderzoek voor een meer kwalitatieve werkwijze gekozen is. Dat geldt onder meer voor de vele *gesprekken* die we met professionals bij de politie, de gezondheidszorg, de arbodienst en het bankwezen gevoerd hebben. Daarbij werd expliciet gevraagd naar de mogelijke betekenis van het hogere. Het leidde tot een indrukwekkende verzameling van uitspraken die ondubbelzinnig laten zien dat waarden, idealen en geestelijke beginselen voor Nederlandse professionals een grote rol spelen. We zagen dat ze niet in de eerste plaats op sociaal aanzien of een hoog inkomen uit zijn. Wat ze vooral willen is een patiënt terzijde staan, hun eigen vaardigheden inzetten of aan een meer rechtvaardige samenleving bijdragen. Behalve een antwoord op de vragen die wij onze respondenten voorlegden, bevatten deze gesprekken vele voorbeelden en persoonlijke ervaringen waaruit bleek dat het om méér dan woorden ging. Onze aanpak in dezen laat zich vergelijken met het veldwerk dat een antropoloog doet wanneer hij of zij probeert door te dringen tot de belevingswereld van een vreemde stam. Wat de gesprekken lieten zien was de betekenis die Nederlandse professionals aan het hogere toekennen en de wijze waarop ze met hun idealen omspringen. Maar uiteraard kent deze werkwijze evengoed beperkingen. Veel professionals vonden het bijvoorbeeld niet gemakkelijk om te zeggen wat hen nu eigenlijk bewoog. Sommigen voelden een zekere verlegenheid als er over geestelijke beginselen gesproken werd. Anderen gaven op een 'negatieve' wijze van hun idealen blijk door vooral te spreken over misstanden op het werk of situaties waarin het hogere in de verdrukking kwam. Er is, zo concludeerden we in hoofdstuk II, een groot verschil tussen de idealen die Nederlandse professionals in hun werk hooghouden enerzijds en de weinig verheven manier waarop zij erover spreken anderzijds. Opmerkelijk genoeg ging dit in mindere mate voor werknemers in de harde sector op.

We kwamen dit verschijnsel eveneens tegen bij onze derde manier om gegevens te verzamelen. Ik doel op de *enquête* die speciaal voor dit doel gehouden is en waarvan de uitkomsten in hoofdstuk 8 te vinden zijn. De daarbij gehanteerde werkwijze hield het midden tussen een enquête en een gesprek, omdat de respondenten zelf konden aangeven hoe zij het hogere invullen. Dat leidde in slechts een derde van de gevallen tot duidelijk positieve antwoorden, in die zin dat men een eigen uitleg aan de term gaf. De anderen wezen een notie als het hogere meer of minder heftig van de hand. Aan deze laatste groep hebben de onderzoekers een paar andere vragen voorgelegd. Aan mensen die weinig of niets met het hogere ophadden, werd gevraagd welke zaken er in het leven voor hen echt toe deden, respectievelijk door welke zaken

ze nu echt gelukkig werden. Daaruit kwam naar voren dat er maar weinig mensen zijn die het eigen belang daadwerkelijk vooropstellen. Bijna de helft van alle Nederlanders zet zich graag in voor anderen of wil iets aan de samenleving bijdragen. Ongeveer een vijfde van hen is vooral op God of een andere sacrale macht gericht, terwijl een kwart de eigen levenslust het belangrijkste vindt. Slechts een kleine minderheid geeft van geen enkel hoger streven blijk. Verder bracht deze enquête aan het licht dat er nogal wat verschillen zijn als het om de uitleg gaat. Degenen die zich voor een sacrale opvatting van het hogere uitspraken, konden hun antwoord uitvoerig toelichten. Dat gold ook voor de kloosterlingen, die een taal hadden waarmee ze hun religieuze ervaring nauwkeurig konden aangeven. Een en ander illustreert dat het hogere er niet zomaar is. Men kan het niet waarnemen zoals we een regenbui waarnemen. De vraag of het hogere bestaat, hangt mede af van de manier waarop men erover spreekt en de vragen die men stelt. Het bestaat alleen in de mate waarin het waargenomen wordt.

Dat brengt ons bij de vierde en laatste soort bron die we voor ons onderzoek naar het hogere in de Lage Landen hebben aangeboord: *beelden* en *verbeeldingen*. Dat gebeurde het meest nadrukkelijk in hoofdstuk 10, waar een analyse van populaire televisieseries is gemaakt. Het ging om een aantal afleveringen van politseries en ziekenhuisseries die de afgelopen jaren in Nederland te zien waren. Anders dan gebruikelijk werd de nadruk bij deze analyse niet op het verhaal maar op het visuele niveau gelegd. Er vond een nauwgezette analyse plaats van zaken die men bij deze series in de meest letterlijke zin kan zien, zoals beelden, kleuren, montage, lichteffecten en cetera. We ontdekten dat dergelijke series van tijd tot tijd situaties of personages laten zien die een sterke uitwerking hebben en waarbij zich iets van een hogere orde manifesteert. Dat onderstreept nog eens de formule die we zojuist aanhaalden, namelijk dat het hogere alleen bestaat in de mate waarin het waargenomen wordt. Het betekent dat kijkers – en dus ook onderzoekers – de eigen waarneming moeten inschakelen om te kunnen vaststellen waar of wanneer het hogere aan de orde is. Dat geldt niet minder voor het andere onderzoek naar populaire cultuur (hoofdstuk 9). Hoewel fantasy-boeken voor jongeren uit teksten en niet uit afbeeldingen bestaan, zetten ze evengoed de menselijke verbeelding aan het werk. Ze vertellen over geheimzinnige werelden waar de hoofdpersonen allerlei avonturen meemaken en waar zich een strijd tussen goed en kwaad afspeelt. Hoewel iedereen beseft dat deze werelden niet in het echt bestaan, is duidelijk dat ze een betekenis hebben.

3 Het wetenschappelijk veld

Een van de voornaamste stappen in ons onderzoek was dat we een werkdefinitie opstelden. We omschreven het hogere als *de verbeelding van een geheel waarmee ik mij verbonden weet en waardoor ik mij geroepen voel tot onbaatzuchtig handelen*. Deze

formule omvat drie componenten die alle drie op een vorm van transcendentie neerkomen. Zo verwijst de ‘verbeelding van een geheel’ naar het overstijgen van de alledaagse realiteit, een beweging waardoor men een domein aan gene zijde van het tastbare bereikt. Vervolgens moet ik ‘me verbonden weten met dat geheel’, waardoor ik boven de beperkingen van mijn particuliere bestaan uitstijg (verticale transcendentie). En ten slotte voel ik me geroepen ‘tot onbaatzuchtig handelen’, wat betekent dat de scheidslijn tussen mij en de ander overschreden wordt (horizontale transcendentie). Over elk van deze drie componenten valt natuurlijk te twisten en dat is in onze werkgroep ook vaak gebeurd. De discussie ging vooral om de vraag hoe zwaar de derde component moest wegen. Desondanks hielden we vast aan het idee dat het hogere een combinatie van drie dimensies of elementen vergt. Daarmee is nog niets gezegd over de manier waarop die combinatie wordt ingevuld. Zij staat, juist door haar formele karakter, open voor meerdere inhouden. Voor sommige mensen verwijst het grotere geheel naar God, voor anderen naar de samenleving en voor weer anderen naar zoiets groots als de Natuur. Hoewel het hogere in deze omschrijving een verwantschap heeft met religieuze ervaringen omvat het een breder scala aan verschijnselen. Het biedt ruimte voor diverse ervaringen die op diverse wijzen door mensen worden verwoord. Overigens is het aspect van de *ervaring* beslissend. Het hogere verwijst dus niet naar een geheel dat men alleen op een verstandelijke wijze kent of waarmee men slechts een uitwendige relatie heeft.

In welk wetenschapsgebied hoort de analyse van dit soort ervaringen nu thuis? Zelf kozen we voor het combineren van een sociaal-wetenschappelijke en een geesteswetenschappelijke benadering. We vormden een groep waarin zes geesteswetenschappers en zeven sociale wetenschappers samenwerkten. We staan kritisch tegenover elke discipline die zich het hogere toe-eigent om te bewijzen dat... andere disciplines het bij het verkeerde eind hebben. Dat verwijt werd honderd jaar geleden door de sociologie aan het adres van de theologie gericht; veel biologen en neurologen maken vandaag de dag de sociale wetenschappen eenzelfde verwijt. Wat ons betreft moet men elke vorm van reductionisme van de hand wijzen. Hoewel het hogere onder invloed van tijd, plaats, sociale situatie of culturele traditie altijd specifieke vormen heeft, gaat het als ervaring daar nooit volledig in op. Ze behoort tot datgene wat aan mensen in uiteenlopende tijden en omstandigheden gemeenschappelijk is. Vrijwel elke samenleving kent tradities of instituties die zich over deze ervaring ontfermen, die haar canoniseren, die haar een functie geven of van een duiding voorzien en toch is het onjuist om het hogere daarmee te vereenzelvigen. Overigens kan die ervaring zich ook ‘in het wild’ voordoen, buiten de instituties en los van de leerstellingen waarmee ze wordt uitgelegd. Wellicht vloeien de mogelijkhedenvoorwaarden ervan uit onze biologische voorgeschiedenis voort. In tal van maatschappijen treedt een ‘verticale’ gerichtheid aan het licht die als het ware loodrecht staat op het vlak van de sociale betrekkingen. Als onderzoeksobject behoort

het hogere tot een veld waar sociologische resp. antropologische analyse enerzijds, en cultuur-theoretische, respectievelijk cultuurhistorische analyse anderzijds het onderlinge gesprek aangaan.

Dat we het hogere in de eerste plaats als een ervaring beschouwen, betekent niet dat we mogen volstaan met subjectieve indrukken. Integendeel. Die ervaring moet juist geobjectiveerd, dat wil zeggen wetenschappelijk beschreven en geanalyseerd worden. Daartoe onderscheiden we diverse objecten van toewijding. Voor ons vormen grootheden als God, Vaderland, Samenleving, Werk, Naaste, Mensheid, Liefde, Lichaam en Natuur een specifieke invulling van het hogere. Vervolgens onderzoeken we hoe men op het niveau van de verbeelding over deze objecten spreekt, welke door bepaalde groepen of personen worden aanvaard, welke worden verworpen of zelfs bestreden, en hoe de toewijding aan deze objecten vorm krijgt. Ten slotte proberen wij de vraag te beantwoorden welke effecten die toewijding in het dagelijks leven heeft, respectievelijk welke functie of betekenis mensen aan die vorm van het hogere toekennen. We weten immers dat deze gestalten, hoe imaginair ze ook zijn, zowel in het collectieve als in het individuele bestaan van groot belang zijn. Daarom is het analyseren van de manier waarop deze toewijding praktisch vorm krijgt een onmisbaar onderdeel van elk onderzoek naar het hogere.

4 Aspecten van theorievorming

Er zijn drie manieren waarop we in dit boek theoretische begrippen en wetenschappelijke theorieën hebben aangewend. Om te beginnen hebben we – vooral in de hoofdstukken 5 tot en met 12 – gebruik gemaakt van specifieke theorieën bij de analyse van empirisch materiaal. Als voorbeeld noem ik de theorie die Inglehart over de relatie tussen modernisering en waardeverandering heeft opgesteld. Dat bleek een kader waarmee we vele bevindingen uit de European Values Study op een zinnvolle wijze konden interpreteren. We zagen dat verschillende samenhangen die Ingleharts theorie postuleert, inderdaad in Nederland of Europa voorkomen. Toch kan men niet zeggen dat het om een mechanische ‘toepassing’ ging. We zagen ons ook gedwongen om de theorie op bepaalde punten bij te stellen of aan te vullen. Met andere woorden: er deed zich een wisselwerking voor tussen theorievorming en empirische data. In veel gevallen bood de theorie een verklaring voor relaties in het empirische materiaal; maar het kwam eveneens voor dat de data ons tot het nuanceren of corrigeren van de theorie dwongen. En zo hoort het in de wetenschap ook. Een ander voorbeeld is de theorie die in hoofdstuk 10 met betrekking tot het functioneren van tv-series is geformuleerd. Daar werd een onderscheid aangebracht tussen de narratieve, de morele en de filmische dimensie van televisiedrama, waarbij het al dan niet optreden van ‘empathische momenten’ uit een specifieke combinatie van deze dimensies werd verklaard. Dit soort specifieke theorieën is vooral bruik-

baar wanneer men op een afgebakend terrein uitspraken over de vorm, de betekenis, de functie of de effecten van het hogere wil doen. In elk geval hadden wij geen behoefte aan een 'theorie van alles' die de meest uiteenlopende facetten of data in één samenhangend geheel wil onderbrengen.

Toch spelen er op de achtergrond ook een paar algemene theorieën mee. We hebben ze in hoofdstuk 2 nadrukkelijk genoemd maar zonder ons uit te laten over de vraag welke we het meest plausibel achtten. Hoe kijken we daar aan het slot van ons boek op terug? De *secularisatietheorie* moeten we opgeven, of ten minste van forse nuanceringen voorzien. Er is geen sprake van dat de modernisering van een samenleving steevast erosie of zelfs verdwijning van het geloofsleven tot gevolg heeft. Wat zich voordoet is een proces van ontkerkelijking, maar verder blijkt dat moderne mensen een even brede als gevarieerde interesse voor spiritualiteit hebben. Ons onderzoek biedt wel steun voor de *substitutietheorie*. Bij veel mensen heeft de sacrale gedaante van het hogere plaatsgemaakt voor meer sociale vormen. Ze wijden zich niet aan God maar aan hun medemensen of aan de samenleving als geheel. We vonden zelfs aanwijzingen dat die substitutie zich kan herhalen, in die zin dat de sociale gestalte van het hogere vandaag de dag in bepaalde kringen door vitaliteit vervangen wordt. Wat betreft de *privatiseringstheorie*: die moet gerelativeerd worden. Nederland kent weliswaar vele burgers die menen dat zaken als geloof, religie of spiritualiteit niet in het openbare leven thuishoren. Maar er zijn evengoed talloze burgers die zich op grond van religieuze waarden, morele idealen of geestelijke beginselen voor de publieke zaak inzetten. Zo heel privaat is het hogere nu ook weer niet! Ten slotte de *resistentietheorie*, die eigenlijk het meest intrigerend is. Zij claimt immers dat christelijke waarden en idealen op een moeilijk herkenbare manier tot op heden doorwerken. In dat licht kan secularisatie zelfs als een 'voltooiing' van de christelijk moraliteit worden opgevat, in die zin dat ze een praktische vertaling van het gebod tot naastenliefde in het hier en nu behelst. Zonder te claimen dat we de juistheid van deze zienswijze hebben aangetoond, is duidelijk dat onze denkbeelden over betrokkenheid en empathie daar goed bij aansluiten.

Het heeft weinig tot geen zin om uit te weiden over wetenschappelijke benaderingen of theorieën die we *niet* gebruikt hebben. Toch is er één uitzondering. Men kan de vraag stellen waarom we nergens gebruik maken van economisch onderzoek. Waarom namen we in onze werkgroep geen economen op, terwijl die in Tilburg toch ruim voorhanden zijn? Nog afgezien van het feit dat hun medewerking bij navraag nogal prijzig bleek, was het een bewust besluit om aan de economische optiek voorbij te gaan. Dat vindt men al terug in onze werkdefinitie van het hogere, waar van onbaatzuchtig handelen gesproken wordt. In feite verzet ons project zich tegen de manier waarop het economisch denken meestal redeneert. Dit betekent niet dat we er een verheven antropologie op nahouden waarin zaken als eigenbelang, efficiency, winst, financiële prikkels of marktwerking iets verdachts hebben. Integendeel! We

zijn realist genoeg om te weten dat de wereldeconomie op dat soort processen draait. En we hebben er ook geen enkel bezwaar tegen dat Nederlanders in hun buurt, hun loopbaan of hun bedrijf eigen belangen najagen. Het enige waar we ons tegen verzetten is de aanname dat dit het enige of voornaamste motief van menselijk handelen zou zijn. Toch gaat heel wat economisch onderzoek op deze aanname terug. Bovendien is het publieke debat van de afgelopen dertig jaar er sterk door bepaald. Vele burgers raakten ervan overtuigd dat de mens een calculerend wezen is – zelfs waar het de publieke zaak betreft. Maar daaruit volgt niet dat het om een realistisch axioma gaat. In elk geval menen wij met ons project te hebben aangetoond dat veel burgers, behalve door hun eigen belangen, óók gemotiveerd worden door morele idealen of geestelijke beginselen. Het is jammer dat de economen een crisis als die van 2008 nodig hadden om zich te bezinnen op de axioma's van hun vakgebied. Daarbij zou méér aandacht voor de menselijke realiteit en minder aandacht voor wiskundige modellen dienstig zijn. We sluiten niet uit dat bepaalde inzichten uit ons boek hen bij die reflectie kunnen helpen.

Ten slotte een enkel woord over de filosofische dimensie van *De Lage Landen en het hogere*. Het is duidelijk dat dit project aan tal van klassieke vraagstukken in de wijsbegeerte raakt. Dat geldt voor vragen over de betekenis van morele beginselen, over de aard van het goddelijke, over de status van het beeld, over burgerschap en Algemeen Belang, et cetera. Toch gaan we voorbij aan de manier waarop academische filosofen deze vragen behandelen. Het is interessant om te weten wat Grote Denkers over deze onderwerpen gezegd hebben en ook wel om te weten wat de denkbeelden van de universitaire filosofen over deze Grote Denkers zijn. Maar nog interessanter vinden wij hoe er in het alledaagse leven door gewone en minder gewone mensen wordt gedacht. In elk geval gaat onze eigen voorkeur naar een meer empirische vorm van wijsbegeerte uit. Zij houdt in dat vragen en begrippen die in de filosofische traditie van het Westen altijd een centrale rol speelden, met name worden ingezet voor het organiseren van en reflecteren op empirisch onderzoek. Het is daarom geen toeval dat men op meerdere plaatsen in ons boek een algemene beschouwing vindt, waarbij het niet zozeer gaat om de productie van specifieke inzichten maar om het ontwikkelen van een filosofische gedachtengang waarin die inzichten hun plaats krijgen.

5 Over interdisciplinaire samenwerking

Er wordt vaak gepleit voor interdisciplinair onderzoek maar dat komt zelden van de grond. Waarom eigenlijk? En aan welke voorwaarden moet worden voldaan om te zorgen dat het samenwerken van disciplines vruchtbaar is?

Laten we om te beginnen in herinnering roepen dat elke discipline een reductie van de realiteit meebrengt. De psycholoog, de econoom en de politicoloog houden

zich bezig met een bepaald type verschijnselen. Ze onderzoeken niet 'de werkelijkheid' maar een selectie van gegevens die volgens een specifieke procedure aan de werkelijkheid wordt ontleend. Daar komt bij dat elke discipline eigen theorieën kent, die meestal niet in elkaars termen zijn te vertalen of hoogstens op een heel abstract niveau. Beide omstandigheden (dataverzameling en theorievorming) verhinderen dat inzichten die de ene discipline genereert vanzelf aansluiten bij die van de andere. We nemen hier een kantiaans gezichtspunt in: 'de realiteit' wordt nooit gekend, wat we ervan weten is ons onvermijdelijk gegeven via de disciplines die ons ter beschikking staan.

Wil men vanuit zulke disciplines samenwerken, dan dienen zich drie moeilijkheden aan. Ten eerste moet men ongelijksoortige data verwerken. Bijvoorbeeld: de 'herinneringen' van een zuster aan haar eerste jaren in het klooster hebben een heel andere aard en status dan de 'antwoorden' van respondenten in een grootschalige enquête, of de 'uitspraken' die professionals doen wanneer ze vertellen over hun werk. Ten tweede moet men accepteren dat theorieën vaak onvergelijkbaar zijn. Bijvoorbeeld: de moderniseringstheorie van Inglehart kent andere begrippen en vooronderstellingen dan de filmtheorie of de theorie van het collectieve handelen. Ten derde is daar het feit dat wetenschappelijke disciplines elk hun eigen taal spreken. Bijvoorbeeld: de sociologen hebben iets te zeggen over collectieve gedragingen en stellen daarbij correlaties vast, maar de theologen hebben het over duiding en betekenis en de biologen over mechanismen en processen die op een onbewust niveau werken. Deze omstandigheden zorgen ervoor dat het samenwerken van meerdere disciplines in de praktijk verre van eenvoudig is. Het leidt vaak tot een veelheid aan heterogene inzichten, stukken kennis die elk op zich wel overtuigend zijn maar waarvan de samenvoeging geen meerwaarde heeft.

Er zijn vier manieren waarop men dit probleem kan oplossen. Ten eerste de *pragmatische* manier (= methode P). Men bakent een specifiek vraagstuk of verschijnsel af en gebruikt de betrokken disciplines om allerlei facetten van het verschijnsel te belichten. Die worden vervolgens zo goed en zo kwaad als het gaat aan elkaar geplakt *et voilà*: het interdisciplinaire inzicht is een feit. Ten tweede de *selectieve* manier (= methode S). Men beperkt zich tot enkele wetenschappelijke benaderingen waarvan men weet dat ze betrekking hebben op een belangrijke dimensie van het onderzoeksobject. Andere benaderingen sluit men bewust uit. Men kiest er bijvoorbeeld voor om het functioneren van professionals vanuit een economisch en een psychologisch oogpunt te bezien maar voorbij te gaan aan historische of juridische perspectieven. Het voordeel van deze werkwijze is dat men beter zicht krijgt op de mechanismen die zich in het grensgebied van psychologische en economische processen afspelen. Gemeenschappelijk aan beide eerste aanpakken is dat de betrokken disciplines min of meer gelijkwaardig zijn, het verschil is dat men bij de eerste aanpak van een brede en bij de tweede van een smalle verzameling disciplines uitgaat.

