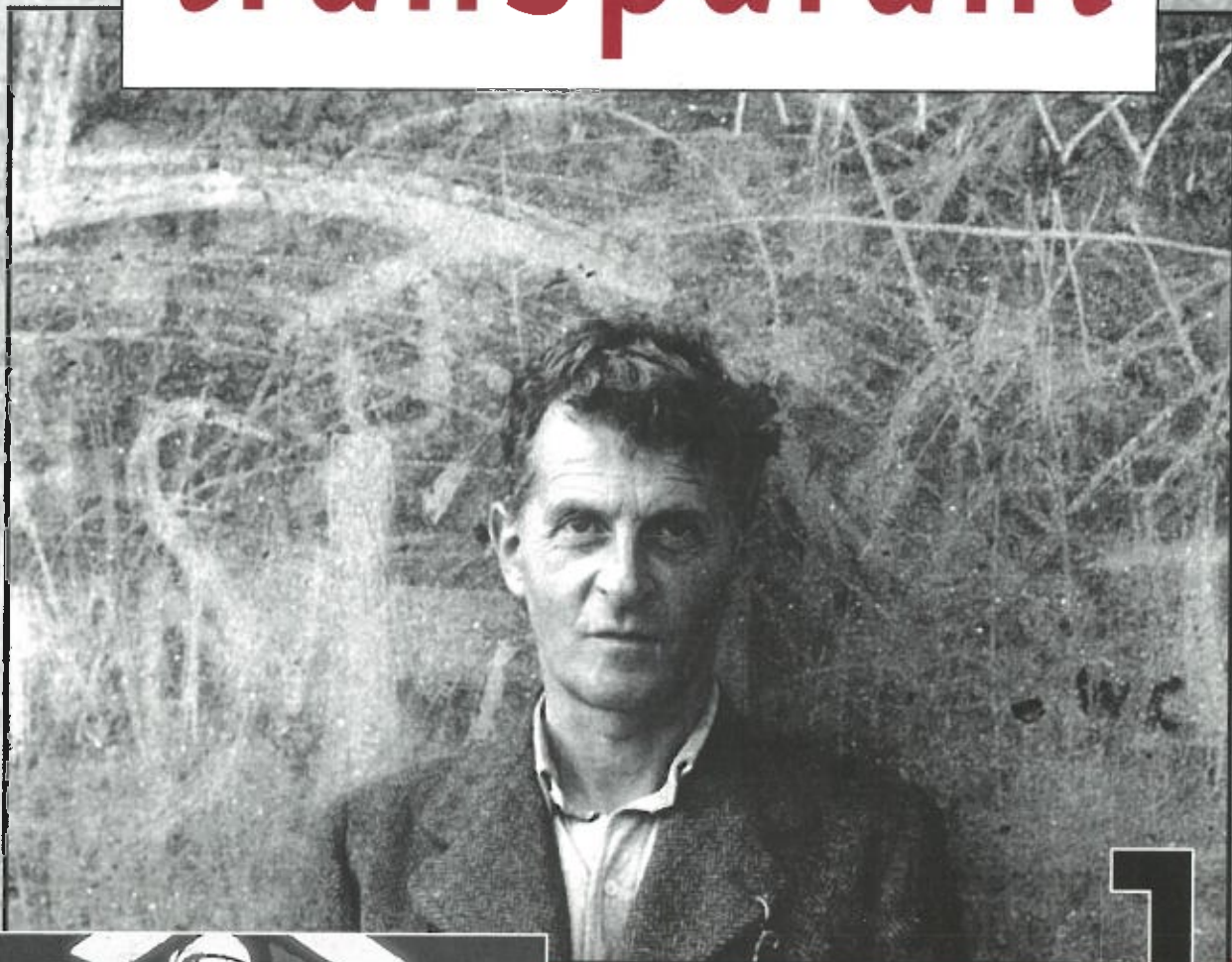


transparant



tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici

jaargang 21 - februari - nr:

1



Linguistic Turn



Colofon

Transparant is het tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici en verschijnt viermaal per jaar.

www.christenhistorici.nl

Redactieadres

Drs. A.A. van der Schans, Spoorstraat 38, 2411 EG Bodegraven,
(0172) 61 73 37 tschans@solcon.nl

Redactieleden

Drs. A.A. van der Schans (hoofdredacteur)
Mw. Drs. B. Bermond-Boer
Drs. L.J. van Damme
Drs. E. Koops (web-/beeldredacteur)
Drs. A. Nobel
Dr. D.M.L. Ormelink
Mw. A.E. Schimmel BSc
Mw. J.L. Vos-Arwert (Eindredacteur)

ISSN 0928-1282

Grondslag en doel VCH

De VCH heeft als grondslag de VCHW, het geloofsbekend, Woord van God en de geloofsbekend, bepleiten. De vereniging heeft ten doel op basis van haar grondslag de bezinning op de geschiedenis en haar beoefening en overdracht in Nederland te bevorderen en aan te moedigen, alsmede de belangen van haar leden, voorzover deze samenhangen met de beoefening van de geschiedenis, waar mogelijk te behartigen.

Bestuur

Dr. B.A. Jansen-de Graaf (voorzitter)
Drs. G.C. Hennink (secretaris/penningmeester)
Drs. J.C. Snel (algemeen adjunct)
Drs. E. van Vlastuin wa (ledenverwijzing en pr)

Comité van aanbeveling

Prof.dr. A.Th. van Deursen
Dr. W.J. op 't Hof
Prof. dr. A. de Reuver
Prof.dr. G.J. Schutte
Prof.dr. W. van 't Spijker
Drs. N.C. van Velzen
Dr. J.B. Wolffe

Erelid

Mw. drs. J.L. van Essen

VCH-secretariaat

VCHW, v.d. G. Broekmans
Circulnummer 2664113 t.n.v. Penningmeester VCH, Nijkerk

Abonnementen

Boekencentrum Uitgevers, Postbus 29, 2700 AH Zoetermeer;
telefoon 079 - 3 628 828. E-mail abbonementen@boekencentrum.nl

Een abonnement kan op ieder gewenst moment ingaan. Een abonnee is automatisch lid van de VCH, tenzij hij of zij schriftelijk aangeeft dat niet te wensen. Leden krijgen korting bij de evenementen die de VCH organiseert. Een abonnement kan worden worden aangevraagd bij de administratie van Boekencentrum Uitgevers (zie hiervoor) en kost € 27,50 per jaar; studenten sturen een kopie van hun studentenkaart en betalen dan € 13,75; het studententafel geldt voor een periode van maximaal 5 jaar. De uitgever stuurt u een acceptgiro waarmee u uw abonnementsgeld kunt voldoen.

Een los nummer kost € 7,00, inclusief verzendkosten. Opzegging schriftelijk en uiterlijk op 1 december voorafgaand aan het abonnementsjaar.

Redactiemanager: Sander Schout, Boekencentrum Uitgevers; scherik@boekencentrum.nl

Basisvoering en layout: Oblong, Jet Frenken, Echten (Fr.)