SCHEMA 16.1 Vormen van interdisciplinariteit naar de breedte van het spectrum (veel of weinig disciplines) en hun onderlinge betrekkingen (onderschikking of gelijkwaardig)

	Gelijkwaardig	Onderschikking
Breed spectrum	Methode P	Methode H
Smal spectrum	Methode S	Methode R

Daarmee is tevens duidelijk wat de derde en vierde aanpak kenmerkt. De derde aanpak is te beschouwen als een *hiërarchische* (= methode H). Men stelt één discipline centraal en gebruikt verschillende andere als hulpwetenschap. Men kiest bijvoorbeeld voor een sociologisch perspectief maar vult dat aan of diept dat uit met allerlei inzichten uit de psychologie, de geschiedenis, de economie, de rechtswetenschap, et cetera. Dat is vaak een vruchtbare werkwijze, die inderdaad betrouwbare kennis genereert maar waarvoor men ook een prijs betaalt: het kiezen van de betrokken disciplines hangt van praktische of toevallige omstandigheden af en er vindt geen reflectie op hun onderlinge verhouding plaats. Ten vierde is er de *reflexieve* manier (= methode R). Men gaat van een beperkt aantal disciplines uit maar probeert op een meer abstract niveau na te denken over de sterke en zwakke kanten die elke discipline heeft, om vervolgens te beslissen hoe men de hiërarchie van disciplines wil inrichten. Zo voorkomt men het risico van discipline willekeur – maar ook hiervoor wordt een prijs betaald, namelijk dat de beoogde ‘synthese’ al snel een abstract karakter krijgt.

Terugblikkend op onze samenwerking bij *De Lage Landen en het hogere* denk ik dat we vooral de twee laatste werkwijzen gevolgd hebben. De empirische delen zijn grotendeels geschreven vanuit één hoofddiscipline met bijbehorende dataverzameling, theorievorming en taalgebruik en met uitstapjes naar andere disciplines. Dat wil zeggen methode H. De hoofdstukken over de verbeelding gaan zijdelings in op sociologische aspecten, de sociologische analyse zijdelings op historische ontwikkelingen, de hoofdstukken over professionaliteit zijdelings op psychologische mechanismen, et cetera. De werkwijze die we voor het project in zijn geheel hebben toegepast, gaat meer in de richting van methode R. Dat geldt ook voor de theoretische hoofdstukken, waarin we op een algemeen niveau over het hogere nadenken en concepten ontwikkelen waarin de heterogeniteit van deeldisciplines overstegen wordt. Daarbij was de samenstelling en het functioneren van onze werkgroep van groot belang. Ofschoon we aan het begin van onze samenwerking wel eenzelfde be-

langstelling hadden voor het hogere en aanverwante verschijnselen, was de intellectuele overlap nog niet zo groot. Naarmate onze gedachtenwisseling intensiever werd (waarbij we de verschillen tussen wetenschappelijke disciplines niet uit de weg gingen), nam die overlap geleidelijk toe. Mede daardoor kon er een gezamenlijk slot-hoofdstuk worden gemaakt. Deze ervaring is te meer van belang omdat we in dit hoofdstuk pleiten voor een versterking van de *civic talk*. In elk geval weten wij op grond van onze eigen ervaringen in genoemde werkgroep dat een intensief debat over gedeelde vragen én meningsverschillen nieuwe gezichtspunten kan opleveren.

6 De normatieve dimensie

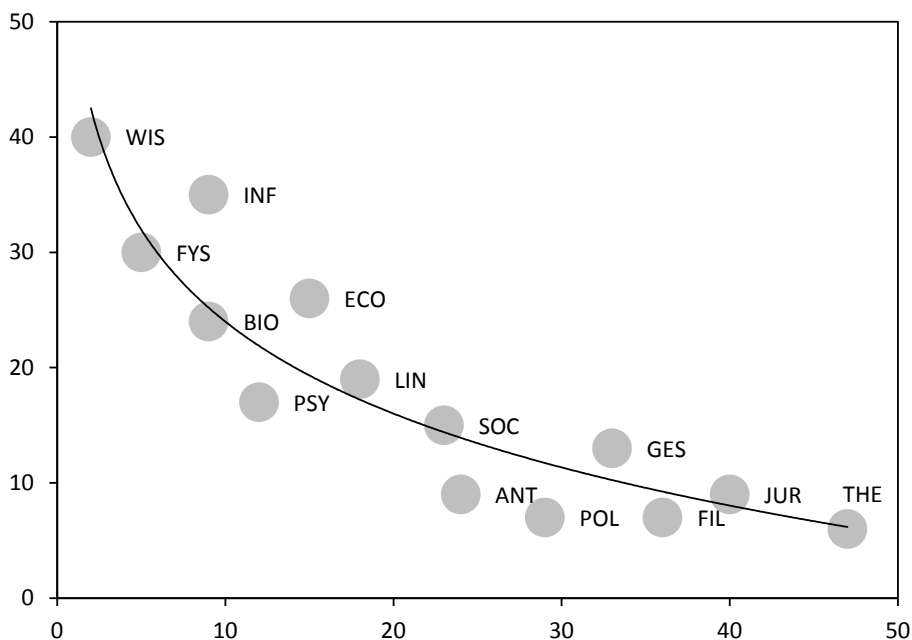
Wetenschappelijk werk vereist dat de onderzoekers hun normatieve oordeel opschorten. Zij spreken zich uit over gegevens, begrippen, verbanden, verklaringen en zo mogelijk over oorzaken maar niet over hun eigen morele, esthetische of politieke denkbeelden. Dat geldt evengoed wanneer een onderzoek over het hogere gaat – hoezeer dat onderwerp ook aanleiding geeft tot normatieve oordelen. Wij hebben daar zoveel mogelijk van afgezien en gingen bewust van een formele definitie uit. De door ons voorgestelde formule kan van diverse inhouden worden voorzien, ook inhouden waar we persoonlijk misschien minder gelukkig mee zijn. Zo kan men de vraag opwerpen of vormen van nationalisme een gestalte van het hogere zijn. Wij menen van wel, al was het maar omdat er mensen zijn die hun leven voor het vaderland geven. Overigens mag men het hogere niet direct met het goede vereenzelvigen. Het komt – helaas – maar al te vaak voor dat uit naam van het hogere uitgesproken kwaad gebeurt. Maar als wetenschapper willen wij daar niet over oordelen. Wij concentreren ons op de invulling die onze informanten aan het hogere geven, zoeken naar verbanden tussen allerlei gegevens, passen een normatief neutrale analyse toe en proberen een rationele verklaring te geven voor het gevondene. Dat is althans de werkwijze die wij in het empirisch deel van ons onderzoek zoveel mogelijk hebben gevolgd. Maar dat is niet het hele verhaal, omdat empirische inzichten ook in een breder kader werden geplaatst. En daarbij kwam het normatieve toch weer om de hoek kijken. Dat willen we in deze methodische verantwoording graag expliciet maken. De vraag is daarom waar en hoe de normatieve dimensie van ons onderzoek naar voren komt.

Om te beginnen moeten we vaststellen dat specifieke gestalten van het hogere *realiter* altijd en overal in normatief licht blijken te staan. Dat gebeurt omdat de mentale revolutie uit de axiale tijd nog steeds ons morele denken stuurt. We hebben – juist in de moderne samenleving – te maken met een dialectiek die voortdurend naar de relatie tussen immanent handelen en transcendentale waarden zoekt. Het is ons simpelweg niet gegeven om de wereld, het leven of ons werk te nemen zoals het is. We houden er in positieve of negatieve zin steeds normatieve oordelen op na.

In die zin zijn waarden, idealen en geestelijke beginselen nooit erg ver weg. Het zou zelfs kunnen dat deze neiging om transcendentale beginselen en praktisch handelen op elkaar te betrekken steeds sterker wordt. Men kan het ook anders zeggen en erop wijzen dat het begrip beschaving geen waarde vrije aangelegenheid is. Misschien is het mogelijk om een samenleving, een staat, een bedrijf of een gezin te begrijpen zonder dat men daar bepaalde idealen bij betreft. Maar dat is niet mogelijk wanneer men zich in een beschaving verdiept. Beschavingen kan men uitsluitend begrijpen als men de daarmee gegeven idealen ernstig neemt. Dat geldt ook bij een onderzoek naar meer specifieke verschijnselen of gedragingen. Wie het handelen van een sociale elite, een bestuurder, een ondernemer of een huisvader vanuit een beschavingsperspectief bekijkt, ontkomt er niet aan dat handelen te evalueren aan de hand van beginselen die de betrokken beschaving impliciet of expliciet hanteert. Zo bezien berust de keuze om onderzoek te doen naar (de gestalten van) het hogere in de Lage Landen op normatieve overwegingen. Die keuze raakt in wezen de vraag of het bestaan zoals we dat in Nederland kennen, nog wel aan onze eigen maatstaven van een beschaafd samenleven voldoet. Gelukkig was het antwoord op deze vraag vaak positief (in elk geval vaker dan we aanvankelijk hadden gedacht) maar dat doet niets aan het normatieve van de vraag als zodanig af.

Hoe moet het aldus geproduceerde weten nu getypeerd worden? Gaat het om exacte kennis zoals die bijvoorbeeld in de natuurkunde wordt geproduceerd? Of wellicht om een vorm van wijsheid zoals die men in bepaalde geestelijke tradities vindt? Hebben we van doen met het 'Verstehen' dat men lange tijd bij de geesteswetenschappen onderbracht? Of voerden we een filosofische reflectie, respectievelijk een politieke doordenking van de tijdgeest door? Het probleem met deze vragen is dat ze de gangbare classificatie voor lief nemen. Deze berust namelijk op een ideaaltypisch onderscheid dat filosofen tussen de verschillende wetenschapsgebieden aanbrengen. Op grond van mijn eigen ervaringen kies ik voor een andere indeling, gebaseerd op twee vragen die bij de feitelijke wetenschapsbeoefening een voorname rol spelen. Ten eerste de mate waarin men causale verbanden tussen de onderzochte gegevens kan aantonen, ten tweede de mate waarin normatieve overwegingen bepalend zijn voor de inrichting van het onderzoek. Op grond daarvan kan men een diagram van twee dimensies opstellen om na te gaan waar de verschillende wetenschapsgebieden zo ongeveer te plaatsen zijn. Figuur 16.2 geeft een eerste indruk weer. We zien dat er wel een zekere samenhang bestaat, in die zin dat wetenschappen die hoog scoren op causaliteit (wiskunde, exacte wetenschappen en dergelijke) weinig of niets met normativiteit hebben. Omgekeerd geldt dat het normatieve denken juist belangrijk is voor disciplines waarin causale relaties maar een beperkte rol spelen (geschiedenis, politieke theorie en dergelijke). Een voornaam punt is evenwel dat causaal en normatief denken elkaar niet noodzakelijk uitsluiten. De praktijk in veel wetenschapsgebieden is dat onderzoekers (in wisselende mate) beide vormen van denken inzetten.

FIGUUR 16.2 Indeling van wetenschappelijke disciplines naar de relevantie van causale (y-as) respectievelijk normatieve (x-as) betrekkingen



Toelichting

Opgenomen wetenschapsgebieden zijn wiskunde (WIS), informatica (INF), natuur- en scheikunde (FYS), levenswetenschappen (BIO), economie (ECO), psychologie (PSY), taalkunde (LIN), sociologie (SOC), antropologie (ANT), politieke theorie (POL), geschiedenis (GES), filosofie (FIL), rechten (JUR) en theologie (THE).

Het spreekt voor zich dat het hier slechts om een elementair schema gaat. Het is echter relevant omdat het duidelijk maakt welk type weten bij ons onderzoek naar het hogere aan de orde is. We maakten immers vooral gebruik van disciplines aan de rechterzijde van deze indeling. Los van enkele verwijzingen naar inzichten uit de levenswetenschappen hebben we vooral sociologisch, antropologisch, cultuurtheoretisch en historisch onderzoek verricht. Buiten het empirisch deel kwamen er ook argumenten en inzichten uit de filosofie en de politieke theorie aan bod, terwijl er op de achtergrond bepaalde noties uit de theologie meespeelden. Het betekent dat er onmiskenbaar een normatieve dimensie in ons werk aanwezig is. Niet zozeer bij de empirische hoofdstukken maar wel bij het hoofdstuk waarin we op de twintigste eeuw terugblikken en zeker bij de meer speculatieve, respectievelijk politieke hoofdstukken die samen het laatste deel van ons boek vormen. Samenvattend kunnen wij over het 'probleem' van de normativiteit zeggen dat het bij de meer empirische

onderdelen van ons boek nauwelijks een rol speelde, dat het in de filosofische onderdelen zeker aan de orde kwam en dat het bij de beslissing om een onderzoek te beginnen naar de Lage Landen en het hogere doorslaggevend was. Veel explicieter kan de rol van het normatieve in dit project niet worden gemaakt.

Noten

Noten bij de inleiding

1. Twee opmerkingen over de titel van ons boek. Ten eerste beseffen we dat de Lage Landen niet in hun totaliteit aan bod komen. Ons onderzoek beperkt zich immers tot Nederland terwijl de Lage Landen van oudsher ook Vlaanderen insluiten. Ten tweede ontdekten we na de afronding van ons manuscript dat we met onze titel niet bijster origineel waren geweest. Zo publiceerden Elma Drayer en Pieter van de Ven reeds in 2006 een boek dat aan de zoektocht naar 'het hogere in de lage landen' was gewijd. Een en ander illustreert dat de dialectiek van het hogere en het lagere ook bij anderen tot de verbeelding spreekt.
2. Deze anekdote is ontleend aan Schuitema 2009. Het citaat staat op p. 9.
3. Eerlijkheidshalve voeg ik hieraan toe dat ik zelf sterk door deze denkers beïnvloed ben. Aan het einde van de jaren zeventig en de eerste helft van de jaren tachtig werkte ik – samen met anderen – aan een theoretisch programma dat vooral op een kritische doordinking van de bestaande orde was gericht. De neerslag daarvan kan men in verschillende afleveringen van het tijdschrift *Te Elfder Ure* nalezen. Ik voel geen enkele behoefte om afstand te nemen van de inzichten die Marx, Nietzsche of Freud en hun leerlingen me bijbrachten. Maar als ik terugkijk op deze episode dringen zich wel twee vragen op. Ten eerste: hoe kan het dat denkwijzen die sterk aan de negentiende-eeuwse realiteit zijn gebonden, vanaf 1970 zo plotseling en massaal door een nieuwe generatie van (aankomende) intellectuelen werden omarmd? Ten tweede: hoe komt het dat denkers die méér oog voor de betekenis van het hogere in de samenleving hadden zo snel werden weggehoond? Wellicht moet het antwoord op beide vragen gezocht worden in de naweeën van de Tweede Wereldoorlog op moreel en intellectueel gebied.
4. Van den Brink 2007, p. 116-134, 238-253.
5. Deze anekdote is ontleend aan Staartjes 2008. Het citaat staat op p. 63.

Noten bij hoofdstuk 1

1. Lyotard 1979.
2. Van de Donk & Jonkers 2006, p. 15.
3. Van der Velde 2007, Janssen 2008.
4. De Hart 2011, p. 14.
5. Neiman 2008, p. 12-17, 23-28.
6. Sandel 2010, p. 292-298, 306-308.
7. Blond 2010, p. 1-9, 159-200, 281-284.
8. Haidt 2006, p. 181-210.
9. Beck 2008, p. 13-14, 23-24, 62-86, 114-120, 226.
10. Putnam & Campbell 2010.
11. Armstrong 2005, p. 473-482.
12. Taylor 2007, p. 71-75; idem 1989.
13. Lenoir 2010, p. 287-321.
14. De Waal 2009.
15. Iacoboni 2008, p. 113-118, 127-139, 218-221.
16. Rifkin 2009, p. 1-3.
17. Onder Europese jongeren was de toenemende belangstelling voor spiritualiteit al eerder merkbaar (Davie 2000, p. 180-181).
18. Ofschoon de ervaring van het hogere (in onze zin) en de religieuze ervaring (in traditionele zin) niet samenvallen, dienen zich wel interessante gelijkenissen aan (verg. Van der Lans 1980 en Weima 1981).
19. Jongsma-Tieleman 1996, p. 19-20, 51-56, 80, 237-238.
20. Haidt 2006, p. 181-187, 190-193.
21. Vergelijk Morin 2005, Lemaire 2008.
22. Eisenstadt 1986, p. 1; Eisenstadt 2001, p. 1916; Armstrong 2005, p. 10-11, 303-304, 345, 474; Lenoir 2010, p. 97-100.
23. Deze vereenvoudiging houdt in dat het niet alleen gaat om de vraag waar of hoe men de spanning tussen immanente en transcendente orde kan oplossen, maar ook om de vraag in hoeverre goden een rol spelen en om de vraag of het daarbij meerdere goden danwel één God betreft (Eisenstadt 1986, p. 16-17; Eisenstadt 2001, p. 1918). De combinatie van deze mogelijkheden maakt dat er vele wegen zijn om die spanning te verminderen (zie bijvoorbeeld Eisenstadt 1986, p. 10-11).
24. Eisenstadt 1986, p. 237-238, 298-299; zie ook Dumont 1986, p. 25-26.
25. Armstrong 2005, p. 241-245.
26. Eisenstadt 1986, p. 29-35, 241-245, 252-259, 291-297; Armstrong 2005, p. 278.
27. Eisenstadt 1986, p. 36, 236-238; Eisenstadt 2001, p. 1919.
28. Armstrong 2000, p. 101-108, 155; Armstrong 2005, p. 460-464.
29. Zie hoofdstuk 13.

30. Vergelijk Van der Dussen 2005, Van den Brink 2010a.
31. Zie G. van den Brink, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland* (2011).
32. Van den Brink 2009, p. 9-11.
33. Het is mogelijk dat bepaalde vormen van Kunst juist niet voldoen aan de hoogste normen, bijvoorbeeld omdat ze van overheidswege beschermd worden en niet aan de kritische toets van een publiek zijn blootgesteld.
34. Van den Brink e.a. 2005; Jansen e.a. 2009.

Noten bij hoofdstuk 2

1. Van den Brink 2007, p. 21-59, 204-271.
2. Stark & Finke 2000, p. 1, 28, 57.
3. Thomas 2009, p. 233-234.
4. Giddens 1993, p. 464.
5. Stark & Finke 2000, p. 28-29, 58.
6. Weber 2003, p. 76-89, 166-181.
7. Durkheim 2008, p. 427 e.v.
8. Inglehart & Norris 2004, p. 8-9.
9. Stark & Finke 2000, p. 193-217.
10. Dat is onmiskenbaar in een aantal islamitische landen het geval. Overigens illustreren deze landen dat de ontwikkeling van moderne geloofsvormen niet automatisch tot een meer liberale houding leidt. Modernisering kan evengoed het ontstaan van fundamentalisme tot gevolg hebben (Roy 2004, p. 15-19, 102, 124, 162).
11. Bruce 1992, p. 6-11, 14, 199-201.
12. Berger 1967, p. 113-118.
13. Bruce 1992, p. 15-17.
14. Inglehart & Norris 2004, p. 40-41.
15. Inglehart & Norris 2004, p. 13-14, 25, 53-54, 108.
16. Inglehart & Norris 2004, p. 53-54, 78.
17. Inglehart & Norris 2004, p. 21, 61-62.
18. Inglehart & Norris 2004, p. 22, 73, 84-88, 211.
19. Inglehart & Norris 2004, p. 5, 23-26, 241.
20. Inglehart & Norris 2004, p. 75, 162-169.
21. De hier volgende alinea's zijn volledig gebaseerd op het mooie proefschrift dat Govert Buijs in 1998 over het werk van Eric Voegelin geschreven heeft.
22. Er zijn vanaf de Tweede Wereldoorlog meerdere auteurs geweest die de werking van een totalitaire ideologie tot onderwerp van literatuur hebben gemaakt. Indrukwekkende voorbeelden daarvan zijn *Goelag Archipel* door Alexander Solsjenitsin uit 1974 en het recent vertaalde *Leven en lot* van Wassili Grossman uit 2008. Deze laatste auteur laat

overtuigend zien dat het Russische communisme en het Duitse nationaal-socialisme op eenzelfde manier te werk gaan, juist waar het gaat om de 'innerlijke' overgave van hun aanhangers.

23. Buijs 1998, p. 21-22, 49, 57, 217-218.
24. Buijs 1998, p. 39-43, 121-123, 169, 183, 391-392.
25. Buijs 1998, p. 115-120, 221-227, 362-363, 392-393.
26. Anderson 2006, p. 7-II.
27. Anderson 2006, p. 5-6.
28. Anderson 2006, p. 6-7, 141-144.
29. Anderson 2006, p. 24-30, 33-35, 75-81, 109, 115-116, 134, 163, 197-198.
30. Schluchter 1988, p. 518-520.
31. Schluchter 1988, p. 521-527.
32. Gauchet 2006, p. 38-39, 57-58, 63-72.
33. Gauchet 2006, p. 30-33, 38, 77-80, 96-97, III, 123.
34. Beck 2008, p. 117, 124, 127.
35. Beck 2008, p. 14-22, 166.
36. Beck 2008, p. 62-67.
37. Stark & Finke 2000, p. 33, 62-68, 72-74.
38. Casanova 1994, p. 3-6, 26-28, 213.
39. Vattimo 1998, p. 10-15, 22-23, 30-37.
40. Vattimo 1998, p. 31, 38-42, 60-63, 79.

Noten bij hoofdstuk 3

1. In mijn proefschrift heb ik gepoogd om het proces van modernisering te onderzoeken aan de hand van één enkele plaats. Aanvankelijk dacht ik dat zo'n plaats representatief voor de meer algemene ontwikkeling moest zijn. Gaandeweg begreep ik echter dat een dergelijke 'representatie' niet bestaat. Er is geen enkel geval waarin alle aspecten van modernisering in dezelfde mate vertegenwoordigd zijn. Maar het bleek wél zinvol om onderzoek te doen naar een plaats waar het proces van modernisering zich op een intensieve manier voltrokken heeft. Op soortgelijke wijze is Nederland een interessante casus voor het onderzoek dat we hier ter hand nemen. Ofschoon we niet alle gedaante-terwisselingen van het hogere in ons land aantreffen, levert een focus op Nederland veel op, omdat processen als globalisering of secularisatie hier een hoge intensiteit hebben. Om te begrijpen wat er met het hogere gebeurt, is niet representativiteit maar intensiteit een relevant criterium (cf. Van den Brink 1996a).
2. Roebroek & Hertogh 1998, p. 25, 27-35.
3. Van den Brink 1996a, p. 256-260.
4. Van Deursen 1994, p. 211, 218-219, 313-316.
5. Roebroek & Hertogh 1998, p. 94-101, 153-157.

6. Roebroek & Hertogh 1998, p. 162-167.
7. Roebroek & Hertogh 1998, p. 248, 253-256, 261-263.
8. Roebroek & Hertogh 1998, p. 345-351, 356-359, 369, 433-434.
9. Roebroek & Hertogh 1998, p. 433-441, 449-450, 458.
10. Dit proces van eenwording wordt indringend beschreven in Van der Woud 2008. Een eerdere schets is te vinden in Knippenberg & De Pater 1998. Vergelijkbare processen deden zich voor in Frankrijk, zoals beschreven in Weber 1977.
11. Held & McGrew 2003, p. 1-8, 32-39.
12. Verg. Singer 2004.
13. Het is duidelijk dat de theologische en de historische duiding van dit voorname leerstuk zich moeilijk laten verenigen. Niettemin is het ook in cultuurhistorisch perspectief van groot belang, omdat het door de eeuwen heen van invloed is geweest op de houding die gelovigen in het Westen tegenover het goddelijke aannemen. Het is tevens van belang voor onze eigen vraagstelling, omdat wij in de Nederlandse geschiedenis een verschuiving van het sacrale naar het vitale register waarnemen. Dat proces wordt meestal als een afscheid van de christelijke traditie opgevat maar men zou het ook als een uitkomst van het leerstuk van de menswording kunnen zien. We zullen later in ons boek meer uitvoerig op deze interpretatie terugkomen (zie hoofdstuk 13).
14. Van Herwaarden 1984, Weiler 2006, Van Dijk 1982, p. 4-13.
15. Deze opmerkelijke diversiteit vloeide uit een aantal omstandigheden voort. Van belang was onder meer de nadruk op gewetensvrijheid die bij de Opstand tegen Spanje een voorname rol speelde. Verder ontbrak er een sterke centrale overheid, waardoor besluitvorming in hoge mate een zaak van afzonderlijke steden en gewesten was. Bovendien nam de Republiek internationaal een bijzondere positie in en fungeerde ze als toevluchtsoord voor gelovigen die in andere landen verjaagd of vervolgd werden (Frijhoff & Spies 1999, p. 353-359).
16. Frijhoff & Spies 1999, p. 364-370.
17. Clemens 1988 p. 79, 164-166; Van den Brink 1996a, p. 417-421.
18. Frijhoff & Spies 1999, p. 388-389, 419; Clemens 1988, p. 168.
19. Kloek & Mijnhardt 2001, p. 165, 174-175, 180-181, 191-198, 203-207.
20. Bosma 1997, p. 11, 52, 56-57, 68-69, 71-76, 79-81, 84, 94, 122, 320-327, 330-333, 349-350, 371-373, 400.
21. Zie ook Hoekstra 2005 en Houkes 2009.
22. Het is daarom niet vreemd dat Gerhard zich als eerste Nederlander aansloot bij de Internationale die Marx in 1864 had opgericht. Even later stond hij aan de wieg van de Sociaal-Democratische Vereniging (1878), waarna hij ook de Sociaal-Democratische Bond oprichtte (1881). Overigens was zijn interpretatie van het socialisme typisch Nederlands. Anders dan veel revolutionairen wilde hij door vakbondsactie en overleg sociale veranderingen tot stand brengen.
23. Bank & Van Buuren 2000, p. 439-443, 471-475, 482-483.

24. Organisaties op het gebied van natuur en milieu zagen hun aanhang (bestaande uit leden en/of donateurs) toenemen van 0,66 miljoen in 1980 tot 3,37 miljoen in 2006 (Schnabel 2008, p. 69).
25. Dit alles zal in hoofdstuk 13 meer uitgebreid aan bod komen.
26. Verg. Ferry 1998.
27. Verg. Stuurman 2010.
28. Thomas 2009, p. 236-241, 250-265.
29. Zie hoofdstuk 1, paragraaf 2.
30. Kronjee & Lampert 2006, p. 176-208.
31. Onze percentages wijken licht af van de cijfers die Motivaction zelf noemt (Kronjee & Lampert 2006, p. 178). Dat komt omdat de respondenten meerdere vormen van zingeving konden opgeven, waardoor het totaal van alle antwoorden boven de 100 procent uitkwam. Wij geven de procentuele verdeling weer van de vier antwoorden op basis van het totaal. Daarbij lieten we de categorie 'overige' buiten beschouwing.
32. Norris 2003, p. 292-295.
33. Overigens is het begrip proliferatie niet nieuw. Enige jaren terug schreef de Franse godsdienstsociologe Danièle Hervieu-Léger dat 'het huidige religieuze landschap nog het beste als een ongecontroleerde proliferatie van geloofsinhouden te beschrijven is' (Hervieu-Léger 2003).

Noten bij hoofdstuk 4

1. Turkije, Roemenië, Polen, Ierland en Slowakije scoren meer dan 0,75, terwijl België, Nederland, Frankrijk, Duitsland, Zweden en Denemarken 0,44 of minder scoren.
2. Zuidoost-Europa scoort 0,4 of meer, Noordwest-Europa 0,2 of minder.
3. Overigens wijzen deze cijfers niet op onvrede met het functioneren van de Nederlandse democratie, zoals men die uit de toegenomen aanhang van een partij als de pvv zou kunnen afleiden.
4. Van den Brink 2002, p. 57-62.
5. Opmerkelijke uitzonderingen zijn hier Griekenland (waar men heel graag demonstreert) en Engeland (dat op dit punt juist tamelijk bescheiden scoort).
6. Zie ook elders in dit boek, hoofdstuk 7, paragraaf 5.
7. Voor ruime vakanties geldt hetzelfde: Nederland scoort hier 0,28 terwijl het gemiddelde op 0,32 ligt.
8. Dat bleek eveneens uit recent onderzoek naar aspecten die hedendaagse professionals in hun werk van belang vinden. Zie voor een overzicht Jansen e.a. 2009.
9. Zie hoofdstuk 11 en 12.
10. Van den Berg e.a. 2008, p. 68-86.
11. Het beeld van mensen die in dat verband vrijwilligerswerk verrichten, komt daar in hoge mate mee overeen. Het percentage mensen dat lid is van een dergelijke organisatie

ligt natuurlijk hoger dan het percentage dat onbetaald werk verricht, maar ook op dit punt bezet Nederland de eerste plaats. Terwijl de gemiddelde score van Europa op 0,05 uitkomt, torent Nederland daar met een score van 0,17 behoorlijk bovenuit.

12. Putnam 1993, p. 81-115, 177-178.
13. Van den Brink 2002, p. 96-105.
14. Van Gunsteren 1992, Kymlicka e.a. 1995, Beiner 1995, Schudson 1998, Norris e.a. 1999, Van den Brink 2002.
15. Dekker 2005, p. 72-80.
16. Onze opvatting van modernisering is te vinden in Van den Brink 2007, p. 21-48.
17. Opvallend is dat een relatief hoge levensverwachting (75 jaar of meer) ook in bepaalde Zuid-Europese landen wordt bereikt. Voorbeelden daarvan zijn Portugal, Spanje, Frankrijk, Italië en Griekenland. Dit wordt vaak met de rol van olijfolie bij maaltijden in verband gebracht.
18. Van den Brink 1996a, p. 192-196.
19. Zie bijv. de lijsten die het *Freedom House* regelmatig publiceert (www.freedomhouse.org). In de onderhavige paragraaf is evenwel gebruik gemaakt van het meest recente overzicht dat *The Economist* opstelde. Daarin worden landen gerangschikt op de volgende kenmerken: 1) het electorale proces en pluralisme; 2) functioneren van de regering; 3) politieke participatie; 4) politieke cultuur en 5) burgerlijke vrijheden (*The Economist* 2008).
20. Gebaseerd op het overzicht dat *Transparency International* voor 2009 opstelde. We gebruiken hier de score van landen op de *Corruption Perceptions Index*, die op dertien verschillende surveys teruggaat.
21. Todd 1987, p. X, 29-30, 43.
22. Van den Brink 2007, p. 256-267.
23. Het bleek niet mogelijk om voor alle velden van toewijding een betrouwbare schaal te construeren. Daarom moesten we met één variabele volstaan. Hierbij ging onze voorkeur naar de volgende indicatoren uit: hoe belangrijk is God in uw leven (variabele Fo63); politiek is van belang (variabele A004); een vaste baan is van belang (variabele Co13); vrijwilligerswerk voor ouderen, gehandicapten et cetera (variabele A081); verantwoordelijkheidsgevoel bijbrengen aan kinderen is van belang (variabele A032); lidmaatschap van een mensenrechtenorganisatie (variabele A070); acceptatie van homoseksualiteit (variabele F118); lidmaatschap van een sportvereniging (A074) en lidmaatschap van een vereniging voor dierenrechten of natuurbehoud (variabele A071).
24. Wanneer de waarden in een verzameling gevallen zich van 0 tot 100 laten rangschikken, verwijst het eerste kwintiel naar die gevallen waarvan de waarde tussen 0 en 20 ligt, het tweede kwintiel naar gevallen waarvan de waarde tussen 20 en 40 ligt, enzovoort.
25. Overigens behoort ook Tsjechië daartoe.
26. We moeten Portugal eveneens tot deze zone rekenen.

27. Om deze score te bepalen gingen we voor elk land na wat zijn rangorde was bij de 14 indicatoren die samen de dimensie van structurele modernisering uitmaken. Vervolgens hebben we de gemiddelde rangorde van dat land bepaald. Op analoge wijze hebben we voor de 9 indicatoren die samen de dimensie van culturele of spirituele modernisering vormen eveneens per land een gemiddelde rangorde bepaald. Aangezien het in totaal om 25 landen gaat, neemt elk land op beide dimensies een positie tussen 0 en 25 in. Overigens willen we aan deze exercitie geen exacte betekenis toekennen. Het gaat er slechts om te illustreren dat structurele en spirituele modernisering met elkaar verband houden.
28. Met name op gebieden als de zorg voor gehandicapten of ouderen, culturele activiteiten en sportbeoefening.
29. Met name het lidmaatschap van verenigingen op het gebied van mensenrechten, dierenrechten of natuurbehoud.
30. Met name een hoge mate van acceptatie op het gebied van homoseksualiteit, euthanasie of zelfmoord.
31. Vermoedelijk zullen bij de vragen over burens van een ander ras of gastarbeiders ook sociaal wenselijke antwoorden gegeven zijn.
32. Uit politieke peilingen kan men afleiden dat de pvv tegen het einde van 2008 op ruim 15 zetels in de Tweede kamer kon rekenen. Het is niet duidelijk of de respondenten die in de EVS-enquête van datzelfde jaar hun afkeer van rechtsextremisme kenbaar maakten deze partij op het oog hadden.
33. Om enkel groeicijfers te noemen: we stellen een bovengemiddelde toename van de intolerantie vast in Engeland (122 procent), Zweden (122 procent), IJsland (134 procent), Nederland (137 procent), Ierland (146 procent), België (150 procent), Denemarken (165 procent) en Frankrijk (192 procent). Landen waar de intolerantie gelijk bleef of juist minder werd, zijn Duitsland (100 procent), Bulgarije (87 procent), Roemenië (87 procent), Tsjechië (85 procent) en Portugal (60 procent).

Noten bij hoofdstuk 5

1. CBS 1994, CBS 2009.
2. Kennedy 2005, p. 34; Van Harskamp 2005, p. 44-45.
3. Kennedy 2005, p. 37-38.
4. Kennedy 2005, p. 34.
5. Heelas 1996.
6. Van Harskamp 2005, p. 48.
7. Bellah 2008, p. 33-34.
8. Van Harskamp 2005, p. 48-53.
9. Aupers 2005, p. 188-194.
10. Aupers 2005, p. 181.

11. Zondag 2009, p. 84.
12. Sengers 2005.
13. Becker 2005, p. 61-64.
14. Davie 1994.
15. Margry 2000, p. 41.
16. Margry & Caspers 2006, p. 46, 71-76; Margry 2006, p. 395-398.
17. Margry 2000, p. 20-21.
18. 'Het gaat mij om de magie achter de optocht' (in: *Brabants Dagblad*, d.d. 28 juli 1995).
19. 'Devote Maria's in een bekladde steeg' (in: *Trouw*, d.d. 1 augustus 1995).
20. Van Xanten 2007, p. 407, 718.
21. Van Xanten 2007, p. 192.
22. Lijphart 1982, p. 131-163.
23. Van Xanten 2007, p. 193-194.
24. Van Xanten 2007, p. 408.
25. *Katholiek Sociaal Weekblad*, d.d. 29 april 1905 (in: Van Xanten 2007, p. 178 en 183).
26. *Het Centrum*, d.d. 29 september 1903 (in: Van Xanten 2007, p. 184-185).
27. Van Xanten 2007, p. 185.
28. *Het Centrum*, d.d. 10 juni 1919 (in: Van Xanten 2007, p. 186).
29. Van Xanten 2007, p. 191.
30. Van Xanten 2007, p. 628.
31. Rulof 2007, p. 14.
32. Rulof 2007, p. 13-14.
33. Rulof 2007, p. 16-17.
34. http://www.vervolgentijden.nl/1_mei_viering.htm
35. Rulof 2007, p. 29.
36. Rulof 2007, p. 35-36.
37. Rulof 2007, voetnoot 32.
38. Rulof 2007, p. 63.
39. Rulof 2007, p. 183.
40. Rulof 2007, p. 183-184.
41. <http://www.trouw.nl/krantenarchief/1995/10/30/2570596>
42. Mondelinge mededeling Paul van Hameren.
43. Margry & Caspers 2006, p. 65.
44. Margry & Caspers 2006, p. 58.
45. *NRC Handelsblad*, d.d. 12 oktober 2009.
46. *NRC Handelsblad*, d.d. 10 januari 2000.
47. Wuesten 2007, p. 29-30, 52-53, 75-76.
48. Hooijschuur 2003, p. 100.
49. Het Lidwinahuis was een opvanghuis voor zwakbegaafde meisjes in Leiden.
50. Hautvast e.a. 2002, p. 68.

51. Hautvast e.a. 2002, p. 128-129.
52. Pruijm 2008, p.104.
53. Hooijschuur 2003, p. 137.
54. Pruijm 2008, p. 33-35.
55. Pruijm 2008, p. 91.
56. Wuesten 2007, p. 48.
57. Hautvast e.a. 2002, p. 110-112.
58. Muilekom 2008, p. 146.
59. Wuesten 2007, p. 46.

Noten bij hoofdstuk 6

1. WRR 2010, p. 189 e.v., p. 195 e.v.
2. Bakker 2010.
3. Kinsbergen 2009, Kinsbergen & Schulpen 2010, p. 18; zie ook Grotenhuis 2008, p. 13
4. Hoebink 2010, p. 85; WRR 2010, p. 36 en 41.
5. WRR 2010, p. 38.
6. Waar in dit hoofdstuk zonder verdere verwijzing gesproken wordt over ontwikkelingsorganisaties, -acties of -evenementen, is de informatie aan hun websites ontleend. Alle werden voor het laatst geraadpleegd op 27-10-2010.
7. Kinsbergen & Schulpen 2010, p. 33-37
8. NCDO/PQR 2010.
9. ChristenUnie 2010, p. 70.
10. SP 2010, p. 43.
11. GroenLinks 2010, p. 9.
12. CDA 2010, p. 90.
13. PvdA 2010, p. 73.
14. VVD 2010, p. 40.
15. PVV 2010, p. 41.
16. GroenLinks 2010, p. 9.
17. Van den Berg 2006.
18. Nekkens & Malcontent 1999, p. 31 e.v.
19. Israel 1997, p. 1198.
20. De Jong 1999, p. 79.
21. Kuitenbrouwer 1994, p. 20.
22. Grotenhuis 2008, p. 142.

Noten bij hoofdstuk 7

1. Norris & Inglehart 2004, p. 25.

2. Zie ook Dekker 1987, Dobbelaere 1981, Dobbelaere 2002.
3. De (lineaire) trend kan worden getoetst door in de regressieanalyse (OLS) na te gaan of de coëfficiënt van 'meetjaar' significant van 0 afwijkt.
4. Bänzinger, Janssen & Scheepers 2008.
5. Inglehart & Baker 2000, p. 23-26.
6. Index van 4 items die opvoedingswaarden meten (conservatief versus modern).
7. Inglehart & Baker 2000, p. 21, 49.
8. De operationalisering van de overleving-zelfexpressie dimensie die wij gebruiken is niet identiek aan die van Inglehart. Wij laten het item over homoseksualiteit weg, omdat onze factor- en betrouwbaarheidsanalyse laat zien dat het voor Nederland niet in de schaal past. In het algemeen blijkt de 'factoroplossing' die Inglehart geeft (2000, p. 24) erg gevoelig voor verschillen in plaats en tijd.
9. Hagerty 1999.
10. Uit de EVS-data blijkt dat er op landniveau een zeer sterke samenhang met het BNP optreedt ($r = 0,86$).
11. Inglehart & Baker 2000, p. 21.
12. Norris & Inglehart 2004, p. 4.
13. Bij een regressieanalyse kijken we naar de lineaire samenhang tussen één afhankelijke variabele (aangeduid met de letter Y) en één of meerdere onafhankelijke variabelen (aangeduid met de letter X). De regressiecoëfficiënt geeft daarbij aan hoe sterk die samenhang is. Bijvoorbeeld: als de lengte van mensen samenhangt met hun gewicht op zo'n manier dat iemand die één centimeter langer is gemiddeld één kilo meer weegt, dan is de regressiecoëfficiënt (aangeduid met de letter b) gelijk aan 1.
14. Hagerty 1999.
15. Inglehart & Flanagan 1987, p. 1296.
16. Inglehart 1997.
17. Kroh 2009.
18. Danigelis, Hardy & Cutler 2007.
19. Door voor alle verschillende leeftijden (op één na) een dummy-variabele toe te voegen aan het model, wordt voor leeftijd gecontroleerd.
20. Brandsma 1977.
21. Rokeach & Ball-Rocheach 1989.
22. De gemiddelde scores zijn berekend op een 9-puntsschaal in plaats van de meer intuïtieve 18-puntsschaal (want 18 items). Deze tussenstap was nodig om de gegevens van 2005 en 1969 vergelijkbaar te maken. We geven eveneens het verschil tussen de score in 2005 en die in 1969 aan (voorlaatste kolom). Hoe negatiever het verschil, des te meer is dat item omhoog geschoven in de rangorde. Dat wil zeggen: des te belangrijker werd het.
23. Metz 2002.
24. Dekker, Ester & Van den Broek 1999.