Advertenties

Adtel, Willem Swart
Hofakkers 33, 9468 ED Amnen
Telefoon: 0592 - 272609, Mobiel: 06 - 43256319
E-mail: swart@adtel.nl

Illustratiemateriaal

Wie meent rechten te kunnen doen gelden op een of meer illustraties, kan zich in verbinding stellen met de redactie.

Inhoud

Artikelen

- 4 **Historici en het probleem van de taal.**
Linguistic Turn: introductie
door Jan-Willem Tamminga
- 10 **De zonden van de tong. Liegen en vloeken in**
Des coninx summe (1408)
door Martine Veldhuizen
- 16 **Het piëtisme en het woord. De omgang met het woord**
onder bevindelijk-gereformeerden in de twintigste eeuw
door John Exalto
- 22 **Wie is er bang voor religie? De aanzuigende werking**
van het terrorismediscours sinds '9/11'
door Beatrice de Graaf

Recensies

- 32 **Sinds 1877 nauwelijks nog originele argumenten in**
Darwin-debat
door Pieter Gorissen
- 33 **Nieuw handboek Nederlandse kerkgeschiedenis schetst**
alleen grote lijnen
door Enne Koops
- 34 **Naar een mosli-christo-dom in Pakistan?**
door Leon van Damme

Rubrieken

- 35 **Vitrine**
door Gerard Raven

De illustraties in dit nummer zijn afkomstig van Google Photos, www.photobucket.com, www.wordpress.com en van de auteurs

De kracht van het woord

Historici analyseren gebeurtenissen uit de geschiedenis. Gebeurtenissen worden gevormd door actieve handelingen. Die zijn meestal praktisch van aard: kastelen worden gebouwd, veldslagen worden uitgevochten, koningen worden gekroond. De rol van het woord, hetzij gesproken of geschreven, wordt daarbij zeker niet geheel gemarginaliseerd. Er is immers uitgebreid aandacht besteed aan, bijvoorbeeld, de rol van de boekdrukkunst. Toch maken historici in feite nog vaak een groot onderscheid tussen 'de realiteit' en 'wat er over gezegd wordt'. Deze dichotomie is fundamenteel in onze Westerse cultuur. 'Geen woorden maar daden', is een veelgehoorde uitspraak. Toch zijn ook historici, onder invloed van de zogenaamde Linguistic Turn, zich meer bewust gaan worden van de kracht van het woord. De Amerikaanse linguïst John L. Austin ontwikkelde een heel toepasselijk concept dat de afgelopen decennia met name in de Franse en Angelsaksische wereld is doorgedrongen, maar onder Nederlandse historici weinig draagvlak lijkt te hebben: speech act, een spreekhandeling. Volgens Austin zijn bepaalde uitspraken in feite daden: men denke aan bijvoorbeeld een veroordeling, een eed afleggen, een scheldwoord.

Woorden zijn krachtig, zeker als ze gepercipieerd worden als autoritair. Zo bleek uit een onderzoek van Psychological Research dat studenten die een gewelddadig godsdienstige tekst kregen voorgelezen, agressief werden, maar vooral wanneer hen verteld werd dat de tekst uit de Bijbel afkomstig was en ze zelf gelovig waren, en minder als gezegd werd dat het een apocriefe bron betrof. Terecht meent Jim George daarom dat "tekstuele en sociale processen intrinsiek verbonden zijn".

Woorden hebben tevens kracht omdat ze de werkelijkheid niet slechts beschrijven, maar vorm geven. Er zijn zelfs postmodernisten die beweren dat woorden in feite de enige zinvolle realiteit zijn. Harold Riggins meent dat "discoursen reflecteren de werkelijkheid niet als spiegels ... maar ze zijn talige artefacten door welke de realiteit, die ze schijnen te reflecteren, [juist] wordt geconstrueerd."

Dat de kracht van het woord voor christenen, hoewel zij sceptisch lijken te staan ten aanzien van het postmodernisme, belangrijk is, is evident. Al in Genesis 1 wordt verteld hoe God de wereld schiep door Zijn Woord, dat dus een scheppende betekenis heeft.

In dit themanummer wordt de kracht van het woord in historische context onderzocht. De auteurs is gevraagd de kracht van het woord in een specifieke casus uit te werken. Jan-Willem Tamminga verzorgt een theoretische inleiding op het thema, met een analyse van het belang van de Linguistic Turn voor historici. Martine Veldhuizen kijkt naar de christelijke kijk op deviant speech in de Middeleeuwen: scheldwoorden, beschuldigingen en vloeken, die door de Kerk als 'zonden van de tong' werden bestempeld. John Exalto bestudeert de piëtistische leescultuur rond 1900, in het bijzonder wat hij omschrijft als 'Wandelende Bijbels': de doorwerking van het Woord in het geestelijk leven van mensen. Beatrice de Graaf, ten slotte, analyseert recente ontwikkelingen naar aanleiding van 'De aanzuigende werking van het terrorisme-discours sinds 9/11'. Het doel van dit themanummer van *Transparant* is om na te denken over de implicaties van de Linguistic Turn voor het historisch onderzoek.

David Onnekink

Historici en het probleem

Linguistic Turn: introductie

Het begrip *Linguistic Turn* is moeilijk te definiëren. Het wordt vaak verbonden met de naam Ludwig Wittgenstein (1889-1951), de beroemde Oostenrijkse taalfilosoof. En terecht, want er is waarschijnlijk niemand die zo'n ommekeer in het denken over taal heeft bewerkstelligd als Wittgenstein. De term *Linguistic Turn* raakte in gebruik nadat de Amerikaanse analytisch filosoof Richard Rorty (1931-2007) zijn bundel *The Linguistic Turn* (1967)¹ uitbracht.

Rorty's boek is een bloemlezing van bijdragen van verscheidene filosofen uit de analytische traditie, onder wie Rudolf Carnap, Gilbert Ryle en Willard Quine. Rorty definieert linguïstische filosofie als volgt: "Het standpunt dat filosofische problemen problemen zijn die kunnen worden opgelost (of opgeheven) door of de taal te veranderen of door beter begrip van de taal die we gewoonlijk gebruiken."² Het wordt ook wel betiteld als "de tendens om te kijken naar, in plaats van door een telescoop en prisma's en lenzen te zien, tegenover het raam te staan en de spiegel te zien."³

In de geschiedwetenschap is de belangstelling voor het probleem van 'historisch taalgebruik' vaak gering. Het vertrouwen van historici in de taal is meestal groot. Een blik op de prisma's en lenzen van de taal laat echter zien dat ook in de historische verhalen de gehanteerde taal zelden neutraal of objectief is, en dat per definitie ook niet kan zijn.