25. Halman & Luijkx 2007, p. 11.
26. Dit is een zogenaamd intermediaatmodel. Daarbij gaan we na of de relatie tussen twee variabelen (X en Y) kan worden verklaard door een derde variabele (M). Als dat het geval is, moet de effectgrootte van X tussen het model zonder M (model 1) en het model met M (model 11) afnemen. De grootte van de afname geeft de verklaringskracht weer (zie procentuele verandering in de laatste regel van de tabel). In dit geval kijken we of de trend in permissiviteit (c.q. het effect van het meetjaar) kan worden wegverklaard als we de overleving- versus zelfexpressievariabele (M) in het model opnemen.
27. Schudson 1998, Wuthnow 1998.
28. Cronbachs alfa = 0,67.
29. Zie bijvoorbeeld Portes 1998.
30. Van den Brink 2002, p. 76-86.
31. Weber 1920.
32. De Witte et al. 2003.
33. Cronbachs alfa = 0,69; gemiddelde inter-itemcorrelatie = 0,31.
34. Cronbachs alfa = 0,77; gemiddelde inter-itemcorrelatie = 0,36. Overigens laten wij het twaalfde item van tabel 7.15 weg omdat het niet goed in een van beide schalen past.
35. Cnaan, Handy & Wadworth 1996.
36. Bekkers 2004; Ruijter & De Graaf 2006.
37. Wilson & Janoski 1995.
38. Oesterle, Kirkpatrick, Johnson & Mortimer 2004; Wilson & Musick 1997.
39. Van Ingen 2009.
40. In 1981 was het aantal organisaties waaruit gekozen kon worden aanzienlijk kleiner, waardoor mensen wellicht minder geneigd waren om aan die organisaties te denken en hun vrijwilligerswerk daarvoor te registreren onder 'overige organisaties'. Om die reden laten wij hier het peiljaar 1981 buiten beschouwing.
41. Factoranalyse wees uit dat er een dimensie altruïstische en een dimensie egoïstische motieven valt te onderscheiden. Per type organisatie is gekeken hoe de scores van de vrijwilligers op deze dimensies waren. 'Idealistisch vrijwilligerswerk' is het vrijwilligerswerk in die organisaties waar altruïstische motieven dominant zijn.
42. Paxton 1999; Putnam 2000.
43. Van Ingen 2009; De Hart & Dekker 2009.
44. Zie Dekker & Van den Broek 2006.
45. Pilcher & Wallace 2007.
46. Vergelijk Curtis, Baer & Crabb 2001. Overigens vertonen vrijwilligerswerk en donateurschap een sterke onderlinge samenhang (Pearsons $R = 0,60$).

Noten bij hoofdstuk 8

1. Het gaat hier om de eerste kwartaalenquête voor het Continu Onderzoek Burgerperspectieven (COB) van het SCP die begin 2010 gehouden werd. De in totaal 1081 respondenten vormen een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking. We verzochten hen om deel te nemen aan een vervolgonderzoek waarbij men zowel gebruik kon maken van internet als van een schriftelijke vragenlijst. Al met al kregen we in de periode van 22 februari tot en met 28 maart 775 ingevulde vragenlijsten over het hogere terug (570 via internet en 205 schriftelijk).
2. Antwoorden tot 250 tekens zijn niet ongebruikelijk, maar daarna neemt het hard af. Er zijn zeventien antwoorden met meer dan 300 tekens en dat zijn in meerderheid godvruchtige teksten.
3. In alle citaten in dit hoofdstuk is de spreektaal gehandhaafd, maar verschrijvingen en spelfouten werden gecorrigeerd en soms zijn leestekens toegevoegd.
4. Zie hoofdstuk 3, paragraaf 5 en hoofdstuk 14, paragraaf 2.
5. Felling e.a. 1981, p. 25-81; Felling e.a. 1986.
6. De Hart 2011.
7. 'Er zijn er echter ook die met de God van hun jeugd moeilijkheden hebben en hem veranderen in een bovenaardse kracht in het algemeen. Een dergelijke depersonalisering treffen we al in de Verlichting aan. De betreffenden zijn niet onreligieus, de aarde is op zichzelf niet voldoende, maar met zo'n naar hun gevoel antropomorfe God kan men ook niet uit de voeten. Zulke gelovigen noemen we deïsten' (Felling e.a. 1986, p. 42).
8. In het onderzoeksbestand zijn de partijpolitieke verschillen groter, maar de aantallen zijn te klein om er uitspraken over de hele bevolking aan te verbinden.
9. De antwoorden van hogeropgeleide respondenten zijn gemiddeld juist iets langer (129 tekens) als ze toelichten wat echt belangrijk is of echt gelukkig maakt (121 als ze het hogere toelichten). Helaas zijn de aantallen respondenten te klein om de verschillen verder te analyseren, maar een rol lijkt te spelen dat bij de toelichting van het hogere vaker geput kan worden uit beschikbare religieuze (met name bijbelse) taal, terwijl bij omschrijvingen van het niet-hogere wezenlijke meer zelf geformuleerd moet worden, hetgeen hogeropgeleiden waarschijnlijk met meer ervaring en zelfvertrouwen doen. Kernkerkelijken hebben gemiddeld langere toelichtingen (89 tekens) dan buitenkerkelijken (50 tekens). Terugkomend op het onderscheid tussen rooms-katholieken en PKN'ers: de laatsten hebben gemiddeld meer tekst (78 tekens) dan de eersten (43 tekens) en dat komt niet alleen doordat de protestanten vaker een toelichting geven (66 procent in plaats van 52 procent) en vaker in iets hogers geloven (zie tabel 8.7). Kijken we naar de respondenten met een toelichting, dan hebben de PKN'ers zowel als gelovigen alsook als ongelovigen in iets hogers meer tekst dan de katholieken, respectievelijk 130 in plaats van 90 en 91 in plaats van 76 tekens. Vanwege te kleine aantallen en beperkte achtergrondinformatie kunnen we echter geen stellige uitspraken doen over de hele bevol-

king en ook niet verder analyseren waarop het verschil tussen beide geloofsgroepen te herleiden is.

10. Zie Dekker e.a. 2007, p. 30-31.
11. Zie Dekker & De Hart 2010.
12. Zie bijvoorbeeld Musick & Wilson 2008, alsmede Dekker & Halman 2003. Kort samengevat leidt onderzoek naar motieven tot de conclusie dat de populariteit erg afhangt van de formuleringen en dat men wel dimensies kan onderscheiden, maar dat deze elkaar zelden uitsluiten.
13. Wuthnow 1991.
14. Zie o.a. Ruiter & De Graaf 2006, p. 191-201; Dekker & De Hart 2006, p. 317-338.
15. Zie noot 1.
16. In de COB-kwartaalenquête van begin 2010 vindt 13 procent het duidelijk de verkeerde kant opgaan, volgens 53 procent gaat het een beetje meer verkeerd dan goed, volgens 23 procent een beetje meer goed dan verkeerd, volgens 2 procent gaat het duidelijk de goede kant op en 9 procent geeft geen oordeel. Uitzonderlijk pessimistisch gestemd is onze selectie dus niet.
17. Zonder hier alsnog een onderzoekagenda te willen opstellen, kunnen we wel een paar conclusies voor vervolgonderzoek trekken. Ten eerste kan ter activering van ideeën over het hogere vanwege de grotere respons beter worden gevraagd naar wat echt belangrijk is in het leven dan naar wat echt gelukkig maakt. Ten tweede zou moeten worden geprobeerd uit (een verdere analyse van) de toelichtingen van het hogere en wezenlijke een aantal elementen te halen die ook kunnen worden voorgelegd in gesloten vragen. Ten derde zou het goed zijn om ook te vragen naar percepties van collectieve idealen en van wat men hoger en wezenlijk acht in het leven van andere mensen. Daarmee kan hopelijk meer worden gezegd over het maatschappelijke klimaat dan met de koppeling van persoonlijke opvattingen over het hogere en wezenlijke aan nogal stereotype opvattingen over samenleving en politiek, zoals we deden in de vorige paragraaf. Dit zijn enkele suggesties voor nieuw enquêteonderzoek. Een vervolg daarop met individuele interviews en groepsgesprekken lijkt ons dan ook zeer de moeite waard.

Noten bij hoofdstuk 9

1. Dat lijkt in strijd met andere passages in dit boek die spreken over de manier waarop het hogere 'zich manifesteert' of de manier waarop geestelijke beginselen 'zich ontwikkelen'. De eigenlijke betekenis van dergelijke passages is dat de verbeelding altijd maatschappelijke effecten heeft en dat ze ook een historische ontwikkeling vertoont.
2. Joosen & Vloeberghs 2008, p. 41.
3. Hume 1984, p. 20-21.
4. Haas & Klingberg 1984, p. 269; zie ook Hunt 2003.
5. Geciteerd in Zipes 1985, p. 188-189.

6. Zipes 1985, p. 189.
7. Haas & Klingberg 1984, p. 270.
8. Hunt 1987, p. 8.
9. Smith 2004, p. 448.
10. Sullivan 2004, p. 436-439.
11. Joosen & Vloeberghs 2008, p. 42-44.
12. Ghesquière 2009.
13. *Torenhoog en mijlen breed*, p. 88.
14. *De gebroeders Leeuwenhart*, p. 6.
15. Akveld 1999.
16. *De Kronieken van Narnia*, p. 274.
17. *Het oneindige verhaal*, p. 300.
18. *Het oneindige verhaal*, p. 43.
19. *Harry Potter en de Gevangene van Azkaban*, p. 321.
20. *De Noorderlicht-trilogie*, p. 860.
21. *De Noorderlicht-trilogie*, p. 1103-1104.
22. *De gebroeders Leeuwenhart*, p. 58-59.
23. *De Kronieken van Narnia*, p. 278.
24. *De Kronieken van Narnia*, p. 687-688.
25. *De gebroeders Leeuwenhart*, p. 113-114.
26. *De gebroeders Leeuwenhart*, p. 15.
27. *De gebroeders Leeuwenhart*, p. 207-208.
28. Ghesquière 2009, p. 189-190.
29. *De Kronieken van Narnia*, p. 293-294.
30. *De Kronieken van Narnia*, p. 731.
31. *Torenhoog en mijlen breed*, p. 191.
32. *Torenhoog en mijlen breed*, p. 93.
33. *Torenhoog en mijlen breed*, p. 233-234.
34. *Het oneindige verhaal*, p. 380.
35. *Het oneindige verhaal*, p. 380.
36. *De Noorderlicht-trilogie*, p. 80.
37. *Artemis Fowl*, p. 108-109.
38. Deze resultaten werden echter niet opgenomen in het jaarlijkse Jongerenonderzoek door onderzoeksbureau Qrius (Sikkema 2009) maar verkregen via één van de medewerkers.
39. Coleridge 1983.

Noten bij hoofdstuk 10

1. Men zou kunnen tegenwerpen dat de filosofische vertogen die het postmodernisme als achterhaald beschouwt van een geheel andere orde zijn dan de alledaagse verhalen die

in de media rondgaan. Toch is het onderscheid tussen de filosofie en het alledaagse leven minder groot dan men vaak denkt. Enerzijds dringen filosofische noties na verloop van tijd tot het alledaagse leven door, anderzijds berusten wijsgerige denkbeelden vaak op alledaagse aannamen die niet expliciet worden gemaakt. Mede daarom denken wij dat de wereld van films en tv-series ook een filosofische relevantie heeft.

2. Op grond van zijn onderzoek naar de niet-westerse mythe in de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw formuleerde Lévi-Strauss een theorie over de manier waarop de menselijke geest in dezen functioneert. Roland Barthes werkte dat in *Mythologieën* (1957) uit voor de moderne samenleving. De godsdienstwetenschapper Wendy Doniger gaat daarop door met haar publicatie *The Implied Spider* (1998) maar ze brengt een aantal nuanceringen aan. Yvette Birò heeft in *Profane Mythology. The Savage Mind of the Cinema* (1982) al vroeg gewezen op het mythologische potentieel van film. Ze wijst erop dat film niet alleen de werkelijkheid reflecteert maar deze mede vorm geeft, zowel feitelijk als geestelijk.
3. Beerekamp 2009, Mispelblom Beyer 2010, Ali 2010, Brunt 2010, Drayer 2010, Van der Kooi 2010.
4. Oderwald e.a. 2009, De Beaufort 2002.
5. Gebaseerd op ervaringen van twee jaar onderwijs aan de Afdeling Metamedica van het vumc en het ontwikkelen van de interfacultaire cursus *Illness, Image, Metaphor* van het Honours Program van de vU (De Mare et al. 2010b). Hoewel professionals dus met plezier kijken, hebben velen bedenkingen over de medische soap, ook internationaal. Zie Casarett et al. 2005, Crayford 1997, en het themanummer van *Bio-Ethics* vol. 8, nr. 12 2008.
6. Verg. Keyser 2006, Bignell 2009.
7. De Heer 2007; De Slover & Sahadat 2008.
8. Tot de publieke omroep rekenen we Nederland 1, Nederland 2 en Nederland 3. Tot de commerciële omroepen rekenen wij Veronica, SBS6, RTL 4, RTL 5, RTL 7 en Net 5.
9. Voor Europa in het algemeen geldt dat bijna 60 procent afkomstig is uit de vs; 10 procent betreft producties uit buurlanden (Leijendekker 2009, European Audiovisual Observatory, <http://www.obs.coe.int/>).
10. Het kijkcijfer geeft aan hoeveel procent van de doelgroep gemiddeld naar een programma kijkt.
11. SKO bepaalt sociale klasse aan de hand van de hoogst genoten opleiding in combinatie met het beroep van de voornaamste kostwinner in het huishouden. Zelf hanteert SKO een indeling in vijf klassen, te weten: A (= hoog), B1, B2, C en D (= laag). Bij onze bewerking van de SKO-cijfers hebben we de twee laatste categorieën samengevoegd. Bijgevolg correspondeert onze indeling naar sociale klasse als volgt met die van de SKO: 'hoog' (= A), 'hogere middenklasse' (= B1), 'lagere middenklasse' (= B2) en 'lagere klasse' (= C+D).
12. Overigens zijn de talloze dvd-boxen en afleveringen via internet hierbij niet eens mee-

geteld. Precieze cijfers ontbreken op dit moment, maar er zijn indicaties dat de omvang van het kijkerspubliek nog groter is dan blijkt uit de sko-cijfers.

13. Zie bijvoorbeeld Baetens 2009, Van Dijck 2002.
14. Hermes & Reesink 2004, p. 32-33, 97, 110; Smelik e.a. 1999, p. 19-36.
15. De Mare 2010a.
16. Bal 1980, p. 88; De Mare 1990a, p. 15; Poppe 1984.
17. Teunissen 1990; De Mare 1990b, p. 163-166.
18. Propp 1968; Lévi-Strauss 1979, 1978a, 1978b, Poppe 1984, 1991, Bal 1980.
19. Lauwaert 1983.
20. Omdat het op deze pagina's om 'aangesneden' beelden gaat, zullen ze in bepaalde opzichten afwijken van de oorspronkelijke tv-beelden.
21. Bordwell & Thompson 2008.
22. Ter indicatie: een speelfilm bestaat doorgaans uit 1000-3000 shots.
23. De Mare 2003, 2012a.
24. De Kuyper 1985.
25. Over deze methodologische consequenties bestaat een uitgebreide literatuur. Zie onder meer Lévi-Strauss 1978a, idem 1978b, idem 1980; Birò 1982, De Mare & Keyser 2010b, De Mare 2009, Raatgever 1990, Winckler 2009.
26. Bordwell & Thompson 2008, p. 55.
27. Als we schrijven dat scènes als deze gevoelens bij de kijker losmaken, bedoelen we niet dat dit bij iedereen of altijd gebeurt. Daarbij is ook een zekere gevoeligheid of ontvankelijkheid voorondersteld. Het punt is echter dat gevoelens – ook bij de meest sensibele toeschouwer – niet permanent zijn. Ze worden als het ware getriggerd door een bepaalde opbouw van het beeld of een wending in het verhaal. In die zin moet er voor het optreden van een empathisch moment zowel aan subjectieve als aan objectieve voorwaarden worden voldaan.
28. min. 35,58-min. 41.08.
29. Ekman 2008.
30. De Mare 1989.
31. De Mare 2003, p. 473-497; De Mare 2012a.
32. De Mare 2012b.
33. Ook in de Nederlandse speelfilm *Simon* (2004 Terstall) wordt de sterfscène helder belicht met veel aandacht voor medische handelingen.
34. De Mare 2009.
35. Hier speelt het verschil tussen primaire en secundaire cinematografische identificatie mee (Bergala 1991, idem 1992). Ook wie Mannion niet sympathiek vindt (want te autoritair, te zelfgenoegzaam, et cetera) heeft de primaire cinematografische identificatie al doorgemaakt. De 49 shots maken dat Mannion voor de kijker een vrijwel 'onontkoombaar' personage wordt.
36. De Mare & Burg 2008.

37. De Mare 2003, p. 435-450.
38. De Mare & Burg 2008; De Mare 2009; De Mare & Keyser 2010b.

Noten bij hoofdstuk 11

1. Bij het zoeken naar geschikte instellingen en het leggen van de eerste contacten kregen wij veel hulp van het Centrum voor het Bestuur van de Maatschappelijke Onderneming (CBMO). We zijn met name prof. Cees Mouwen erkentelijk voor zijn bemiddelende rol.
2. Meer specifiek legden we de respondenten het volgende voor: ‘Sommige mensen laten zich in hun werk leiden door idealen of geestelijke beginselen of door “het hogere”. Voor anderen zijn de idealen of geestelijke beginselen niet zo duidelijk of afwezig. Spelen voor u idealen of geestelijke beginselen een rol bij uw werk? Zo ja, wat zijn voor u uw idealen of “het hogere” in het werk? En op welke manier spelen deze idealen voor u een rol bij uw werk?’
3. Dit wijkt dus af van bevindingen in ander onderzoek, waar bureaucratische regels en procedures juist een belangrijke bron van ergernis vormen. Vergelijk Van den Brink 2005 en Janssen 2010.
4. Zie ook Jansen 2010, p. 261-300.

Noten bij hoofdstuk 12

1. Wij spreken hier over ArboNed omdat de organisatie ten tijde van de interviews zo heette. Inmiddels is de bedrijfsnaam veranderd in 365/ArboNed.
2. Van Oudenhoven e.a. 2008, p. 35.
3. We beseffen dat we met deze opsomming enkele klassieke en eigentijdse versies van het sacrale op één hoop gooien. Kwaliteiten als hoop en genade zijn van oudsher aan de sacrale sfeer gerelateerd en dat geldt eveneens voor deugden die zelfbeheersing vergen (zoals matigheid, bescheidenheid, stabiliteit en lotsaanvaarding). Uit de gesprekken bleek echter dat onze respondenten de meer eigentijdse kwaliteiten als authentiek of intuïtief handelen evengoed met het sacrale in verband brengen. Het illustreert dat de waarden die vaak met New Age geassocieerd worden inmiddels hun weg hebben gevonden naar het bedrijfsleven.
4. Matigheid hebben we onder sacrale waarden besproken.
5. Wijsheid is komen te vervallen, maar kan deels worden teruggezien onder professionaliteit.
6. Eerder zagen we dat hoge opleiding met een voorkeur voor zelfstandig denken en handelen correspondeert (hoofdstuk 7 paragraaf 3 en 5).
7. www.365.nl/zin/bevlogenheid/
8. http://overons.rabobank.com/content/profiel/wie_we_zijn/missie_ambitie
9. Friedrich Wilhelm Raiffeisen richtte in 1864 in Duitsland de allereerste boerenleenbank op. Het Duitse voorbeeld vond tegen het einde van de negentiende eeuw in

Nederland op veel plaatsen navolging. Een van de eersten die in de voetsporen van Raiffeisen trad, was pater Gerlacus van den Elsen. Hij stond aan de basis van een aantal lokale boerenleenbanken in het zuiden van Nederland. Zijn doelstellingen waren verheven maar realistisch. In zijn eigen woorden: 'Den woeker te weren, den landman in zijn nood bij te staan, maar ook de spaarzaamheid, naastenliefde, arbeidzaamheid en matigheid bevorderen.' De Rabobank komt uit een fusie van de Raiffeisenbank en de Boerenleenbank voort (bron: Wikipedia).

10. De vraag of dit door objectief bestaande verschillen in bedrijfscultuur dan wel door onze manier van ondervragen veroorzaakt wordt, laat zich nauwelijks beantwoorden. Wellicht is die vraag ook niet zo wezenlijk omdat deze beide factoren altijd mee spelen. Zie ook onze conclusies op basis van de internet-enquête over het hogere onder de Nederlandse bevolking (hoofdstuk 8, paragraaf 6).

Noten bij hoofdstuk 13

1. <http://vitaliteit.startpagina.nl/> (geraadpleegd op 19-10-2010)
2. <http://jokekuijer.nl/spiritualiteit>
3. <http://www.loketgezondleven.nl/>
4. <http://www.acupunctuurbijmarjolein.nl/acupunctuur>
5. <http://www.politie-amsterdam-amstelland.nl/get.cfm?id=7565&d=0>
6. <http://www.zongroep.nl/vitaliteitsmanagement.php>
7. <http://www.gezondheidsplein.nl/testjezelf/32/Hoe-vitaal-ben-ik.html>
8. Boutellier 2002, p. 159-160.
9. Spangenberg & Lampert 2009, p. 64, 97.
10. Van Stokkom 2010, p. 62-63.
11. Zie daartoe de lezing 'Hemel op aarde? Enkele ideeën over de ontwikkeling van het normatieve domein' die ik op 6 oktober 1998 gehouden heb ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van de Katholieke Universiteit Nijmegen.
12. Op deze plaats wil ik mijn erkentelijkheid uitspreken aan Heidi de Mare en Erik Borgman. Zij hebben zich in vele gesprekken verzet tegen mijn neiging om de natuurlijke, biologische of lichamelijke dimensie van het menselijke bestaan al te zeer te verheerlijken. Zo dwongen ze mij om beter na te denken over de betekenis die we in dezen aan de culturele dimensie moeten toekennen. Dat heeft een beslissende invloed gehad op de zienswijze die aan het slot van dit hoofdstuk wordt verwoord.
13. CBS 2010, p. 52-53.
14. Wubs 2004.
15. Rensman 2006.
16. CBS 2010, p. 15-16.
17. Bos 2010, p. 7, 17-19, 44, 50.
18. Nabben 2010, p. 89-90, 101-108.

19. Nabben 2010, p. 113-114, 119, 123-124.
20. Nabben 2010, p. 148-155.
21. De Swaan 1989, p. 125-149.
22. Ontleend aan de website van Stivoro (<http://www.stivoro.nl/Upload/artikel/Cijfers/>) op 28-10-2010.
23. CBS 2010, p. 43-45. Overigens komt de groei van de zorguitgaven als percentage van het Bruto Binnenlands Product een stuk lager uit; die steeg van 8,7 procent in 1972 naar 13,3 procent in 2008.
24. Breedveld 2008, p. 36, 74-80, 337-339.
25. Breedveld 2008, p. 319, 322-323, 328.
26. Breedveld 2008, p. 318-319, 321-322.
27. Breedveld 2008, p. 336.
28. Breedveld 2008, p. 336-338, 345.
29. Verdonk 2009, p. 10, 16.
30. Verdonk 2009, p. 184-188, 390-391.
31. Bakker 2007, p. 33.
32. Bakker 2007, p. 47.
33. Bakker 2007, p. 50-52, 67-68.
34. In feite hanteren de Wageningers het zogenaamde WIN-model dat door onderzoeksbureau TNS NIPO ontwikkeld werd. Het is gebaseerd op een combinatie van sociaal-demografische en sociaal-culturele kenmerken. Nadere uitleg is te vinden op <http://www.tns-nipo.com/expertise/>
35. Bakker 2007, p. 12, 28-29, 83-84.
36. Bakker 2007, p. 65-66, 71.
37. Deze omzetting heb ik zelf aangebracht. De data zijn te vinden in Bakker 2007, p. 115-116.
38. Aureli & De Waal 2000, p. 4-5; De Waal 2000, p. 21-24; Van Schaik & Aureli 2000, p. 307-308; Schino 2000, p. 234-235.
39. De Waal 1996, p. 21, 48, 51-56, 77-78, 106, 143-145, 159; zie ook Killen & De Waal 2000, p. 353-354.
40. Baron-Cohen 2003, p. 33-35, 136-140, 160-162; De Waal 1996, p. 143-145.
41. Ekman 2003, p. 18-21, 29-30, 35, 41-42, 50, 70-72.
42. Swaab 2011, Lamme 2010.
43. Baron-Cohen 2003, p. 110-113, 119.
44. Mieras 2010, p. 118, 187.
45. Ossebaard 2000.
46. De Cauter 2009, p. 34-36, 49-51.
47. Nabben 2010, p. 123-124, 200.
48. De Cauter 2009, p. 61-62.
49. De opmars van het evolutionaire denken is daar een illustratie van. Voor een goed overzicht raadplege men het boeiende boek van Chris Buskes 2006.

50. Gould 1996, p. 239-242.
51. Schillebeeckx 1978, p. 121-128, 131-139; zie ook Schillebeeckx 1989.
52. Eisenstadt 1986, p. 239.
53. Zie ook Küng 2009, p. 887-888.
54. Durkheim 2008, p. 35-36, 47, 206, 416-418, 425-427, 430.
55. Maffesoli 1996, p. x-xi, 4-13, 17-25, 32-35, 40-44, 67, 73-74, 78-81, 83-85.
56. Vergote 2002, p. 11-13, 23-31, 46, 124-131, 143-144, 174-175, 246-257, 268-269.
57. Althusser 1978, p. 91-100.
58. Gould 1996, p. 153-154, 188, 214-215.
59. Buskes 2006, p. 2, 407-410, 416-426.
60. De Hart 2008, p. 398. Overigens lijkt het zich één voelen met andere Nederlanders een sentiment van tamelijk recente datum te zijn (ibidem, p. 410).

Noten bij hoofdstuk 14

1. Om te voorkomen dat we een groot aantal noten moeten opnemen, volstaan we met een globale verwijzing naar de voorgaande hoofdstukken.
2. Zie hoofdstuk 3 en hoofdstuk 4.
3. Dekker e.a. 2010, p. 8-9.
4. Bovendien blijkt dat veel burgers het onfatsoenlijke gedrag met gevoelens van stress en gejaagdheid in verband brengen. Onfatsoenlijk gedrag in het verkeer, het openbaar vervoer of tijdens het winkelen, is een onderwerp dat al snel ter sprake komt. Volgens de deelnemers is het een wijd verbreid probleem dat zich voordoet onder alle lagen van de bevolking. Daarover doorpratend noemen de ondervraagden andere zorgwekkende verschijnselen, zoals slecht opgevoede kinderen, het verval van normen en waarden en de toegenomen diversiteit in Nederland (Dekker e.a. 2010, p. 29-33).
5. Dekker & Den Ridder 2011.
6. Van den Brink 2001, p. 62-86; Van den Brink 1996b.
7. Verg. Norris 1999; Phar 2000.
8. Deze inventarisatie is ontleend aan een onderzoek van Claartje Brons. Zij bereidt op dit moment een proefschrift over het onbehagen onder Nederlandse burgers voor.
9. Niet toevallig spreekt Antonio Gramsci in dezen over 'ethisch-politieke geschiedenis'. Met het oog op de politieke partij spreekt hij over de noodzaak van 'intellectuele en morele hervorming' (Gramsci 1980, p. 30-32, 88-90). Het is duidelijk dat hij met deze denkbeelden via Croce aan Hegel schatplichtig is.
10. De onvermijdelijkheid van conflict en strijd is recentelijk weer door Chantal Mouffe onder de aandacht gebracht (Mouffe 2005).
11. Kouzes & Posner 1993.
12. Een onthutsend beeld van het Nederlandse pessimisme is te vinden in het *Sociaal en Cultureel Rapport* van 2004.

13. Verg. Fogteloo 2010.

Noten bij hoofdstuk 15

1. Neiman 2008, p. 242-285.
2. Zie bijvoorbeeld Cliteur 2010.
3. Beck 2008; zie verder hoofdstuk 2, paragraaf 4.
4. Voerman 1994. Een kritische bespreking van dit verschijnsel is te vinden bij Tromp 2007, p. 283-310, en bij Van Gunsteren & Andeweg 1994.
5. Van den Brink 2004, p. 104-110; De Beer 2004, p. 18 e.v.; Van den Brink 2009, p. 9-11; Van Oudenhove 2008, p. 35 e.v. Een voorzichtig positieve waardering van deze tendens is te vinden in Bronneman-Helmers 2008, p. 173-177. Voor een negatieve waardering raadplege men Frissen 2007, p. 129-162. Een dubbelzinnige houding tegenover deze trend vindt men in WRR 2007, p. 193-209.
6. Lippmann 1955, p. 138.
7. Lippmann 1997; idem 2009; Dewey 2007; Marres 2005, p. 208-217.
8. Latour 2005, p. 87-121; Latour 2007a, p. 19-30; Latour 2007b, p. 14-41.
9. Vergelijk Borgman 2009, p. 73-130.
10. Witteveen 2000, p. 77-100.
11. Het is opmerkelijk dat de notie van het Algemeen Belang de laatste jaren ook in de Verenigde Staten weer een belangrijk onderwerp geworden is. Zie bijvoorbeeld Sandel 2010, p. 288-316.
12. Mill 1975, p. 265.
13. Herman van Gunsteren komt de eer toe dat hij daar reeds twintig jaar geleden op gewezen heeft (Van Gunsteren 1992).
14. Vergelijk Van den Brink 2004; idem 2007.
15. Een kritische bespreking van de literatuur vindt men bij Dekker 2002; zie ook Buijs 2009 en Van Harskamp 2003.
16. Alexander 2006, p. 550.
17. Zie ook Eisenstadt 1988.
18. Lichterman 1996.
19. Giddens 1991.
20. Eliasoph 1998.
21. Maffesoli 1996.
22. Vergelijk Eliasoph 'What If Good Citizens Etiquette Requires Silencing Political Conversation in Everyday Life? Notes from the Field', http://frank.mtsu.edu/~seig/pdf/pdf_eliasoph.pdf
23. Klofstad 2011.
24. Rawls 2005, p. 246.
25. Judt 2010.

Geraadpleegde literatuur

- Akveld, J. (1999) 'Betoverend echt. Over de Harry Potter-boeken van J.K. Rowling', in: *Literatuur zonder leeftijd*, jaargang 13, nr. 50, najaar 1999, p. 456-463.
- Alexander, J. C. (2006) *The Civic Sphere*, Oxford: Oxford University Press.
- Ali, H. (2010) 'Therapeut als nieuwe pater. De NCRV-serie In Therapie blijkt een succes. Een realistisch kijkje in de psychotherapie of een soapserie voor snobs?', in: *de Volkskrant*, d.d. 25-8-2010.
- Althusser, L. (1978) 'Ideologie en ideologische staatsapparaten', in: *Te Elfder Ure* 24. *Ideologietheorie* 1, jaargang 24, nr. 1, p. 58-103.
- Anderson, B. (2006) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York: Verso.
- Armstrong, K. (2000) *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Amsterdam: Ambo-Anthos uitgevers.
- Armstrong, K. (2005) *De Grote Transformatie. Het begin van onze religieuze tradities*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Aupers, S. (2005) "We are all gods." New Age in the Netherlands 1960-2000', in: *Sengers* 2005, p. 181-201.
- Aureli, F. & F. de Waal eds. (2000) *Natural Conflict Resolution*, Berkeley: University of California Press.
- Aureli, P. & F. de Waal (2000) 'Why natural conflict resolution', in: Aureli & De Waal 2000, p. 3-10.
- Baetens, J., J. de Bloois, A. Masschelein & G. Verstraete (2009) *Culturele studies. Theorie in de praktijk*, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Bakker, W. (2010) 'Een rapport dat verschil kan maken. Bespreking van het WRR-rapport 'Minder pretentie, meer ambitie'', in: *BenM. Tijdschrift voor beleid, politiek en maatschappij*, Lemma 2010/1, p. 103-107.
- Bakker, H. de, C. van Koppen & J. Vader (2007) *Het groene hart van burgers. Het maatschappelijk draagvlak voor natuur en natuurbeleid*, Wageningen: WOT-rapport 47.
- Bal, M. (1980) *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, Mui-derberg: Uitgeverij Coutinho.

- Bank, J. en M. van Buuren (2000) *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur*, Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Bänziger, S., J. Janssen & P. Scheepers (2008) 'Praying in a Secularized Society: An Empirical Study of Praying Practices and Varieties', in: *International Journal for the Psychology of Religion*, 18 (3), p. 256-265.
- Baron-Cohen, S. (2003) *M/V. Het verschil. Waarom mannen en vrouwen verschillend denken, voelen en doen*, Amsterdam: Kosmos Uitgevers.
- Barthes, R. (1957) *Mythologies*, Parijs: Éditions du Seuil.
- Beaufort, I.D. de (2002) 'Ethiek en gezondheidszorg in films en romans', Den Haag: Raad voor de volksgezondheid en zorg.
- Beck, U. (2008) *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Becker, J. (2005) 'Church membership investigated 1950-2002', in: Sengers 2005, p. 59-71.
- Beer, P. de (2004) 'Individualisering zit tussen de oren', in: Duyvendak, J.W. & M. Hurenkamp red. (2004) *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep, p. 18-36.
- Beerekamp, H. (2009) 'Kwaliteitsseries met veel psychotherapie', in: *NRC Handelsblad*, 21.10.2009, 19.
- Beiner, R. ed. (1995) *Theorizing citizenship*, Albany: State University of New York Press.
- Bekkers, R. (2004) *Giving and volunteering in the Netherlands: Sociological and psychological perspectives*, Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Bellah, R., R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler & S. Tipton (2008) *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press.
- Berg, E. van den & J. De Hart (2008) *Maatschappelijke organisaties in beeld*, Den Haag: The Netherlands Institute for Social Research.
- Berg, E. van den, P. Dekker & J. de Hart (2008) 'Verenigingsleven en maatschappelijk middenveld', in: Schnabel, P., R. Bijl & J. de Hart (2008) *Betrekkelijke betrokkenheid. Sociaal en Cultureel Rapport 2008*, Den Haag: scp, p. 65-90.
- Berg, N. van der (2006) *Praktisch idealisme. Lijfboek voor wereldverbeteraars*, Amsterdam: Uitgeverij Podium bv.
- Bergala, A. (1991) 'De identificatie van de filmtoeschouwer', deel I in: *Versus*, 2/1991, p. 72-84.
- Bergala, A. (1992) 'De identificatie van de filmtoeschouwer', deel II in: *Versus* 1/1992, p. 82-105.
- Berger, P. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday & Company.

- Bernts, T., G. de Jong & H. Yar (2006) 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Van de Donk, W., A. Jonkers, G. Kronjee & R. Plum red. (2006) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 89-138.
- Bignell, J. (2009) 'The police series', in: J. Gibs, & D. Pye (eds.) *Close-Up*, London: Wall Flower Press, 1-66.
- Birò, Y. (1982) *Profane Mythology. The Savage Mind of the Cinema*, Bloomington: Indiana University Press.
- Blond, P. (2010) *Red Tory. How Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It*, Londen: Faber & Faber.
- Bordwell, D. & K. Thompson (2008) *Film Art. An Introduction*, New York: McGraw Hill.
- Borgman, E. (2009) *Overlopen naar de barbaren: Het publieke belang van religie en christendom*, Kampen: Klement/Pelckmans.
- Borgman, E., G. van den Brink & T. Janssen red. (2006) *Zonder geloof geen democratie*, Amsterdam: Boom Uitgeverij.
- Bos, D. (2010) *De aard, de daad en het Woord. Een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland 1959-2009*, Den Haag: scp.
- Bosma, J. (1997) *Woorden van gezond verstand. De invloed van de verlichting op de in het Nederlands uitgegeven preken van 1750 tot 1800*, Nieuwkoop: De Graaf Publishers.
- Boutellier, H. (2002) *De veiligheidsutopie. Hedendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- Brandsma, P. (1977) *Het waardenpatroon van de Nederlandse bevolking*, Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Breedveld, K., C. Kamphuis & A. Tiessen-Raaphorst red. (2008) *Rapportage sport 2008*, Den Haag: scp/W.J.H. Mulier Instituut.
- Brink, G. van den (1996a) *De grote overgang. Een lokaal onderzoek naar de modernisering van het bestaan. Woensel 1670-1920*, Nijmegen: SUN.
- Brink, G. van den (1996b) *Onbehagen in de politiek. Een verkenning van de tijdgeest tegen het einde van de eeuw*, Amsterdam: De Balie.
- Brink, G. van den (2002) *Mondiger of moeilijker? Een studie naar de politieke habitus van hedendaagse burgers*, Den Haag: Sdu.
- Brink, G. van den (2004) *Schets van een beschavingsoffensief. Over normen, normaliteit en normalisatie in Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Brink, G. van den (2006) 'De migratie van het goddelijke. Over geloof en kerk in de moderne maatschappij', in: Van de Donk, W., A. Jonkers, G. Kronjee & R. Plum red. (2006) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 417-432.

- Brink, G. van den (2007) *Moderniteit als opgave: Een antwoord aan relativisme en conservatisme*, Amsterdam: SUN.
- Brink, G. van den (2009) 'Polariseren of polderen?', in: *Beleid en maatschappij. The-manummer over migranten en burgerschap*, jaargang 36, nummer 1, p. 3-11.
- Brink, G. van den (2010a) 'Beschaving', in Schnabel, P. red. (2010) *Canon van de gam-mawetenschappen*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Brink, G. van den (2010b) *Empathie en handhaving*, Apeldoorn: Politieacademie.
- Brink, G. van den, T. Jansen & D. Pessers red. (2005) *Beroeps(z)eer. Waarom Neder-land niet goed werkt*, Amsterdam: Boom.
- Bronneman-Helmers, R. & E. Zeijl (2008) 'Burgerschapsvorming in het onder-wijs', in: Schnabel, P., R. Bijl & J. de Hart red. (2008) *Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie. Sociaal en Cultureel Rapport 2008*, Den Haag: SCP, p. 173-205.
- Bruce, S. ed. (1992) *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press.
- Brunt, E. (2010) 'Therapie', in: *De Groene Amsterdammer*, 09.09.2010, p. 37.
- Buijs, G. (1998) *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*, Amsterdam: Boom.
- Buijs, G., P. Dekker & M. Hooghe red. (2009) *Civil society tussen oud en nieuw*, Am-sterdam: Aksant.
- Buskes, C. (2006) *Evolutionair denken. De invloed van Darwin op ons wereldbeeld*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Casarett, D., J.M. Fishman, H.J. MacMoran, A. Pickard & D.A. Asch (2005) 'Epi-demiology and Prognosis of Coma in Daytime Television Drama', in: *British Medical Journal* 331, p.1537-1539.
- Cauter, L. de (2009) *Archeologie van de kick. Over moderne ervaringshonger*, Nijme-geen: Vantilt.
- CBS (1994) *Vijfennegentig jaren statistiek in tijdreeksen*, Den Haag: Sdu.
- CBS (2009) *Religie aan het begin van de 21ste eeuw*, Den Haag/Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- CBS (2010) *III jaar statistiek in tijdreeksen*, Den Haag/Heerlen: CBS.
- CDA (2010) *Slagvaardig en samen*, Verkiezingsprogramma CDA 2010-2015.
- ChristenUnie (2010) *Vooruitzien*, Verkiezingsprogramma ChristenUnie 2010-2014.
- Clemens, Th. (1988) *De godsdienstigheid in de Nederlanden in de spiegel van de katho-licke kerkboeken 1680-1840*, Tilburg: Tilburg University Press.
- Cliteur, P. (2010) *Het monotheïstische dilemma*, Amsterdam: Arbeiderspers.

- Cnaan, R., F. Handy & M. Wadsworth (1996) 'Defining Who Is a Volunteer: Conceptual and Empirical Considerations', in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 25 (3), p. 361-383.
- Coleridge, S. T. (1983) *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions. II* (The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, 7, samengesteld door J. Engell en W. Jackson Bate). Princeton: Princeton University Press/London: Routledge & Kegan Paul.
- Colfer, Eoin (2001) *Artemis Fowl*, Amsterdam: Vassallucci (vertaald door Mireille Vroege).
- Colfer, Eoin (2002) *De Russische connectie*, Amsterdam: Vassallucci (vertaald door Mireille Vroege).
- Colfer, Eoin (2003) *De eeuwige code*, Amsterdam: Vassallucci (vertaald door Mireille Vroege).
- Colfer, Eoin (2005) *Het bedrog van Opal*, Amsterdam: Vassallucci (vertaald door Mireille Vroege).
- Colfer, Eoin (2007) *De verloren kolonie*, Amsterdam: Vassallucci (vertaald door Mireille Vroege).
- Colfer, Eoin (2009) *Artemis Fowl en de tijdparadox*, Houten: Van Goor (vertaald door Mireille Vroege).
- Crayford, T. (1997) 'Death Rates of Characters in Soap Operas on British Television: Is a Government Health Warning Required?', in: *British Medical Journal* 315, p. 1649-1652.
- Curtis, J., D. Baer & E. Grabb (2001) 'Nations of Joiners: Explaining Voluntary Association Membership in Democratic Societies', in: *American Sociological Review*, 66 (6), p.783-805.
- Danigelis, N., M. Hardy & S. Cutler (2007) 'Population Aging, Intracohort Aging, and Sociopolitical Attitudes', in: *American Sociological Review*, 72 (October), p. 812-830.
- Davie, G. (1994) *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (2010) *God als misvatting*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Dekker, G. (1987) *Godsdienst en samenleving*, Kampen: Kok.
- Dekker, P. (2002) *De oplossing van de civil society. Over vrijwillige associaties in tijden van vervagende grenzen*, Den Haag: SCP.
- Dekker, P. (2005) 'Goed burgerschap in enquêtes', in: Dekker P. & J. De Hart red. 2005.