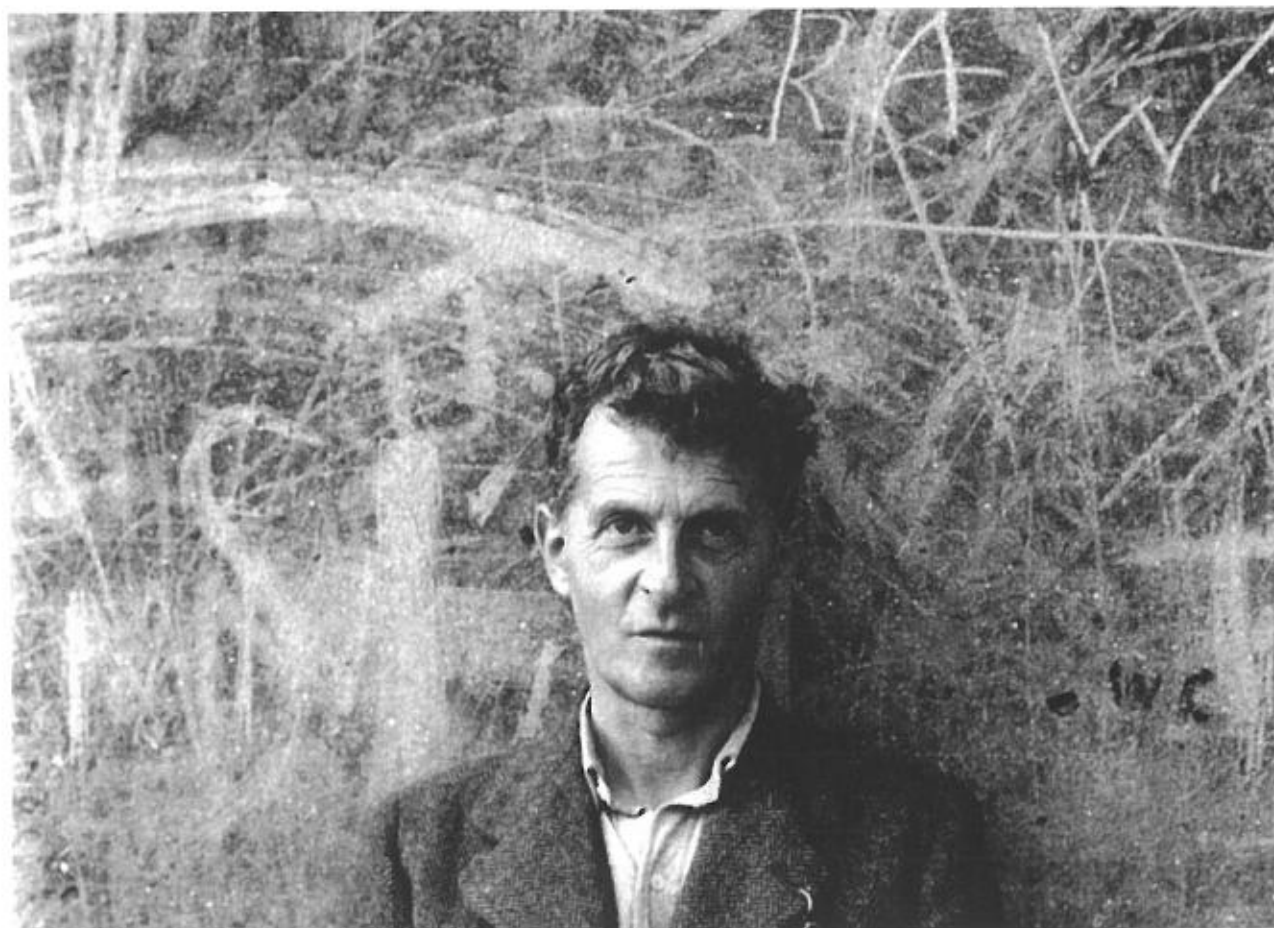
De Amerikaanse wetenschaps- en kunstfilosoof Arthur Danto (1924) heeft zich uitgebreid beziggehouden met de logica van historisch taalgebruik. Aan de hand van zijn ideeën probeer ik na te gaan hoe de taal niet alleen een doorgeefluik vormt naar een vastliggend verleden, maar ook dat verleden zelf maakt. En daarbij hoe wij door de manier waarop wij het verleden weergeven kiezen voor een leven als slaaf van het verleden dan wel vrije burger van de geschiedenis. Danto stelt ons indringend de vraag: wat moeten historici met het probleem van de taal?

Voorgoed opgeloste problemen?

Al was Wittgenstein de stralende zon in het taalfilosofische universum, voorafgaand aan zijn entree was er al van alles gaande in de filosofie. De Franse taalgeleerde Ferdinand de Saussure (1857-1913) had onderscheid gemaakt tussen *parole*, het unieke taalgebruik van het individu, en *langue*, het systeem van tekens en regels dat ieder individu in zich draagt, maar dat als geheel bestaat in de totaliteit van alle deelnemers van een taalgemeenschap. Daarnaast had volgens hem ieder taalteken een dubbel karakter en maakte hij onderscheid tussen de betekenaar en de betekende. De relatie tussen de woorden en hun betekenis berustte volgens De Saussure op gewoonte en traditie.

De eerste aanzet om tot een allesomvattende taalfilosofie te komen kwam van Gottlob Frege (1848-1925). Hij hield zich vooral bezig met de rechtvaardiging van wiskundige waarheden en wilde deze funderen op de logica. Hierbij stuitte hij op het probleem van de onnauwkeurigheid van taal. Zijn uiteindelijke doel was het creëren van een heldere en ondubbelzini-

van de taal



Ludwig Wittgenstein

nige tekentaal, een geformaliseerde taal van zuiver denken, afgeleid van de taal van wiskunde.

Wittgenstein bouwde hierop voort, maar wilde veel verder kijken dan alleen de wiskundige problemen van Frege. Hemelbestormer als hij in wezen was, wilde Wittgenstein het probleem van de relatie tussen taal en werkelijkheid eens en voorgoed de wereld uit helpen. In de inleiding van zijn beroemde eerste boek, *Tractatus Logico Philosophicus*, kondigde hij opgewekt aan dat dit was gelukt. "Daarentegen schijnt me de waarheid van de hier medegedeelde waarheden onaanastbaar en definitief. Ik ben dus van mening de problemen in wezen voorgoed te hebben opgelost."⁴

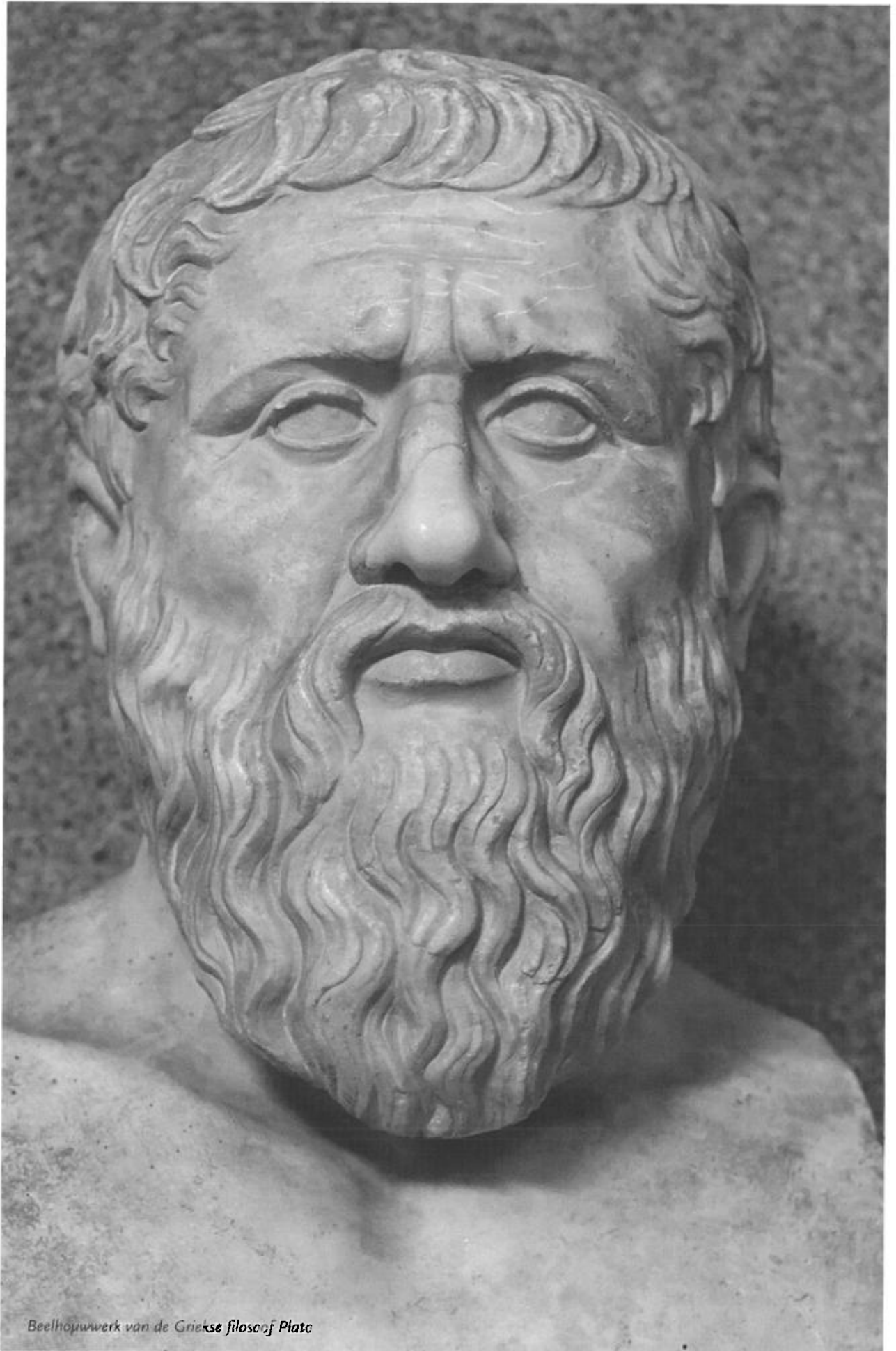
Wittgensteins Tractatus

Het primaire doel van filosofen als Russell, Frege en ook Wittgenstein was het vinden van een ideale taal. Wittgenstein veronderstelde in de *Tractatus* het bestaan van een ondub-

belzinnige relatie tussen de wereld en de afbeelding daarvan in gedachten en uitspraken. Volgens Wittgenstein kunnen we spreken over de wereld door elementaire beweringen te doen, volzinnen die iets zeggen over de werkelijkheid. "Een bewering is een beeld van de werkelijkheid. Een bewe-

In de geschiedwetenschap is de belangstelling voor het probleem van 'historisch taalgebruik' vaak gering

ring is een model van de werkelijkheid zoals wij die ons denken."⁵ En verder: "Een bewering deelt ons een toestand mee, dus moet zij wezenlijk met de toestand samenhangen. En de samenhang is nu juist dat de bewering het logische beeld is van de toestand."⁶ Waarop volgt dat de bewering vergeleken



Beelhouwwerk van de Griekse filosoof Plato

moet worden met de werkelijkheid en dat de bewering alleen maar waar of onwaar kan zijn doordat zij een beeld is van de werkelijkheid.

Nu, bijna honderd jaar later met het postmodernisme achter de rug, mag dit wat naïef klinken en ten onder lijken te gaan aan cirkelredeneringen, het is wel een ideaal waarnaar de filosofie en de mensheid in het algemeen op zoek zijn sinds de grondlegging der wereld. Ook Plato zocht hier in wezen al naar toen hij in de verschijningen van de dingen steeds de essentie probeerde te vinden. Toen hij deze zekerheid niet vond in de

Maar het 'punt' waar taal en werkelijkheid elkaar raken is nooit 'gevonden'

dingen zelf lokaliseerde hij haar in de wereld van de ideeën, wat eigenlijk ook een 'vooruitschuiven' van de problemen is. Dit platonisme is in ieder van ons aanwezig als een intuïtief verlangen naar 'Altijdurende Zekerheid',⁷ een zekerheid waarin de dingen zijn zoals ze zich voordoen. Deze taal moet onvoorwaardelijk exact en volledig transparant zijn; de ideale taal drukt precies uit wat in de werkelijkheid het geval is.

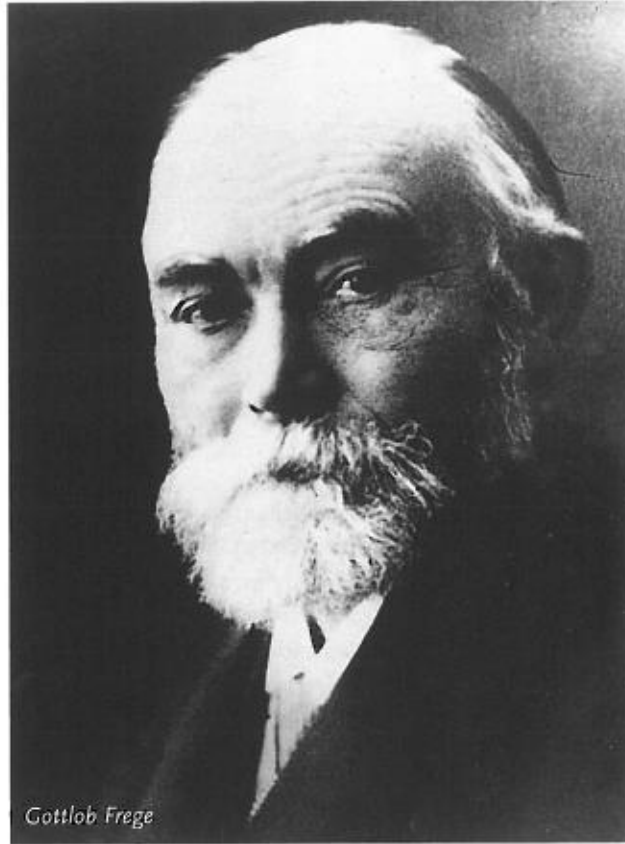
De idee van taal als afbeelding van de werkelijkheid heeft geleid tot tal van pogingen om de taal en de werkelijkheid zo dicht mogelijk op elkaar te persen en in elkaar vast te klinken. De gedachte is dat op het punt waar de taal en de werkelijkheid elkaar ontmoeten waarheid ontstaat, en deze (epistemologische) waarheid is op haar beurt de basis voor betekenis of zin.⁸ Maar het 'punt' waar taal en werkelijkheid elkaar precies raken is nooit 'gevonden'.