- Dekker, P., P. Ester & A. van den Broek (1999) 'Fixing Left and Right: Value Orientations According to Middendorp and Inglehart', in: H. De Witte & P. Scheepers eds. (1999) *Ideology in the Low Countries: Trends, Models and Lacunae*, Assen: Van Gorcum, p. 151-176.
- Dekker, P. & L. Halman eds. (2003) *The Values of Volunteering: Cross-Cultural Perspectives*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Dekker, P. & J. de Hart red. (2005) *De goede burger. Tien beschouwingen over een morele categorie*, Den Haag: SCP.
- Dekker, P. & J. de Hart (2006) 'Kerkgangers, investeerders in de civil society', in: Schnabel, P. red. (2006) *Investeren in vermogen - Sociaal en cultureel rapport 2006*, Den Haag: SCP, p. 317-338
- Dekker, P., & A. van den Broek (2006) 'Is volunteering going down?', in: P. Ester, M. Braun, & P. Mohler eds. (2006) *Globalization, value change, and generations: A cross-national and intergenerational perspective*, Leiden/Boston: Brill, p. 179-205.
- Dekker, P., J. de Hart & L. Faulk (2007) *Toekomstverkenning vrijwilligerswerk 2015*, Den Haag: SCP.
- Dekker, P., J. den Ridder & I. de Goede (2010) *Continu Onderzoek Burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2010/1*, Den Haag: SCP.
- Dekker, P. & J. de Hart (2010) 'Vrije figuren: kleine statistiek van het vrijwilligerswerk', in: *Tijdschrift voor Vrijtijdsstudies*.
- Dekker, P., T. van der Meer & I. de Goede (2010) *Continu Onderzoek Burgerinitiatieven, Kwartaalbericht 2009/4*, Den Haag: SCP.
- Deursen, A. van (1994) *Een dorp in de polder. Graft in de zeventiende eeuw*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Dewey, J. (2007) *The Public and Its Problems*, Athens: Swallow Press (oorspr. 1927).
- Dijk, J. van, 'Het reality-effect in medisch televisiedrama', in: F. Meijman & F. Meulenberg red. (2002) *Medische publiekscommunicatie: een panorama*, Houten/Mechelen: Bohn Stafleu Van Loghum, p. 124-139.
- Dijk, R. van (1982) *Het klooster Soeterbeeck te Deursen 1732-1982*, Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact.
- Dijksterhuis, A. (2007) *Het slimme onbewuste. Denken met gevoel*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Dobbelaere, K. (1981) 'Secularization: A Multi-Dimensional Concept', in: *Current Sociology*, 29 (2), p. 1-153.
- Dobbelaere, K. (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussel: Peter Lang.
- Doniger, W. (1998) *The Implied Spider. Politics & Theology in Myth*, New York: Columbia University Press.
- Donk, W. van de, A. Jonkers, G. Kronjee & R. Plum red. (2006) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Dragt, Tonke (2001) *Torenhoog en mijlen breed*, Amsterdam: Leopold (8^e druk met illustraties van de auteur).
- Drayer, E. (2010) ' 't Is maar televisie, dokter. Is de serie "In therapie" nu wel of niet levensecht? En doet dat er eigenlijk wel toe?', in: *Vrij Nederland*, 28 augustus 2010, p. 16.
- Dumont, L. (1986) *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (2008) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Dover Publications (oorspr. 1912).
- Dussen, J. van der (2005) *Geschiedenis en beschaving. Kritische opstellen over verleden, heden en toekomst*, Hilversum: Verloren.
- Duyvendak, J.W. & M. Hurenkamp red. (2004) *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Van Gennep.
- Economist* (2009) *The Economist Intelligence Unit's Index of Democracy 2008* (te raadplegen via <http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy%20Index%202008.pdf>)
- Eisenstadt, S.N. (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S.N, ed. (1988) *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Eisenstadt, S.N. (2000) 'Multiple Modernities', in: Eisenstadt, S.N. ed. (2000) *Multiple Modernities*, New Brunswick: Transaction Publishers, p. 1-29.
- Eisenstadt, S.N. (2001) 'Civilizations', in: Smelser, N. & P. Baltes eds. (2001) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam: Elsevier, p. 1915-1921.
- Ekman, P. (2008) *Gegrepen door emoties. Wat gezichten zeggen*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Eliasoph, N. (1998) *Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ende, Michael (1999) *Het oneindige verhaal*, Amsterdam/Antwerpen: Piramide (17^e druk, vertaald door Johan van Nieuwenhuizen).
- Felling, A., J. Peters & O. Schreuder (1981) *Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland. Jaarboek Katholiek Documentatiecentrum 1981*, Nijmegen: KDC.
- Felling, A., J. Peters en O. Schreuder (1986) *Geloven en leven. Een nationaal onderzoek naar de invloed van religieuze overtuigingen*, Zeist: Kerckebosch.
- Ferry, L. (1998) *De god-mens of de zin van het leven*, Amsterdam: Uitgeverij Ambo.
- Flanagan, J. (1954) 'The critical incidents technique', in: *Psychological Bulletin*, 51 (4) p. 327-358.

- Fogteloo, M. red. (2010) *'I Have a Dream'. Van de Tien Geboden tot 'Yes we can'*, Utrecht: Bruna Uitgevers.
- Frijhoff, W., M. Spies red. (1999) *1650: Bevochten eendracht. Nederlandse cultuur in Europese context deel I*, Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Frissen, P. (2007) *De staat van verschil. Een kritiek van de gelijkheid*, Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep.
- Gauchet, M. (2006) *Religie in de democratie. Het traject van de laïciteit*, Amsterdam: SUN.
- Ghesquière, R. (2009) *Jeugdliteratuur in perspectief*. Leuven: Acco.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1993) *Sociology*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Gould, S. (1996) *De gok van de evolutie. Misvattingen over evolutie, vooruitgang en honkbal*, Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Gramsci, A. (1980) *Grondbegrippen van de politiek*, Nijmegen: SUN.
- GroenLinks (2010) *Klaar voor de toekomst*, Verkiezingsprogramma 2010.
- Grossman, V. (2008) *Leven en lot*, Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Grotenhuis, R. (2008) *Geloven dat het kan. Nieuwe perspectieven op ontwikkeling, macht en verandering*, Ten Have: Kampen.
- Gunsteren, H. van (1992) *Eigentijds burgerschap*, Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Gunsteren, H. van & R. Andeweg (1994) *Het grote ongenoegen. Over de kloof tussen burgers en politiek*, Haarlem: Aramith Uitgevers.
- Haas, G. & G. Klingberg (1984) 'Erscheinungsformen, Strukturen und Funktionen der phantastischen Kinder- und Jugendliteratur', in: Haas, G. Hrsg. (1984) *Kinder- und Jugendliteratur. Ein Handbuch*, Stuttgart: Reclam, p. 269-285.
- Hagerty, M. (1999) 'Testing Maslow's Hierarchy of Needs: National Quality-of-Life across Time', in: *Social Indicators Research* 46, p. 249-271.
- Haidt, J. (2006) *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York: Basic Books.
- Halman, L., & R. Luijkx (2007) 'Religion And Morality in Contemporary Europe', in: Loosveldt, G., M. Swyngedouw & B. Cambé eds. (2007) *Measuring Meaningful Data in Social Research*, Leuven: Acco, p. 31-52.
- Harskamp, A. van (2003) *Van fundi's, spirituelen en moralisten: Over civil society en religie*, Kampen: Kok.
- Harskamp, A. van (2005) 'Simply Astounding. Ongoing Secularization in the Netherlands?', in: Sengers 2005, p. 43-57.
- Hart, J. de (2008) 'Religieuze groepen en sociale cohesie', in: *Sociaal en Cultureel Rapport 2008*, Den Haag: SCP, p. 389-418.

- Hart, J. de (2011) *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam: Prometheus.
- Hart, J. de, & P. Dekker (2009) 'Maatschappelijke en politieke participatie en betrokkenheid', in: Bijl, R., J. Boelhouwer, E. Pommer & P. Schyns red (2009) *De sociale staat van Nederland 2009*, Den Haag: SCP.
- Hautvast, S. (2002) *In haar naam geborgen. Portretten van Zusters van 'De Voorzienigheid'*, Heemstede: Stichting Echo.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heer, M. de (2007) 'Op de bres voor de softe detective. Nederland kijkt massaal naar detective series. Wat gaat het komende seizoen bieden?', in: *Trouw*, 8 september 2007, p. 7.
- Held, D. & A. McGrew eds. (2003) *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, Cambridge: Polity Press.
- Hermes, J. & M. Reesink (2004) 'Ideologie en vertoog in de politiserie', in: Hermes, J. & M. Reesink (2004) *Inleiding televisiestudies*, Amsterdam: Boom, p. 162-178.
- Hervieu-Léger, D. (2003) *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Parijs: Flammarion.
- Herwaarden, J. van (1984) 'Gemeenschappen en kloosters van de Moderne Devotie', in: Defoer, H. & C. Slechte red. (1984) *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Utrecht: Catharijneconvent, p. 12-24.
- Hoebink, P. (2010) *Verschuivende vensters. Veranderingen in het institutionele landschap van de Nederlandse ontwikkelingssamenwerking*, Den Haag: WRR (webpublicatie nr. 40).
- Hoekstra, H. (2005) *Het hart van de natie. Morele verontwaardiging en politieke verandering in Nederland 1870-1919*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Hooijschuur, Ph. (2003) *Langs bergen en dalen. Levensverhaal van een Ursuline van Bergen*, Nijmegen: Valkhof Pers (memoreeks).
- Houkes, A. (2009) *Christelijke Vaderlanders. Godsdienst, burgerschap en de Nederlandse natie 1850-1900*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Hume, K. (1984) *Fantasy and Mimesis: Responses to Reality in Western Literature*. New York: Methuen.
- Hunt, C. (1987) 'Form as Fantasy – Fantasy as Form', in: *Children's Literature Association Quarterly*, Vol. 12, Number 1, Spring 1987, p. 7-10.
- Hunt, P. & L. Millicent (2003) *Alternative Worlds in Fantasy Fiction*, New York: Routledge.
- Iacoboni, M. (2008) *Het spiegelende brein. Over inlevingsvermogen, imitatiegedrag en spiegelneuronen*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.

- Ingen, E. van (2009) *Let's Come Together and Unite: Studies of the Changing Character of Voluntary Association Participation*, Tilburg: Tilburg University.
- Inglehart, R. (1977) *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1997) *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R., & S. Flanagan (1987) 'Value Change in Industrial Societies', in: *American Political Science Review*, 81 (4), p. 1289-1319.
- Inglehart, R., & W. Baker (2000) 'Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values', in: *American Sociological Review* 65 (1), p. 19-51.
- Israel, J.I. (1997) *De republiek*, Franeker: Van Wijnen.
- Jansen, T., G. van den Brink & J. Kole red. (2009) *Beroepstrots. Een ongekende kracht*, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Janssen, J. (2008) 'De psychologie van de religieuze ervaring. Een voorlopige analyse van 109 interviews', in: *Streven*, maart 2008, p. 217-229.
- Jong, J.J. de (1999) 'Onder ethisch insigne', in: P. Malcontent & J. Nekkers (1999) *De geschiedenis van vijftig jaar Nederlandse ontwikkelingssamenwerking 1949-1999*, Den Haag: Sdu Uitgevers, p. 61-81.
- Jongsma-Tielemans, P. (1996) *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*, Kampen: Uitgeverij Kok.
- Joosen, V. & K. Vloeberghs (2008) *Uitgelezen jeugdliteratuur. Ontmoetingen tussen traditie en vernieuwing*. Leuven: Uitgeverij LannooCampus.
- Judt, T. (2010) *Ill Fares the Lands: A Treatise on Our Present Discontent*, London: Allan Lane.
- Kennedy, J. (2005) 'Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularization', in: *Sengers* 2005, p. 27-42.
- Keyser, G. (2006) *Encyclopedie van de populaire cultuur*, Amsterdam: Uitgeverij L.J. Veen.
- Killen, M. & F. de Waal (2000) 'The Evolution and Development of Morality', in: Aureli & De Waal 2000, p. 352-372.
- Kinsbergen, S. (2009) 'Het particulier initiatief: een actor in ontwikkeling', in: *Transparant* 20.4, Tijdschrift van de Vereniging van Christen Historici, 20/4.
- Kinsbergen, S. & L. Schulpen (2010) *De anatomie van het pi. Resultaten van 5 jaar onderzoek naar particuliere initiatieven op het terrein van ontwikkelingssamenwerking*, Amsterdam/Nijmegen: NCDO/CIDIN.
- Kloek, J., W. Mijnhardt (2001) *1800: Blauwdrukken voor een samenleving. Nederlandse cultuur in Europese context deel 2*, Den Haag: Sdu Uitgevers.

- Klofstad, C.A. (2011) *Civic Talk: Peers, Politics, and the Future of Democracy*, Philadelphia: Temple University Press.
- Knippenberg, H. & B. de Pater (1988) *De eenwording van Nederland*, Nijmegen: SUN.
- Kooi, W. van der (2010) 'In Therapie', in *De Groene Amsterdammer*, 29.07.2010, p. 41-42.
- Kouzes, J. & B. Posner (1993) *Credibility. How Leaders Gain and Lose It. Why People Demand It*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Kroh, M. (2009) 'The Preadult Origins of Postmaterialism: A Longitudinal Sibling Study', in: *European Journal of Political Research*, 48 (5), p. 598-621.
- Kronjee, G. & M. Lampert (2006) 'Leefstijlen en zingeving', in: Donk, W. van de e.a. 2006, p. 171-208.
- Kuitenbrouwer, M. (1994) *De ontdekking van de derde wereld. Beeldvorming en beleid in Nederland 1950-1990*, Den Haag: Sdu.
- Küng, H. (2009) *Het christendom. Wezen, geschiedenis en toekomst*, Kampen: Uitgeverij Ten Have.
- Kuyper, E. de (1985) 'Enkele bedenkingen bij de genreproblematiek', in: *Versus* 1985/2, p. 51-60.
- Kymlicka, W. & W. Norman (1995) 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory', in: R. Beiner ed. (1995), *Theorizing citizenship*, Albany: State University of New York Press, p. 283-322.
- Lamme, V. (2010) *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Lans, J. van der (1980) *Religieuze ervaring en meditatie. Een godsdienstpsychologische studie*, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction in Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, p. 87-121.
- Latour, B. (2007a) 'How to Think Like a State', in: WRR (2007) *The Thinking State: WRR Lecture 2007*, The Hague, p. 19-30.
- Latour, B. (2007b) 'From Realpolitik to Dingpolitik: or How to Make Things Public', in: WRR (2007) *Making Things Public*, l.c., p. 14-41.
- Lauwaert, D. (1983) 'Mise-en-scène, het mooiste woord over film', in: *Versus* 4/1983, p. 58-63.
- Leijendekker, M. (2009) 'Europa kijkt niet naar zijn eigen tv-series', in: *NRC Handelsblad* 24.09.2009.
- Lemaire, T. (2008) *Claude Lévi-Strauss. Tussen mythe en muziek*, Amsterdam: Ambo Uitgevers.
- Lenoir, F. (2010) *Een geschiedenis van onze Goden*, Kampen: Uitgeverij Ten Have.
- Lévi-Strauss, C. (1978a) 'The Story of Asdiwal', in: C. Lévi-Strauss (1978), *Structural Anthropology* vol. 2, Harmondsworth: Penguin Books, p. 146-197.

- Lévi-Strauss, C. (1978b) 'Structure and Form: Reflections on a Work by Vladimir Propp', in: C. Lévi-Strauss (1978), *Structural Anthropology* vol. 2, Harmondsworth: Penguin Books p. 115-145.
- Lévi-Strauss, C. (1979) 'The Structural Study of Myth', in: C. Lévi-Strauss (1979), *Structural Anthropology* vol. 1, Harmondsworth: Penguin Books, p. 206-231.
- Lévi-Strauss, C. (1980) 'Wie arbeitet der menschliche Geist? Ein Gespräch mit Raymond Bellour', in: *Mythos und Bedeutung. Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 113-131.
- Lewis, C.S. (2009) *De Kronieken van Narnia*, Kampen: Kok (vertaald door Madeleine van den Bovenkamp-Gordeau).
- Lichterman, P. (1996) *Searching for Political Community: American Activists Reinventing Commitment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lijphart, A. (1982) *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: J.H. de Bussy.
- Lindgren, Astrid (2009) *De gebroeders Leeuwenhart*, Amsterdam: Ploegsma (19e druk, met illustraties van Ilon Wikland).
- Lippmann, W. (1955) *Essay in the Public Philosophy*, New York/Toronto: The American Library.
- Lippmann, W. (1997) *Public Opinion*, New York: Free Press (oorspr. 1922).
- Lippmann, W. (2009) *The Phantom Public*, New Brunswick/London: Transaction (oorspr. 1927).
- Liotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Parijs: Minit.
- Maffesoli, M. (1996) *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London: SAGE Publications
- Mare, H. de (1989) 'Visuele aspecten van drie filmische vrouwbeelden: Bacall, Monroe en Dietrich', in: *Versus* 1989/3, p. 54-75.
- Mare, H. de (1990a) 'Moverende mythen. De analyse van de film als mythe', in: H. de Mare & B. Klasen red. Themanummer 'Moverende mythen', *Versus* 1/1990, p. 7-25.
- Mare, H. de (1990b) 'Nawoord. Claire Johnston over mythe en stereotype', in: de Mare, H. & B. Klasen red. Themanummer 'Moverende mythen', *Versus* 1/1990, p. 161-167.
- Mare, H. de (2003) *Het huis en de regels van het denken. Een cultuurhistorisch onderzoek naar het werk van Simon Stevin, Jacob Cats en Pieter de Hooch*, Dissertatie.
- Mare, H. de (2009) 'Streng en met gestileerde compassie. De twee registers van de ER-arts', in: Oderwald (2009), p. 377-392.
- Mare, H. de (2010a) 'Beeldcultuur, een drieluik. I. Deconstructie van het fenomeen culturele studies', on line-publicatie op verzoek van de Stichting Design

- Geschiedenis, <http://www.designhistory.nl/2010/beeldcultuur-ontleding-van-een-academisch-fenomeen/>, p. 1-42.
- Mare, H. de (2012a) *Huiselijke taferelen. De veranderende rol van het beeld in de Gouden Eeuw*, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Mare, H. de (2012b) 'Moments of Transcendence in A.I. The Moving Image and the Power of Human Imagination', in: W. Stoker & W. van der Merwe eds., *Looking Beyond: Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam: Editions Rodopi.
- Mare, H. de & G. Keyser (2010b) 'De lakmoesproef van de moderne beschaving. Goed en Kwaad in virusfilms', in: A. Oderwald, K. Neuvel en W. van Tilburg red. (2010), *Besmet*. Utrecht: De Tijdstroom, p. 99-108.
- Mare, H. de & S. Burg (2008) *Waakzaam Oog. Pilotstudy politieone fictie*, intern rapport Politie Amsterdam-Amstelland.
- Mare, H. de, A. Oderwald & G. Steen (2010c) *Illness, Image, Metaphor. Cancer in Public Discourse*, Honours Program, VU Humanities & VUMc 2009-2010.
- Margry, P.J. (2000) *Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19^e-eeuws Nederland*, Hilversum: Verloren.
- Margry, P.J. & C. Caspers (2006) *Identiteit en spiritualiteit van de Amsterdamse Stille Omgang*, Hilversum: Verloren.
- Marres, N. (2005) 'Issues Spark a Public into Being: A Key But Often Forgotten Point of the Lippmann Dewey Debate', in: Latour, B. & P. Weibel eds. (2005) *Making Things Public, Atmospheres of Democracy*, Cambridge/London: MIT Press, p. 208-217.
- Metz, T. (2002) *Fun! Leisure and landscape*, Rotterdam: NAI publishers.
- Mieras, M. (2010) *Liefde. Wat hersenonderzoek onthult over de klik, de kus en al het andere*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Mill, J.-S. (1975) *Three Essays on Religion*, Oxford: Oxford University Press (oorspr. 1874).
- Mispelblom Beyer, E. (2010) '“In Therapie” mist link met realiteit', in: *de Volkskrant*, 20.08.2010, p. 17.
- Morin, E. (2005) *The Cinema, or The Imaginary Man*, Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Moruzi, K. (2005) 'Missed Opportunities: The Subordination of Children in Philip Pullman's *His Dark Materials*', in: *Children's Literature in Education*, Vol. 36. No. 1, p. 55-68.
- Mouffe, C. (2005) *Over het politieke*, Kampen: Uitgeverij Klement.
- Muilekom, B. van (2008) *Een wijid land. Koningsoord in Brabant*, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Mulder, S. (2009) *Het TNS NIPO WIN-model*, Amsterdam: TNS NIPO.

- Musick, M. & J. Wilson (2008) *Volunteers – A Social Profile*, Bloomington: Indiana University Press.
- Nabben, T. (2010) *High Amsterdam. Ritme, roes en regels in het uitgaansleven*, Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Neiman, S. (2008) *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, Orlando: Harcourt.
- Nekkers, J.A. & P.A.M. Malcontent red. (1999) *De geschiedenis van 50 jaar Nederlandse ontwikkelingsamenwerking 1949-1999*, Den Haag: Sdu.
- Norris, P. ed. (1999) *Critical Citizens. Global Support for Democratic Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Norris, P. (2003) 'Global Governance and Cosmopolitan Citizens', in: Held & McGrew 2003, p. 287-297.
- Norris, P. & R. Inglehart (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oderwald, A., K. Neuvel & W. van Tilburg red. (2009) *Opname. Ziek tussen vier muren*, Utrecht: De Tijdstroom.
- Oesterle, S., M. Kirkpatrick Johnson & J. Mortimer (2004) 'Volunteerism during the Transition to Adulthood: A Life Course Perspective', in: *Social Forces*, 82 (3), p. 1123-1149.
- Ossebaard, H. (2000) *Aanvullend commentaar op het deskundigenrapport van prof. dr. F.A. de Wolff ten behoeve van de Rechter-Commissaris in Strafzaken van de Arrondissementsrechtbank Amsterdam inzake OM/Fijneman en OM/Bogers rc. Nummers 99/4416 en 00/4418, parketnummers 13/067455-99 en 13/067456-99*, Utrecht: INTOX.
- Oudenhove, J.P. van (2008) *Nederland deugt*, Groningen: Instituut voor Integratie en Sociale Weerbaarheid.
- Paxton, P. (1999) 'Is Social Capital Declining in The United States? A Multiple Indicator Assessment', in: *American Journal of Sociology*, 105 (1), p. 88-127.
- Pharr, S. & R. Putnam (2000) *Disaffected Democracies. What's Troubling the Trilateral Countries?*, Princeton: Princeton University Press.
- Pichler, F., & C. Wallace (2007) 'Patterns of Formal and Informal Social Capital in Europe', in: *European Sociological Review*, 23 (4), p. 423-435.
- Poppe, E. (1984) 'Inleiding in de narratologie', in: *Versus* 2/1984, p. 47-126.
- Poppe, E. (1991) 'Strukturalistische filmsemiotiek', in: P. Bosma (red.), *Filmkunde. Een inleiding*, Nijmegen/Heerlen: SUN, p. 241-252.
- Portes, A. (1998) 'Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology', in: *Annual Review of Sociology* 24, p. 1-24.