Wittgenstein schreef de *Tractatus* grotendeels in de loopgraven tijdens de Eerste Wereldoorlog. De jaren daarna werd zijn gedachtegoed verspreid door onder meer de leden van de filosofengroep Wiener Kreis. Het is wellicht niet geheel toevalig dat in een tijd waarin de wereldkaart en maatschappelijke orde grondig omgespit werden, gepaard met een verwoestende oorlog met miljoenen doden, er grote behoefte was aan een taal die transparant was en waarop vertrouwd kon worden. Wittgenstein zelf begon al vrij snel te twijfelen aan zijn eigen ideeën. Hij zei Cambridge, Wenen en de filosofie vaarwel en werd onderwijzer op het Oostenrijkse platteland. Terwijl hij zelf in korte tijd afscheid nam van zijn oorspronkelijke gedachtegoed, kostte dat in de filosofie en andere wetenschappen aanzienlijk meer tijd.

In de jaren 1940 schreef Wittgenstein zijn tweede grote boek, getiteld *Filosofische onderzoekingen*. Meer nog dan de *Tractatus* maakte dit hem tot grondlegger van de latere, meer postmoderne taal filosofie. Hierin analyseerde hij meer de praktische kant van taalhandelingen, waarmee hij aansluiting zocht bij de ideeën van De Saussure in plaats van Frege.

Geschiedwetenschap en taal filosofie

In de geschiedwetenschap en -filosofie komt Wittgenstein zelden ter sprake. Geschiedfilosofie lijkt soms een afgelegen



Gottlob Frege

provincie, waar het rumoer van de 'echte' filosofie nauwelijks doordringt. Wat echter wel lijkt op dit afbeeldingstheoretisch denken is wat in historische kringen wel bekend is als de correspondentietheorie. Beweringen over het verleden, de historische feiten, dienen overeen te komen met standen van zaken in het verleden. Dit leidt echter tot problemen. Als we spreken over een historisch fenomeen of feit, waarover spreken we dan precies? Waarnaar verwijst het begrip 'Franse Revolutie', of 'Renaissance'? Daar komt bij dat het verleden niet

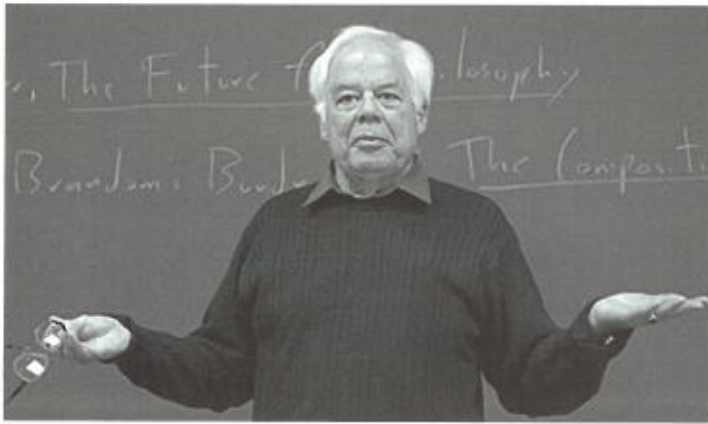
Narrative Sentences zijn de ordenende structuur waarmee kan worden aangegeven welke gebeurtenissen meer aandacht verdienen dan andere

meer aanwezig is, datgene wat afgebeeld zou moeten worden is er niet meer.

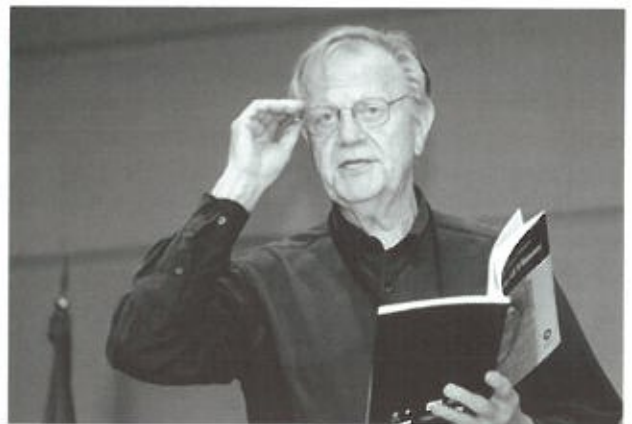
Iemand die zich, toegespitst op de historische wetenschappen, veel met de logica van historisch taalgebruik heeft bezighouden is Arthur C. Danto (*1924). Danto was studiegenoot van de veel bekender geworden Hayden White (*1928), bekend van zijn narratieve geschiedfilosofie. Danto's bekendste boek over geschiedenis is *Analytical Philosophy of History* uit 1965, later uitgebreid met drie extra hoofdstukken en heruitgegeven als *Narration and Knowledge*.

White legde vooral de klemtoon op narrativiteit zelf,⁹ terwijl Danto meer keek naar de relatie tussen historische teksten en historische werkelijkheid.¹⁰ Hij werd later vooral bekend door zijn filosofische werken over kunst.

Danto ageerde niet in de eerste plaats tegen Wittgenstein, ide-



Richard Rorty



Hayden White

ale talen of correspondentiemodellen, maar tegen de Amerikaans-Duitse wetenschapsfilosoof Carl Hempel. Deze schreef in 1946 een essay getiteld *The Function of General Laws in History*, waarin hij een op de natuurwetenschappen gestoeld verklaringmodel voor geschiedeniswetenschap bepleitte. Geschiedenis zou ook volgens algemene historische wetten, het Covering Law Model (CLM), verklaard moeten worden.¹¹

Verklaringen moeten volgens Danto gezocht worden in het geschiedverhaal zélf en de manier waarop dit is weergegeven. Ook historische verhalen bestaan uit zinnen met een bepaalde logica, door Danto *Narrative Sentences* (NS) genoemd. Een NS is bijvoorbeeld 'De Dertigjarige Oorlog begon in 1618'. Deze zin had in 1618 of 1630 niet uitgesproken kunnen worden, maar in 1648 wel. Narrative Sentences zijn de ordenende structuur waarmee kan worden aangegeven welke gebeurtenissen meer aandacht verdienen dan andere. Hierdoor ontstaan begrippen als Middeleeuwen, Franse Revolutie en Oudheid.

Tegelijk laten ze ook het gezicht van de auteur zien en waar deze meer of minder belang aan hecht. Maar het laat ook zien dat de taal niet slechts een transparant, onschuldig medium is. De manier waarop een geschiedverhaal wordt verteld zegt al veel over de auteur en diens verklaring van de geschiedenis. De positie van degene die een uitspraak doet is ook anderszins van fundamenteel belang voor de verklaring van een historisch feit. De zin 'de auteur van *Herfsttij der Middeleeuwen* werd geboren in Groningen' is iets anders dan 'Johan Huizinga werd geboren in Groningen'. Hoewel het over een en dezelfde persoon en situatie gaat, kan de bewering over de auteur van *Herfsttij* pas worden gedaan nadat het werk geschreven is, terwijl de geboorte van Johan Huizinga wel meteen verhaald kan worden.

Hiermee komen we meteen bij een van de hoofdthema's uit Danto's werk, vooral in zijn latere kunstfilosofie, dat van de *Indiscernability* oftewel 'ononderscheidbaarheid'. Hoe kunnen twee dingen, standen van zaken of verhalen die uiterlijk hetzelfde zijn of hetzelfde weergeven toch totaal van elkaar verschillen? Neem een groot kunstwerk zoals Rembrandts *Bathseba*. Stel dat nu een kind dat wat met verf zit te knoeien opeens een exacte kopie van *Bathseba* zou hebben, dan nog is Rembrandts *Bathseba* kunst en die andere niet, zegt Danto. Het gaat hier om het verschil tussen intensie en extensie, tus-

sen het idee, de stijl, de manier van expressie en de geschiedenis tegenover de louter uiterlijke verschijning.

Op dezelfde manier zijn de twee beweringen over de geboorte van de auteur van *Herfsttij* verschillend van elkaar, omdat ze noodzakelijkerwijs alleen vanuit een heel andere tijd en situatie gedaan kunnen worden. Er is het temporele verschil tussen een getuige en een latere historicus, maar meer nog is het verschil in perspectief bepalend. Pas vanuit een achterafperspectief kan een compleet beeld worden geschetst van wat er gebeurde. Zinnvolle, narratieve beweringen over historische situaties kunnen pas worden gedaan als er aan een aantal waarheidscondities is voldaan.

Representatie, selectie en werkelijkheid

Kernactiviteit van de historicus is het representeren van het verleden. Dat is tegenwoordig misschien een waarheid als een koe, maar Danto's hele gedachtegoed draait om de representatie. De historicus gaat daarbij op dezelfde manier te werk als een landschapschilder. Hij selecteert bepaalde zaken die in het schilderij dan wel verhaal terecht komen en laat andere weg.

De noodzaak van deze selectie laat Danto zien met het voorbeeld van een denkbeeldige Ideale Kroniek, waarin alles wat gebeurt van minuut tot minuut wordt opgenomen. Deze kroniek zou uiteindelijk net zo uitgebreid worden als de werkelijkheid die hij pretendeert te beschrijven, waardoor zij waardeloos wordt. Net zoals een plattegrond met een schaal van 1:1 geen nut heeft. Daarbij zou de kroniek als verhaal een chaos zijn, zoals het leven zelf meestal chaotisch verloopt. Het construeren van een ordelijk verhaal is een voorwaarde om zowel op persoonlijk als collectief niveau zinvol vooruit te kunnen kijken.

Taal bestaat niet slechts uit uitspraken over de werkelijkheid. Zodra een uitspraak gedaan wordt is deze zelf onderdeel van de werkelijkheid geworden, al was het volgens Danto alleen al omdat het zich in ons bewustzijn nestelt. Wanneer een uitspraak zo een stuk werkelijkheid zou moeten weerspiegelen, zou deze uitspraak ook zelf in dit beeld moeten worden opgenomen, stelt Danto.

Het is voorstelbaar, zegt Danto, dat er een ideale representatie van de werkelijkheid zou zijn die helemaal compleet is, een perfecte kaart waarin ook de taal is opgenomen. Begrippen

echter die niet direct naar iets verwijzen maar die betrekking hebben op de verbindingen tussen dingen, zoals waarheid, schoonheid, bestaan, denotatie of representatie hebben geen plaats op deze kaart. Dergelijke begrippen bevinden zich in de metaforische ruimte tussen de taal en de werkelijkheid. De *Tractatus*, schrijft Danto, die (zoals alle filosofie) juist die metaforische ruimte onderzoekt, heeft geen plaats voor deze begrippen.¹²

Dit geldt ook voor veel wetenschappelijke theorieën. Als voorbeeld noemt Danto het historisme, dat alles wil verklaren vanuit zijn ontstaansgeschiedenis. Het vergeet echter maar liever dat het historisme zelf ook historisch verklaard moet worden en een ontstaansgeschiedenis heeft, in plaats van een universeel geldige theorie te zijn. Dit zou leiden tot een oneindige accumulatie van werkelijkheden, en iedere uitspraak daarover maakt het probleem groter. Het representerende spreken bevindt zich daarom in de ruimte tussen de taal en de werkelijkheid, die daarom door Danto als 'metaforische ruimte' wordt aangeduid. Hiermee plaatst hij zich tegenover de Wittgenstein van de *Tractatus*. Die sluit zelf iedere 'metataal' buiten wat hij zinvol spreken vindt, en daarmee buiten de wereld. "Volzinnen kunnen niets hogers uitdrukken."¹³

Danto is erg kritisch op met name neurowetenschappen en aanverwante disciplines, alles wat pogingen doet het leven en het menselijk bestaan een zuiver materialistische verklaring te geven. Deze wetenschappen hebben echter evengoed een representerend vocabulaire of eigen metaforiek nodig om zich tot de buitenwereld te kunnen verhouden.¹⁴ Anders zouden er slechts gesloten werelden zijn die alleen functioneren in hun eigen systeem, maar ontdaan zijn van verdere betekenis. Want een belangrijk kenmerk, wellicht het belangrijkste, van wat een mens tot mens maakt is dat hij een representerend wezen is. De optelsom van zijn representaties, zijn beeld van de wereld, zijn overtuigingen en zijn stijl van leven maken een mens tot wie hij is. Dit uit zich dus niet alleen in taal, maar in het totale leven. Een representerend wezen vormt zo een wereld op zich, vergelijkbaar met een monade van Leibniz of de *Aleph* van Jorge Luis Borges. Wittgenstein plaatst zich overigens wel in deze lijn. "De wereld en het leven zijn een" en "Ik ben mijn wereld (microkosmos)".¹⁵ Daarentegen plaatst hij het kijkende subject buiten de wereld, "het kijkende subject behoort niet tot de wereld, maar het is een grens van de wereld"¹⁶, terwijl Danto betoogt dat dit subject zowel binnen als buiten de wereld staat.

Het belang van deze doorgaande representatie is dat het onmogelijk is te leven zonder bepaalde aannames en beelden over de wereld waarin wij leven. Zonder de mogelijkheid van representatie zouden wij verdrinken in een oersoep van werkelijkheid. En alleen op basis van de representaties die een mens heeft is hij in staat om doelgericht te handelen. Daarmee krijgen vragen rond narrativiteit en representatie een existentiële en ontologische lading, en zijn het niet problemen die slechts betrekking hebben op wetenschap, filosofie of het vertellen van verhalen. Vrijheid ontstaat in de metaforische ruimte tussen taal en werkelijkheid.

Slot

Geschiedenis is volgens Danto eerst en vooral de geschiedenis van representaties, de opeenvolging van manieren waarop individuen en collectieven naar zichzelf en de wereld kijken. Geschiedenis kan daarom ook veranderen onder invloed van de veranderende inzichten in het heden. Maar ook dat heden is weer het resultaat van zijn eigen geschiedenis en de steeds wisselende representaties.

De taal geeft de representerende mens de gelegenheid om zich telkens binnen en buiten de ongeordende werkelijkheid te plaatsen, en zich zowel binnen als buiten gesloten metaforische ruimten te plaatsen. Niet de transparante taal waarnaar de logici op zoek waren, maar de taal die ontmaskert en verbergt, door elkaar gooit en herschikt legt de diepere waarheden in de geschiedenis en in onszelf bloot.