- Propp, V. (1968) *Morphology of the Folk Tale*, Austin: University of Texas Press (oorspr. 1928).
- Pruim, F. (2008) *In dienst van God. Levensverhalen van kloosterzusters*, Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Pullman, Philip (2009) *De Noorderlicht-trilogie*, Amsterdam: Prometheus (6^e druk, vertaald door Ronald Jonkers, Dons Reerink en Frans Hille).
- Putnam, R. (1993) *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- Putnam, R., & D. Campbell (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, New York: Simon & Schuster.
- PvdA (2010) *Iedereen telt mee. De kracht van Nederland*, Verkiezingsprogramma Tweede-Kamerverkiezingen 2010.
- pvv (2010) *De agenda van hoop en optimisme. Een tijd om te kiezen: pvv 2010-2015*, Verkiezingsprogramma Tweede-Kamerverkiezingen 2010.
- Raatgever, R. (1990) 'Cultuur, mythe, film. Bespiegelingen van een cultureel antropoloog', in: *Versus* 1/1990, p. 51-67.
- Rawls, J. (2005) *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press (oorspr. 1971).
- Rensman, E. (2006) *De pil in Nederland. Een mentaliteitsgeschiedenis*, Amsterdam: Atheneum-Polak & Van Gennep.
- Ridder, J. den & P. Dekker (2010) *Continu Onderzoek Burgerperspectieven, Kwartaalbericht 2010, 2*, Den Haag: scp.
- Rifkin, J. (2009) *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge: Polity Press.
- Roebroek, J., M. Hertogh (1998) 'De beschavende invloed des tijds' – Twee eeuwen sociale politiek, verzorgingsstaat en sociale zekerheid in Nederland, Den Haag: Commissie Onderzoek Sociale Zekerheid.
- Rokeach, M. & S. Ball-Rokeach (1989) 'Stability and Change in American Value Priorities 1968-1981', in: *American Psychologist*, 44 (5), p. 775-784.
- Rowling, J.K. (1998) *Harry Potter en de Steen der Wijzen*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).
- Rowling, J.K. (1999) *Harry Potter en de Geheime Kamer*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).
- Rowling, J.K. (2000) *Harry Potter en de Gevangene van Azkaban*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).
- Rowling, J.K. (2000) *Harry Potter en de Vuurbeker*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).

- Rowling, J.K. (2003) *Harry Potter en de Orde van de Feniks*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).
- Rowling, J.K. (2005) *Harry Potter en de Halfbloed Prins*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).
- Rowling, J.K. (2007) *Harry Potter en de Relieken van de Dood*, Amsterdam: de Harmonie (vertaald door Wiebe Buddingh).
- Roy, Olivier (2004) *De globalisering van de Islam*, Amsterdam: Van Genneep.
- Ruiter, S. & N. de Graaf (2006) 'National Context, Religiosity, and Volunteering: Results From 53 Countries', in: *American Sociological Review*, 71 (2), p. 191-210.
- Rulof, B. (2007) *Een leger van priesters voor een heilige zaak. SDAP, politieke manifestaties en massapolitiek 1918-1940*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Sandel, M. (2010) *Rechtvaardigheid. Wat is de juiste keuze?* Kampen: Uitgeverij Ten Have.
- Schillebeeckx, E. (1978) *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken*, Bloemendaal: H. Nelissen.
- Schillebeeckx, E. (1989) *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Uitgeverij H. Nelissen.
- Schino, G. (2000) 'Beyond the Primates: Expanding the Reconciliation Horizon', in: Aureli & De Waal 2000, p. 225-242.
- Schluchter, W. (1988) *Religion und Lebensführung. Band 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schnabel, P., R. Bijl & J. de Hart red. (2008) *Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie. Sociaal en cultureel rapport 2008*, Den Haag: SCP.
- Schudson, M. (1998) *The Good Citizen. A History of American Civic Life*, New York: The Free Press.
- Schuitema, R. (2009) *Cees Vuurpijl. Uit het dagboek van Rob Schuitema*, Den Haag: Bureau ABD.
- SCP (2004) *In het zicht van de toekomst. Sociaal en Cultureel Rapport 2004*, Den Haag: SCP.
- Sengers, E. red. (2005) *The Dutch and Their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren.
- Sikkema, P. (2009) *Jongeren 2009*, Amsterdam: Qrius.
- Singer, P. (2004) *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press.
- Slover, S. de & I. Sahadat (2008) '“Soms kun je het lijk niet vinden”. Drie forensische wetenschappers leveren commentaar op de politierie CSI', in: *de Volkskrant*, 11 maart 2008, p. 11.
- Smelik, A., R. Buikema & M. Meijer (1999) *Effectief Beeldvormen. Theorie, analyse en praktijk beeldvormingsprocessen*, Assen: Van Gorcum.

- Smith, L. (2004) 'Domestic Fantasy. Real Gardens with Imaginary Toads', in: P. Hunt red. (2004) *International Companion Encyclopedia of Children's Literature*, Oxford: Routledge, p. 447-453.
- Solzenitsyn, A. (1974) *De Goelag Archipel 1918-1956: Proeve van een artistieke studie*, Amsterdam: De Boekerij.
- SP (2010) *Een beter Nederland voor minder geld*, Verkiezingsprogramma SP 2011-2015.
- Spangenberg, F. & M. Lampert (2009) *De grenzeloze generatie en de eeuwige jeugd van hun opvoeders*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Staartjes, K. (2008) *Topinspiratie. Van droom tot succes*, Amsterdam: Uitgeverij Podium.
- Stark, R. & R. Finke (2000) *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Stokkom, B. van (2010) *Wat een hufter! Ergernis, lichtgeraaktheid en maatschappelijke verruwing*, Amsterdam: Boom.
- Stuurman, S. (2010) *De uitvinding van de mensheid. Korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Sullivan III, C.W. (2004) 'High fantasy', in: P. Hunt red. (2004) *International Companion Encyclopedia of Children's Literature*, Oxford: Routledge, p. 436-446.
- Swaab, D. (2010) *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Swaan, A. de (1989) *Zorg en de staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Taylor, C. (2009a) *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Taylor, C. (2009b) *Een seculiere tijd*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Teunissen, J. (1990) 'De kracht van het domme blondje. Marilyn Monroe in THE SEVEN YEAR ITCH', in: *Versus* 1/1990, p. 108-122.
- Thomas, K. (2009) *The Ends of Life. Roads to Fulfilment in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press.
- Todd, E. (1987) *The Causes of Progress: Culture, Authority and Change*, New York: Basil Blackwell.
- Tromp, B. (2007) *De wetenschap der politiek. Verkenningen*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Vattimo, G. (1998) *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Velden, K. van der (2007) *Religieuze belevenissen. Gesprekken over het ervaren van God*, Amsterdam: Van Gennep.
- Verdonk, D.-J. (2009) *Het dierloze gerecht. Een vegetarische geschiedenis van Nederland*, Amsterdam: Boom.

- Vergote, A. (2002) *De sublimatie. Een uitweg uit Freuds impasses*, Amsterdam: SUN.
- Voerman, G. red. (1994) *Politiek zonder partijen? Over de horizon van de partijpolitiek*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Waal, F. de (1996) *Van nature goed. Over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren*, Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Waal, F. de (2000) 'The First Kiss: Foundations of Conflict Resolution Reserach in Animals', in: Aureli & De Waal 2000, p. 15-33.
- Waal, F. de (2009) *Een tijd voor empathie. Wat de natuur ons leert over een betere samenleving*, Amsterdam, Uitgeverij Contact.
- Weber, E. (1977) *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*, Londen: Chatto & Windus.
- Weber, M. (2003) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Dover Publications (oorspr. 1904).
- Weiler, A. (2006) *Het morele veld van de Moderne Devotie, weerspiegeld in de Gnotosolitos parvus van Arnold Gheyloven van Rotterdam 1423*, Hilversum: Verloren.
- Weima, J. (1981) *Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*, Baarn: Ambo.
- Wilson, J. & Janoski (1995) 'The Contribution of Religion to Volunteer Work', in: *Sociology of Religion*, 56 (2), p. 137-152.
- Wilson, J., & M. Musick (1997) 'Who Cares? Toward an Integrated Theory of Volunteer Work', in: *American Sociological Review* 62, p. 694-713.
- Winckler, M. (2009) 'Interessant, belangrijk en grappig. Het belang van medische beeldbuisfictie', in: Oderwald 2009, p. 333-343.
- Witte, H. de, L. Halman & J. Gelissen (2003) 'Arbeidsoriëntaties in Europa aan het einde van de 20e eeuw', in: *Tijdschrift voor Arbeidsvraagstukken*, 19(2), p. 172-186.
- Witteveen, W. (2000) *De denkbeeldige staat. Voorstellingen van democratische vernieuwing*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Woud, A. van der (2008) *Een nieuwe wereld. Het ontstaan van het moderne Nederland*, Amsterdam: Bert Bakker.
- WRR (2007) *Identificatie met Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- WRR (2010) *Minder pretentie, meer ambitie*, Amsterdam: Amsterdam University Press (WRR rapport 84).
- Wubs, J. (2004) *Luisteren naar deskundigen. Opvoedingsadvies aan Nederlandse ouders 1945-1999*, Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- Wuesten, B. (2007) *Ontsloten stilte. Nederlandse Clarissen over roeping, verlangen en kloosterleven in de twintigste eeuw*, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Wuthnow, R. (1991) *Acts of Compassion – Caring for Others and Helping Ourselves*, Princeton: Princeton University Press.

- Wuthnow, R. (1998) *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*, Cambridge: Harvard University Press.
- Xanten, H.J. van (2007) *'Katholieken, wat zijt Gij toch een wonderlijk volk!'*, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Zipes, J. (1985) 'The Age of Commodified Fantasticism: Reflections of Children's Literature and the Fantastic', in: *Children's Literature Association Quarterly*, Vol. 9, Number 4, Winter 1984-1985, p. 187-190.
- Zondag, H. (2009) 'Terugverlangen naar traditie', in: R. Nauta red. (2009) *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*, Nijmegen: Valkhofpers, p. 83-107.

Register*

- * Met dank aan Larissa Theuns, die het samenstellen van dit register voor haar rekening genomen heeft.
- Actie / activisme 72, 76, 84, 86, 96-97, 124, 131-132, 140-141, 150, 154, 173, 175, 177, 179-181, 205-206, 226, 335-336, 338, 345, 464, 473, 502, 504, 515, 530, 532-533
- Arbeid 51, 72-73, 98, 146-148, 199, 211-212, 216, 312, 349-350, 371, 396, 412, 415, 419, 421, 423, 427, 431, 437-438, 494-499, 541
- Atheïsme 44, 60, 134, 241-245, 247, 490-491
- Authentiek 84, 408-412, 425, 427, 436, 495
- Beeld 14, 23, 27-28, 31, 34-35, 39, 41, 45, 60, 71, 75, 80, 83, 96-97, 123-124, 133, 141, 156-160, 165, 174-176, 178, 187-189, 195, 215, 223, 225, 252, 262, 266, 271, 307, 311-312, 315, 317-328, 330-334, 336-337, 339-342, 346-347, 355, 377, 382, 396-400, 403-404, 409, 444, 455-456, 458, 478, 480, 485, 492, 499, 502-505, 507, 510, 514, 523, 533-534, 537-538, 543, 547
- Beginsel 11-15, 21-26, 29-33, 36, 38-39, 41, 48, 55, 58, 61, 66, 70, 72-74, 88, 94, 105, 123, 127, 137, 144, 164, 198, 315, 324, 335, 344-347, 350, 353, 355, 357-358, 366, 372, 375, 377-378, 382-383, 388, 391-392, 395-396, 431, 437-439, 467-468, 474, 478-479, 481, 483-484, 489, 492, 497-498, 501, 508, 513-516, 520, 523-524, 526, 537, 539-542, 546-547, 551
- Beroep 38, 73, 85-86, 90, 110, 124, 142, 145-146, 192, 200-201, 267, 312, 321, 331-332, 347, 353-354, 358, 372, 374, 384-388, 392-393, 395, 406, 430, 432, 449, 480, 498, 508
- Beschaving 11-12, 21, 26, 29-30, 32-33, 59, 144, 178-180, 342, 445, 467, 474, 502, 528-529, 551
- Betrokken / betrokkenheid 26-27, 40, 65, 71-72, 83, 101, 114, 125, 128, 142, 155-156, 171-173, 192, 201-202, 205, 211, 217, 220, 227, 234, 247, 251, 319-320, 329, 337, 341, 347, 360, 366-367, 369, 371, 373, 381, 387, 392, 407-408, 412-414, 418, 420-421, 426-427, 431, 433-434, 436-438, 460-463, 479, 485, 490, 495-496, 501-502, 508, 537, 546, 548-549, 551
- Bevlogen / bevlogenheid 33, 310, 323, 331, 333-334, 395, 407-408, 421-422, 427-429, 432-433, 437-439, 497
- Biologie / biologisch 25, 39, 84, 109, 160, 163, 445-446, 457, 461-463, 465-474, 544, 548
- Brein 25-26, 320, 325, 462, 464-465, 467, 472
- Broeder / broederschap 52, 55, 77, 85-86, 101, 105, 125, 138, 146, 197, 236, 482
- Bureaucratie 45, 342, 359-360, 369-370, 372, 390, 533
- Burger / burgerschap 10-14, 33, 37, 40-41, 48, 51, 53, 57-58, 62, 66-67, 71-72, 74-75, 79-81, 83-88, 95-97, 101-108, 111-113,

- 118-119, 129, 135, 141, 144, 154-156, 164, 166, 171-172, 174, 176-177, 179, 181-184, 186, 190-192, 200-201, 203-206, 208-211, 216, 225-226, 230, 258, 262, 310, 333-334, 336, 341, 343-344, 353, 356, 358, 362, 364, 380, 387, 391-392, 443, 446, 454-455, 458-461, 474, 479-480, 482, 485, 487-489, 491-492, 499, 501-504, 510-513, 515-517, 519, 525-526, 528-530, 532-538, 541, 546-547
- Camera 318, 327, 334
- Christendom / christelijk 12, 25, 30, 32, 39-41, 44, 57, 62-63, 66, 76-79, 101, 110, 124, 127, 132, 134, 139, 144, 149, 156, 164-165, 175, 188, 201-202, 233-234, 250, 293, 295, 357, 383, 388, 398, 410, 419, 434-435, 447, 468, 469, 473, 482, 489-490, 493, 499, 501-502, 520, 524, 527, 546
- Civil society / civil religion* 39, 41, 103, 115, 154, 170, 499, 501, 503, 516, 519, 529-535, 538
- Cultuur / cultureel 13, 23, 27, 33-36, 38, 50-51, 62, 70, 76, 101, 112, 117, 123, 133, 140-141, 265-266, 307, 315, 343, 345, 348, 350, 364, 411, 419-420, 428, 431, 434, 444-446, 449-452, 455, 457, 463, 467-471, 473, 490, 506, 510-511, 515, 521, 527, 531-532, 539-541, 543, 545, 552
- Democratie 57, 65, 94-97, 141, 149, 151, 180, 364, 503-504, 512, 525-526, 531, 537
- Deugd / deugdzaam 24, 40, 71, 78-80, 123, 408, 412, 421, 435-436, 439, 455, 495-496, 504, 531, 540
- Devotie 77, 82, 123, 138, 165
- Dieren / dierlijk 35, 82, 86, 109-110, 118, 272, 274, 277-279, 285, 297, 300-301, 338, 445, 460, 462-463, 467, 471, 474, 480, 483, 487, 501, 503, 531, 537
- Donateur / donateurschap 84, 86, 105, 170, 172, 174-175, 177, 187, 201, 216-218, 220-222, 227, 457, 460
- Economie / economisch 13, 22, 37, 39, 49-50, 58, 71, 75, 110-111, 117, 141, 148, 151, 169-172, 174, 176, 178, 180, 182, 191-193, 212, 258, 260, 293, 317, 367, 395, 419, 423, 435, 438, 446, 450, 482, 494, 515, 530, 546-549
- Eerlijk / eerlijkheid 175-177, 179, 198-199, 206, 210-211, 294, 311, 341, 355, 357, 360-362, 365, 386, 388, 392, 395, 408, 410, 412-416, 436, 438, 479-480, 495, 502-503
- Emotie / emotioneel 78, 119, 139-140, 173, 207, 226, 310, 317, 321-322, 324-325, 328, 330, 334, 337, 339-340, 372, 400-401, 404, 414-415, 444, 456, 463-464
- Empathie / empathisch 25-26, 30, 82, 155, 166, 218, 227, 320-323, 325-330, 334, 338, 346-347, 414, 463-465, 472, 483, 500, 508, 516, 528, 545-546
- Evolutie / evolutionair 25, 36, 82, 163, 165-167, 178, 462-463, 470-471, 537
- Fantasy / fantasy-verhaal* 38, 266, 269-276, 283, 285, 288, 292, 296, 300-305, 480, 504-505, 508-509, 522-523, 543
- Fictie / fictief 86, 266-267, 270, 272, 276, 285-287, 300, 302-305, 307, 309-311, 315-316, 319-320, 322, 344, 504-506, 528
- Film / filmisch 83, 265-266, 270, 282, 302, 307-308, 312, 316-320, 335, 342, 345-346, 382, 505, 507-508, 545, 548
- Gedrag / gedragscode 23, 25, 29, 33, 37, 39, 50, 56, 58, 68, 71, 79-80, 82-83, 90, 115, 119, 124, 178, 186, 192, 202-204, 206, 208, 210, 212, 217-218, 222, 225, 229, 248, 303, 322, 332, 341, 344, 347, 350, 354, 362-363, 365, 382, 368, 384-388, 392, 396, 408-411, 425, 427, 429-430, 432, 437, 444, 447, 462-463, 465, 471-

- 474, 495, 498, 506, 511, 525, 548, 551
- Geloof / geloofsleven 11, 25, 29, 40, 43-48, 50-52, 55-57, 59-68, 72, 77-80, 87, 92-94, 110, 115-116, 118, 124-125, 127-135, 137, 142, 144, 156-157, 165, 187-188, 190, 210, 218, 223, 229, 232, 234, 236, 238, 240-247, 251, 253-257, 260-262, 277, 310, 330, 341-342, 348-349, 357, 359-360, 364, 374, 376, 389-390, 398-400, 405, 408-410, 416, 426, 436, 468, 473, 478-479, 481-482, 484-489, 492-493, 496, 499-502, 505, 516, 522, 527, 546
- Geloofwaardigheid 12, 41, 55, 58, 66, 140, 162-163, 319-320, 335, 337, 342, 347-348, 505, 508, 514-516, 521-522, 526, 528-529
- Gelovige / ongelovige 23, 25, 44, 50, 53, 56, 59-62, 65, 67, 71-72, 76, 78-79, 84, 128, 131-134, 136, 138, 143, 159-160, 164-165, 171, 178, 207-208, 217, 242, 247, 261, 369, 405, 408, 445, 468-469, 473, 483, 488, 492-493, 500, 521
- Gemeenschap / gemeenschappelijk 27, 52-56, 58, 66-67, 70-72, 75, 77, 115, 125, 144, 148, 155-157, 160-161, 170, 174, 176, 182, 217, 256, 272, 316, 333-334, 341, 364, 405, 447, 451, 463, 467, 469, 485, 489, 494, 506, 514, 517, 519, 524-528, 530-534, 537-538, 548
- Gevoel / gevoelig / gevoelsmatig 10-11, 14, 17, 21, 24-25, 27, 29, 38, 59, 65-67, 71, 76, 79, 82-83, 127, 132-134, 138, 144, 148, 153-156, 158, 163, 190, 197, 234, 237, 240, 252, 255, 259, 288-289, 291, 304-305, 309, 318-319, 322-327, 329-331, 334, 336-338, 342, 344-346, 358, 363-364, 368, 370, 380, 393, 395, 397, 401-402, 404-407, 414-416, 418, 420, 423-424, 427, 431, 433-434, 436, 446, 448, 450-451, 455, 458, 463-466, 469, 472, 478, 482-483, 487, 490, 493, 497, 500-501, 504-505, 507-512, 519-520, 522, 525-526, 533
- Gezin / gezinsleven 9-10, 50, 87, 91, 94, 98, 119, 147, 159, 172, 182, 185, 188, 197, 199, 225, 233, 236-237, 248, 250, 258, 261, 273, 284, 299, 304-305, 389, 402, 429, 447, 472, 490, 492, 509-510, 551
- Gezond / gezondheid / gezondheidszorg 22, 33-34, 38, 50, 81, 87, 108-109, 115, 118, 133, 178, 185, 192, 232, 235, 237-238, 251, 261, 309, 311, 328, 353, 355, 367, 395, 421-422, 427, 429, 437, 443-446, 449, 452-455, 466, 479, 487, 490, 492, 495, 497, 501-503, 511, 520, 523, 529, 542
- God / goden / goddelijk 9, 23-25, 27, 29-32, 44, 46, 48, 52-54, 58-59, 62-63, 65, 67, 76-80, 84, 86-87, 90-93, 113, 115-116, 123-124, 129, 131-133, 135, 157-163, 166, 188-190, 202, 212, 218, 223, 229, 232-237, 241-243, 245-246, 250, 253, 255-256, 258-259, 398-400, 408, 410, 452, 466, 468-469, 473-474, 478-479, 482-493, 495-496, 499, 522, 537, 543-546
- Godsdienst / godsdienstig 13, 21, 25, 30, 43-45, 47, 50-51, 54, 60, 64-65, 79-80, 123, 137-138, 140, 189, 191, 240-241, 373, 377, 547
- Heil / heilig / heiliging 24, 27, 29-32, 40, 44, 54, 56, 58-59, 67, 69-70, 79, 83-86, 94, 123, 133, 144, 147, 156-157, 164-165, 169, 178, 212, 242-243, 245-246, 257, 342, 347, 358, 401, 422, 443, 468-469, 472, 483
- Held / heldhaftig 84-86, 267, 280-281, 284, 287, 298, 304, 310, 317, 342-343, 346, 460, 508
- Huwelijk 25, 277, 297, 447-448, 510
- Ideaal / idealistisch 10-15, 17, 21, 26, 28, 30, 33, 37-38, 41, 44, 59, 62, 81, 83-84, 86, 88, 97-98, 115-116, 118, 123-125, 129, 145-146, 148-149, 159, 161, 169-170, 174-175, 177-178, 180, 201, 205, 212, 216-217,