Daarom is het voor de historicus van belang om het verleden steeds opnieuw in de ogen te kijken, om telkens nieuwe historische narratieven te creëren, opnieuw te vertellen van wat er is gebeurd en om daarmee telkens nieuwe ordening aan te brengen in het verleden. Een versteend verleden legt ook de toekomst vast; alleen bij de gratie van een levende geschiedenis blijft de deur naar de toekomst geopend.

Personalia

Drs. Jan-Willem Tamminga studeerde geschiedenis en filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij werkt als freelance journalist voor onder meer het *Friesch Dagblad*.

Noten:

- 1 Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago 1970).
- 2 Rorty, *Linguistic Turn*, 3.
- 3 Hans Kellner en Frank Ankersmit (eds.), *A New Philosophy of History* (Londen 1995), inleiding, 14.
- 4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (Amsterdam 1975) 11.
- 5 Wittgenstein, *Tractatus*, 41.
- 6 *Ibidem*, 47.
- 7 Bert Keizer, *Ludwig Wittgenstein. Taal, de dwalende gids* (Amsterdam 2004) 94.
- 8 Frank Ankersmit, 'Rorty and History', in: *New Literary History* 29 (2008) 79-101.
- 9 Zo is White althans lange tijd geïnterpreteerd. Herman Paul legde echter in zijn proefschrift de nadruk op de ethische dimensie die ten grondslag ligt aan Whites narrativiteit, en die het narrativisme in een heel ander daglicht stelt. Zie: Herman Paul, *Masks of Meaning. Existential Humanism in Hayden Whites Philosophy of History* (Groningen 2006).
- 10 Arthur Danto, *Narration and Knowledge* (New York 1985), nawoord Frank Ankersmit, 388.
- 11 C.G. Hempel, 'The Function of General Laws in History', in: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (Londen 1965) 231.
- 12 Danto, *Narration and Knowledge*, 306.
- 13 Wittgenstein, *Tractatus*, 147.
- 14 Danto schreef hierover een tamelijk onderhoudend en ook humoristisch essay in *Feit en Fictie*, later ook gepubliceerd in de bundel *De komedie van de overeenkomsten*. Zie: Arthur Danto, 'Geschiedenis en representatie', in: idem, *De komedie van de overeenkomsten. Over kunst, filosofie en geschiedenis* (Groningen 2002).
- 15 Wittgenstein, *Tractatus*, 119.
- 16 Idem.

De zonden van de tong

Liegen en vloeken in Des coninx summe (1408)

“Dood en leven zijn in het geweld der tong”, zo staat in Spreuken 18:21.¹ De tong, een schijnbaar onbeduidend lichaamsdeel, heeft macht over dood en leven. Woorden zijn daden, volgens Spreuken. Sterker nog: woorden zijn daden met een groot destructief potentieel. De tong kan immers tot de dood leiden. Dit cruciale en met name zondige karakter van de tong vindt grote weerklank in de late middeleeuwen bij de behandeling van de zeven hoofdzonden in een zondenspiegel *Des coninx summe* uit 1408. Daarin wordt uitgebreid geschreven over de ‘zonden van de tong’.² Deze vormen zelfs een aparte categorie binnen het hoofdzondenstelsel en beslaan maar liefst een kwart van de totale bespreking van de hoofdzonden. Wat zijn de zonden van de tong en wat maakt spreken zo zondig? Aan de hand van de zonden van de tong in het laatmiddeleeuwse traktaat *Des coninx summe* wordt naar antwoorden gezocht.

– door Martine Veldhuizen –

De tong als deksel

Als een onafgesloten vat, zo is de mens die zijn tong niet kan beheersen, volgens *Des coninx summe*. In een onafgesloten vat kruipen vliegen en deze zouden de inhoud van het verontreinigen. *Des coninx summe* stelt dat de zondige spreker ‘de schat van het hart’ verliest en deze vult met ‘ijdelheden’.³ De tong is hierin dus verbeeld als deksel op het ‘vat’ van het innerlijk. Zonder deksel is de inhoud niet beschermd tegen vervuilende factoren van buitenaf. Paradoxaal genoeg wordt het spreken voorgesteld als een beweging van buiten naar binnen, in plaats van andersom – als een vacuüm wordt de ziel gevuld door externe invloeden.

Dit beeld van het onafgesloten vat is exemplarisch voor de beschrijving van spreekzonden in *Des coninx summe*. In deze tekst wordt veel moeite gedaan om de gelovige duidelijk te

De sprekende tong speelt een belangrijke rol bij het behouden en verliezen van het eeuwige leven

maken dat er veel religieuze kracht ligt in het spreken. De sprekende tong speelt hierin, net als in bovengenoemd citaat uit Spreuken, een cruciale rol bij het behouden én verliezen van het eeuwige leven. Maar waarom worden bepaalde spreekhandelingen zo zwaar aangezet? Hoe kan de tong het innerlijk bevulen? Om inzicht te geven in de kracht van de tong in het denken van de late middeleeuwen en in de zonden van de tong als afzonderlijke categorie, volgt hieronder een bespreking van de zonden van de tong in *Des coninx summe* (1408).

Met deze invalshoek van de zonden van de tong kom ik op het terrein van de hoofdzonden. Allereerst is de volgende vraag daarom relevant: wat zijn hoofdzonden in de laatmiddeleeuwse context van *Des coninx summe*? Daarna ga ik verder in op het genre van de tekst en op de tekst zelf, om vervolgens de zonden van de tong in *Des coninx summe* te bespreken. Daarbij wordt met name ingegaan op de tongzonden blasfemeren en liegen.

Hoofdzonden en zondenspiegels

Het stelsel van de hoofdzonden bestaat oorspronkelijk uit een zevental dat paus Gregorius de Grote eind zesde eeuw introduceerde. Volgens István Bejczy is het stelsel niet zomaar



Een gebrandschilderd kerkraam met roddelende vrouwen. Duivelse wezens fluisteren hen iets in. 'The Gossips' uit 1325–1340, Stanford-on-Avon kerk te Northan.

een "opsomming van zeven kwaden", maar een afspiegeling van een mentaliteit; een "moreel en psychologisch model".⁴ Dit model moet inhoudelijk toegepast zijn op het leven van de beoogde recipiënt. Het hoofdzondenstelsel is dan ook aan verandering onderhevig. Eerst diende het hoofdzondenstelsel voor de vervolmaking van geestelijken die waren afgezonderd van de wereld. Vanaf de twaalfde en dertiende eeuw werden hoofdzonden vooral ingezet voor de zielzorg van het volk.