- 219, 251, 263, 267, 269, 276, 292, 296, 308, 331-333, 340, 342, 347, 350, 353-358, 362-365, 367-368, 370, 372-379, 388, 390-393, 395-397, 408, 419, 429, 435-438, 455-456, 468, 474-475, 478-483, 488-489, 492, 494-495, 497-502, 504, 513-517, 520-524, 528-530, 532-533, 535, 539-542, 546-547, 551
- Individu / individueel / individualisering 24, 27-28, 31-32, 49, 51, 56-57, 59, 67, 71, 81, 97, 128, 131-133, 138-139, 153, 155-156, 170-173, 181-183, 186, 188, 190, 192, 194, 198-200, 207, 217, 223-226, 240, 252, 257, 263, 273, 308, 318, 336, 341, 345, 347, 350, 366, 380-382, 392-393, 398, 412, 421, 426-428, 432-433, 438, 459, 462-463, 467, 469-470, 473, 478, 482, 495-496, 499, 510, 516, 520, 522-524, 530, 532, 536, 538, 545
- Industrie / industrieel / industrialisatie 43, 45, 49, 51, 58, 61, 65, 72, 98, 140, 160, 179-180, 186-187, 189, 190-192, 195, 211, 224, 284, 362, 419, 431-432, 482, 484, 499
- Inkomen 51, 75, 81, 98, 109, 192-193, 199-201, 223-224, 233, 237, 259, 314, 344, 395, 420, 482, 490-491, 494, 510, 542
- Jeugd / jeugdcultuur / jeugdliteratuur 34-35, 49, 97, 111, 139, 141, 143, 146-149, 173, 194, 266-267, 269-270, 272, 274-275, 285, 293, 356, 449-450, 455, 465-466, 473, 492, 506
- Katholiek / katholicisme / katholiekendag 48-50, 73, 78-79, 108, 124-125, 128, 130, 134, 137-144, 146, 161, 163, 165, 242-244, 247, 261, 398, 405, 477, 482-483, 515
- Kerk / kerkelijk / kerkgenootschap 23, 30, 36-37, 46-50, 57-62, 64-66, 70, 72, 77-80, 83, 89, 124, 128-132, 134-142, 144, 151, 159, 162-165, 171-172, 174, 180, 182, 187-190, 202-203, 217-219, 222-223, 225, 233-234, 236, 240-245, 247, 250-252, 254-255, 257, 261-262, 287, 296, 308, 333, 350, 364, 369, 398, 434, 449, 480-481, 488-490, 493, 499-501, 515-516, 521, 546
- Kleur / kleurgebruik 132, 142, 152, 165, 312, 318-320, 324-325, 327-330, 333-334, 336, 337, 339, 346-347, 351, 507-508, 543
- Kloosterleven / kloosterling 33, 70, 77, 124, 128-129, 156-161, 164, 166, 478, 484, 543, 548
- Korps / korpschef 354, 361-362, 369, 371-373, 377, 378, 382-383, 387, 391, 393, 417
- Leider / leiderschap / leidinggevende 10, 22, 32, 41, 52, 62, 67, 76, 97, 132, 140, 145, 147, 151, 202, 341, 368, 372, 374-376, 383, 389, 393, 397, 411, 415, 417, 426, 429, 435, 496, 504, 514-516
- Leven / levend / levensstijl 13, 37, 54, 77, 81-82, 84, 94, 98, 103, 110, 118, 124, 133, 156, 173-174, 181, 186, 194, 202, 224, 234, 241-243, 245-246, 255-256, 260, 277, 300, 385, 396, 398-400, 420, 427, 437, 443-445, 452-454, 463, 465-466, 469-470, 487, 489-491, 500-501, 503, 523, 529, 533, 538, 541, 543
- Lichaam / lichamen / belichamen 25, 28, 32, 40-41, 52, 81-82, 84-86, 90-91, 106, 108, 113, 132-133, 142, 155-157, 159-160, 164, 166-167, 192, 212, 272, 279, 292, 295, 302, 304, 309, 318, 321, 328, 332, 347-348, 356, 384, 437, 443-446, 451-452, 454-455, 456, 463, 465-466, 468-469, 472-474, 483-484, 486, 490, 501, 505, 507-508, 520-521, 532, 545
- Licht 16, 21-23, 25, 35, 46, 49, 51, 54, 58, 74, 76, 80-81, 129, 146, 151, 164, 170, 176, 206, 218, 223, 227, 272, 274, 281, 285, 287, 312-318, 320-322, 324, 326, 328, 330, 337, 345-346, 349, 426, 451, 466,

- 471, 473, 485, 490, 501, 507-508, 521, 526, 534, 543-544, 546, 550
- Media 14, 16, 50, 55, 83, 145, 315, 335, 342, 455-456, 485, 513, 516, 524, 526
- Mens / menselijk / menswording 11-13, 21, 24-26, 29-32, 34, 38-39, 44-45, 52-53, 56, 58-59, 63, 67-70, 76-82, 84, 86, 90-91, 94, 105, 110, 113, 118, 123, 131, 140, 146, 152, 155-158, 160, 163, 166, 175, 178, 181, 186, 188, 192, 200, 202, 213, 227, 234, 242, 250, 252, 258, 267, 271, 278-279, 281, 292, 303-304, 309, 311, 312, 316, 319-321, 325, 344, 348, 357-361, 366-368, 376, 379, 388-390, 392, 404, 410, 413, 426, 428, 430, 445-447, 450, 454, 458-459, 461-474, 480, 482-483, 485, 486, 490, 492, 495, 497, 501, 505, 508, 522, 524, 537, 543, 545, 547
- Mensenrechten 59, 75, 105-106, 115, 117, 127, 150, 164, 175, 178, 217, 220, 222, 227, 418, 424, 431, 436-437, 487, 496, 500, 503, 541
- Milieu 12, 75, 77, 82, 86, 90, 109-110, 141, 150, 170, 191, 220, 227, 259, 411, 445, 449, 456-457, 459, 473, 483, 501, 503, 532
- Missie / *mission statement* 15, 33, 125, 173-174, 178-179, 281, 345, 350, 354, 379-383, 391, 396, 429, 432-435, 438, 478, 498, 502, 512
- Modern / moderniteit / modernisering 12-13, 24-25, 29, 36-40, 43, 45-49, 51-53, 56-57, 59-65, 67-68, 76, 71, 77, 82, 85, 91-93, 97-98, 106-108, 110-113, 115-119, 129, 133, 134, 147, 155, 163, 180, 182-183, 186, 190, 192, 194-195, 199, 201, 208-211, 216, 218-220, 222-227, 229, 308-309, 326, 333, 341, 344-345, 347-348, 353, 388, 396, 408-409, 412, 425, 436, 439, 444, 449, 454-455, 459, 462, 465, 471-472, 477, 481-482, 484, 486-489, 492, 495, 497, 499-502, 504-505, 512-514, 516, 538, 540-541, 545-546, 548, 550
- Moraal / moreel / moraliteit 11, 13, 22, 24-25, 27, 32-33, 40-41, 55, 58, 76, 79-80, 82, 123-124, 131, 133, 151, 153-154, 161, 178, 180, 202, 209-210, 273, 287, 317, 319, 341, 345, 347, 372-373, 375, 391, 462-463, 465, 489, 495, 498, 500, 515-516, 546
- Naastenliefde 24-25, 30, 32, 63, 76, 101, 132, 172, 207, 360, 364, 366, 369, 389, 410, 434-435, 449, 472-473, 482, 501, 516, 540, 546
- Natie / nationaal / nationalisme 22, 40, 48, 51-52, 54-55, 59-60, 66-68, 70, 72-76, 83-86, 88, 90, 105, 111, 115, 118, 145, 148-149, 151, 154-155, 165, 169-176, 179-180, 182, 185, 190, 197, 199-200, 220, 227, 273, 402, 418, 450, 473, 481, 483, 485-486, 493, 501-503, 510, 512-514, 521, 527, 530, 540, 550
- Natuur / natuurlijk / natuurbehoud 17, 25, 27-28, 33, 45, 52, 68, 82, 84, 86-87, 90-91, 106, 109-110, 113, 115-116, 118, 146, 159-160, 164, 167, 197, 217, 220, 222, 227, 234, 242-243, 245-246, 260, 272, 274, 278, 286, 300-301, 305, 401, 404, 445-446, 456-461, 466-468, 470-474, 482, 484, 486-487, 501, 503, 509, 519, 527, 537, 541, 544-545
- Onbaatzuchtig / onbaatzuchtigheid 26, 28, 36, 69-70, 75, 83, 85-86, 88, 105, 125, 128, 170, 183-185, 187, 200-201, 205, 216-217, 222, 227, 229-230, 236-238, 248, 260-262, 266, 269-270, 285, 292, 295-297, 304, 329, 335, 338, 343, 347, 392, 459-462, 471-472, 478-480, 485-486, 489-500, 517, 521, 543-544, 546
- Onderwijs 11, 13, 45, 124, 132, 158, 178, 180, 187, 192-193, 199, 202-203, 209, 211, 215-217, 221-225, 234, 273, 268, 482, 502,

- 515, 542
- Ontwikkeling (land) / ontwikkelings-
samenwerking 37, 125, 169-182, 219, 293,
480, 501-502, 512
- Ontwikkeling (persoon) / ontwikkelings-
opgave 219, 227, 269, 274, 285, 295-297,
303, 305, 399, 447, 484, 490, 509
- Politie / politieman / politieserie 11, 15,
33-35, 38, 259, 266-267, 307-319, 332-
350, 353-366, 368-375, 377-380, 382-384,
386-393, 395, 479-480, 495, 497-498,
504-505, 507-508, 512, 523, 542-543
- Processie 124, 128, 137-139, 154, 161, 165
- Professional / professioneel, professiona-
lisering 11, 15, 33-34, 38, 85, 169-170,
200-201, 267, 310-311, 321, 323, 326,
330-332, 334, 336, 341, 345, 347, 350,
354, 357-361, 366, 368-369, 372, 375,
379-382, 385, 390-393, 395, 412, 414,
416-417, 421-423, 425-427, 429, 436-439,
443, 446, 473, 478-480, 492-499, 512,
541-542, 548-549
- Recht / rechtvaardig / rechtvaardigheid 24,
30-31, 38, 57, 74, 124, 146, 172, 175-176,
179-180, 205, 226, 233, 292, 294, 305,
348, 355, 357, 361, 364-366, 384, 386-
388, 391-392, 408, 410, 412, 416, 436,
463, 480, 482, 489, 496, 542
- Religie / religieus / religiositeit 10-13, 16,
21-31, 33, 36, 40, 43-46, 48-62, 64-68,
76-80, 82, 91-92, 94, 103, 106, 115-116,
123-125, 127-135, 137-140, 145, 152, 154,
156-164, 172-173, 183-199, 202, 207-208,
210, 212, 216-218, 220, 223-224, 227,
229-230, 234, 236, 238-245, 247, 249,
251-253, 255, 260-262, 265, 276, 285,
350-351, 397-398, 404, 436, 443, 445,
449, 467, 469-470, 477-479, 481- 484,
488-489, 493, 495, 500, 515, 520-523,
525-526, 536-537, 539-541, 543-544, 546
- Sacraal / sacralisering 30-31, 37, 50, 53, 56-
59, 63, 67, 76-77, 79-88, 90-91, 123-124,
131-133, 138, 143, 157, 160, 162, 165-166,
186, 218, 223, 237, 239-240, 243-246, 253,
255-257, 262, 265, 350, 388, 396, 408-
409, 411-412, 436, 439, 443, 445, 466,
474, 479-480, 482-486, 489-491, 493,
495, 500-502, 524, 535, 541, 543, 546
- Seculier / secularisatie / secularisatietheo-
rie 12, 36-37, 43, 46-51, 53-54, 60-65,
116, 128, 130-131, 134, 163-164, 172, 181,
183, 186-188, 190-193, 195-196, 202-203,
208-209, 215, 219-221, 223, 225, 227,
469, 481-482, 488-490, 515, 546
- Seks / seksueel / homoseksueel 13, 41, 43,
51, 58, 81, 85, 89, 106-108, 115, 118, 150,
159, 186, 191-192, 197, 201-203, 225, 288,
304, 315, 444-449, 451-452, 456, 462,
465-466, 472-473, 487, 490, 500, 510,
523, 532
- Sociaal / socialisme / socialisatie 12-13, 25,
29-30, 32, 36-38, 40-41, 43-48, 50, 54-56,
62, 64-66, 68, 70, 72-74, 76, 81-88, 90-
91, 101, 115-116, 123-124, 128-132, 137,
139-144, 146-149, 159, 161-165, 169-170,
172, 178, 182-183, 186, 190, 192-193,
200, 203, 205, 208-209, 212, 216-218,
223, 226-227, 233, 236-239, 243-246,
249, 252-254, 256, 259-260, 262, 265-
266, 272, 314-315, 330, 337, 344, 350,
388, 392-393, 396, 408, 412-414, 416-
418, 420-421, 435-436, 438-439, 443-445,
454-456, 462-463, 465-467, 470-471,
473-474, 477, 479-480, 482-486, 489-
492, 494, 496, 499-501, 503, 506, 508,
510, 513-515, 521, 524, 526, 529-531, 535,
540-542, 544, 546, 551
- Spiritueel / spiritualiteit 16, 23-25, 33, 40,
59, 87, 91, 116-118, 129, 132-133, 135,
137, 152, 161, 163-164, 182-183, 191, 229,

- 239, 241-245, 247, 254-256, 261, 350-351, 397-398, 428, 438, 443, 452, 466, 487, 489, 492-493, 495-497, 503, 507, 516, 546
- Sport / sporten 109, 115, 118, 172, 250, 427, 421-422, 429, 431-432, 437, 444-445, 452-456, 466, 473, 487, 490, 497, 501, 522, 530
- Televisie / televisiedrama / televisieserie 33, 35, 38, 68, 75, 83, 145, 245, 265-267, 307-321, 324-326, 329-332, 335-336, 341-347, 443, 480, 505-509, 519, 522, 543, 545
- Toewijding 83, 86-87, 90-92, 94, 97, 99, 113-114, 116-117, 123-124, 161, 163-164, 166, 220, 227, 332, 340, 347, 349, 381, 396, 406, 429, 446, 473-474, 485-487, 494, 500, 508, 521, 528, 539, 545
- Transcendent / transcendentiaal / transcendentie 21, 29-32, 48, 53-54, 58, 67, 69-70, 76, 83-84, 88, 149, 240, 457, 467-470, 472, 474, 486, 544, 550-551
- Vaderland / vaderlands 54-55, 66-67, 85-86, 88, 114, 190, 337-338, 550
- Verbeelding / verbeeldingstheorie 15, 26-28, 34-35, 38, 44, 54-56, 66, 69, 83, 85-86, 128, 145, 155, 185, 198, 225, 261-262, 266-267, 269-271, 285, 296, 302, 308-311, 315-316, 320, 322, 324-325, 329, 332-333, 335, 342, 344-345, 347, 392, 463, 466-467, 470, 472, 480, 486, 489, 504-505, 514, 516-517, 520-523, 525, 527-529, 534, 543-545, 549
- Verhaal / verhaallijn 10, 24, 35, 39, 54, 155, 269-270, 273-289, 292, 294, 296-298, 302-303, 305, 309, 312, 316-319, 321, 323-325, 327, 332-334, 336, 338-339, 341, 343, 345-346, 349, 388, 393, 413, 433, 496, 505-509, 514, 516, 519, 524, 535-536, 543, 550
- Verzuiling / ontzuiling 48, 132, 141, 234, 364, 499, 514-516, 525, 527
- Vitaal / vitaliteit / vitaliseren 37, 39-40, 60-61, 81-84, 86-88, 91, 106, 115-116, 123-124, 132, 143, 162, 164-165, 186, 202-203, 218-219, 223, 237, 239-240, 243-245, 253-254, 256, 265-266, 309, 350, 388, 396, 408, 421-423, 425, 427, 429, 433, 437, 439, 443-446, 448-450, 452-455, 458, 461, 466-474, 477, 479-480, 483-487, 490-492, 496, 500-501, 503, 507, 517, 520-521, 523-525, 532, 534-535, 538, 541, 546
- Vrijwilliger / vrijwilligerswerk 37, 85, 95, 101-102, 105, 118, 124, 139, 159, 170, 184, 187, 201, 216-221, 227, 230, 233, 236, 248-249, 251-255, 258, 262, 353, 418, 460, 478, 480, 487, 489, 499-500, 519, 530, 532, 541
- Welvaart / welvaartspeil 13, 50-51, 65-66, 98, 110, 113, 117, 124, 176, 180, 187, 190, 192-193, 197, 212, 220, 223-224, 293, 482, 490, 494
- Wereld / wereldlijk / wereldschaal 10, 14, 21-22, 25-26, 28-30, 32, 39, 44-45, 48-50, 52-53, 56-62, 66, 68-70, 74-78, 80-81, 83, 86, 88, 105, 118, 124-125, 129, 131-133, 139-140, 146, 151-152, 154, 156, 159, 170-182, 193, 208, 233-235, 243, 258, 260, 266-267, 270-272, 274-276, 278, 281-287, 289-291, 294, 297-299, 301-305, 308, 310-311, 316-319, 322, 325, 327, 330-332, 334-335, 337, 340, 347, 362, 364, 382, 389, 399, 404, 410, 418-419, 426, 451-452, 455, 464, 466-470, 482, 485, 487, 496, 502-503, 505-508, 510, 516, 519, 523-524, 529, 531, 533-536, 543, 550
- Werk / werkmotivatie / werkomstandigheden 11, 21, 28, 31-32, 34-35, 37-38, 51, 53, 58, 65, 67, 73, 85, 94, 98-100, 106, 115, 118, 157-158, 185, 187, 193-194, 198, 201, 206, 211-217, 223, 226, 233, 237,

- 248, 250-251, 253, 258-259, 266, 341-343, 349-350, 353-362, 364-365, 368-372, 374-377, 379-382, 385-388, 390-393, 396-398, 399, 401-402, 405-410, 412-417, 419-423, 425-429, 433-434, 437-438, 479-480, 487, 494-499, 508, 523, 541-542
- Zelf / zelfexpressie / zelfontplooiing 30-31, 51, 59, 67, 143, 170, 174-176, 186-187, 190-200, 202-203, 208-212, 214-216, 219-227, 236, 238, 341, 356-366, 407, 412, 421, 423, 425-427, 433, 438, 450-451, 454, 459, 482, 484, 495-496, 500, 524, 538
- Ziekenhuis / ziekenhuisdrama / ziekenhuis-serie 15, 33, 35, 38, 157, 266, 307-309, 311-312, 316, 317-319, 321-326, 328, 330-332, 335-337, 341, 343-344, 346-348, 354-356, 363, 366-368, 371, 375-376, 379-381, 383-385, 389, 418, 479-480, 495, 497, 504-505, 507, 523, 543
- Zin / zinvol / zingeving 47, 66, 84, 87-88, 125, 144, 170, 182, 230-231, 235, 250, 260, 341, 350, 353, 360, 369-370, 389-390, 396, 412-413, 419-420, 427, 444, 454, 485, 490, 492, 494, 519, 523, 529, 537
- Zorg / verzorgen 11, 22, 28, 30, 33-34, 38, 47, 49-50, 70, 71-75, 80, 90, 101, 111, 124, 131, 138, 141, 143, 157, 159-160, 166, 175, 177-180, 182, 192, 194, 197, 205, 212, 216, 224, 227, 249-250, 273, 295, 309, 318, 332, 339, 349-350, 353-393, 395, 406, 408, 412-413, 416, 420, 434-436, 444, 449, 453-454, 459-460, 463-464, 472-474, 483, 485, 489, 495-498, 502, 515-516, 519, 525, 530, 534-535, 537, 542, 547