Genre

De hoofdzonden worden in het Middelnederlands met name behandeld in zondenspiegels, zoals *Des coninx summe*. Deze tekstsoort laat zich karakteriseren als een systematische uiteenzetting van deugden, zonden en geboden. Met dit waardenstelsel kan de gelovige zijn gedrag beoordelen naar de maatstaf van de kerkleer. De zondenspiegel biedt de gelovige als het ware een catechetisch standaardpakket. De literatuur is gericht op de *vita activa* van de wereldlijke leek. Kenmer-

kend lijkt dan ook dat de inhoud niet rigide-theologisch is, maar van algemeen-moralistische strekking.⁵ Waarschijnlijk raadpleegde de leek de Middelnederlandse moraalspiegels rechtstreeks, zonder tussenkomst van geestelijken.⁶ Wanneer de gelovige zich houdt aan de geboden en verboden die in de moraalspiegels staan, kan hij de zaligheid verkrijgen. Ook de behandeling van de zonden van de tong lijkt een ontwikkeling te hebben doorgemaakt. Van een bijna onzichtbare aanwezigheid binnen de vertakking van de zonden, verwerpen de spreekzonden zich een zeer prominente plaats binnen het stelsel. Deze prominente plaats culmineert in een aparte hoofdzonde, die toegevoegd wordt aan het zevenstelsel. Deze ontwikkeling lijkt te wijzen op een toename van het bewustzijn van de macht van de tong in relatie tot het zielenheil.

Biecht

Het belangrijkste aspect van de hoofdzonden is dat deze tegelijkertijd vaak doodzonden zijn: een daad die leidt tot het verlies van het zielenheil. Alleen met de biecht kunnen deze

zonden worden kwijtgescholden. In dit systeem, sinds het Lateraanse concilie in 1215 ingevoerd – elke gelovige moest ten minste een keer per jaar biechten – is de kracht van de taal heel groot. De biecht als zuiverende handeling lijkt dan ook veelzeggend te zijn in het verband van de zonden van de tong. De enige remedie om de ziel te zuiveren van een zondige spreekhandeling is door er een deugdelijke spreekhandeling tegenover te zetten: de biecht. Met het uitspreken van de zonden bij een priester wordt de ziel gereinigd. Wanneer de ziel gevuld is met zonde, brengt de tong de verontreinigde inhoud naar buiten.⁷ Met andere woorden, door uit te spreken dat men heeft gezondigd en door die zonden exact te benoemen, kan de zonde ‘ontzegd’ worden, ongedaan worden gemaakt. In een biechtformule uit het handschrift Wiesbaden komt dit tot uitdrukking. Hierin nemen de zonden van de tong een afzonderlijke en aparte plaats in:

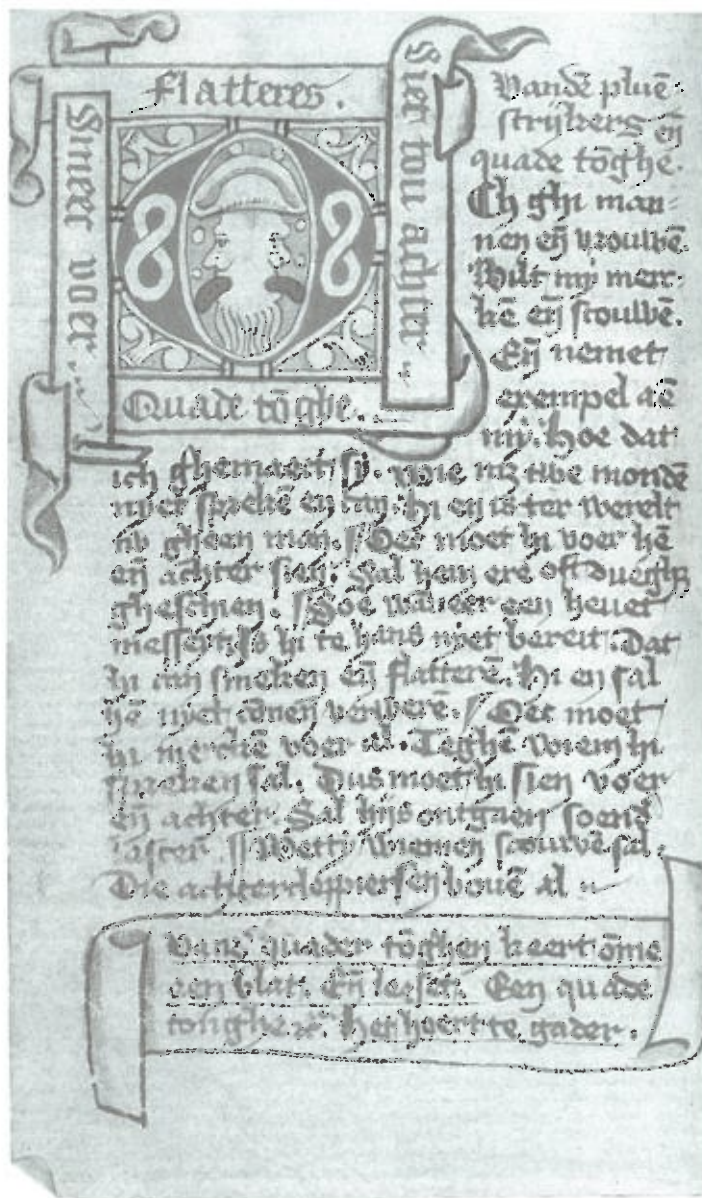
dat ic mijn doopsel ontreynicht hebbe jegen den wille gods ons heren: (...) in sceldene, in belghene, in vloekene, in lieghene, in bedrieghene, in sweerne, in versweerne, in spotte, in achter spreken.⁸

De tong kan dus zowel zielzuiverende als zielsvervuilende gevolgen hebben. Zielzuiverend functioneert de sprekende tong bij de biecht. Anderzijds kan de tong juist voor vervuiling van de ziel zorgen.

Des Coninx summe en de traditie

In de zondenspiegel *Des Coninx summe* (1408) van de karthuiser Jan van Rode of Jan van Brederode in Zelhem zijn de zonden van de tong nadrukkelijk geprofileerd. Dit prozawerk is een bewerking van de Franse *Somme le Roi* (1279), oorspronkelijk bedoeld voor de Franse koning.⁹ De *Somme le Roi* is weer gebaseerd op een standaardwerk op het gebied van de zonden van de tong. Dominicaan Guglielmus Peraldus uit Lyon schreef in 1236 *Summa de vitiis*. Niet alleen waren hierin alle spreekzonden bij elkaar geplaatst als afzonderlijke categorie, maar hij gaf deze een prominente plaats in het hoofdzondensysteem. Hij doorbrak het sinds door Gregorius de Grote ingestelde muurvaste, statische rijtje van zeven zonden en voegde de zonden van de tong als achtste hoofdsonde toe. Hij bespreekt de materie in drie onderdelen: oproepen tot waakzaamheid tegen de gevaren van de sprekende tong, een opsomming van 24 zonden van de tong en remedies tegen deze zonden.¹⁰ *Summa de vitiis*¹¹ kent een enorm brede en langgerekte verspreiding, tot aan de zeventiende eeuw toe.

In *Des coninx summe* staan de zonden van de mond op de plaats van de zevende hoofdsonde. Dat is opmerkelijk, omdat doorgaans op die plaats gulzigheid de hoofdcategorie is. Gulzigheid is nu echter een vertakking van de zonden van de mond; de gulzigheid bij het eten en drinken. Als tweede vertakking van de zonden van de mond komen de *sonden van de quader tongen* aan bod. De bespreking van deze categorie neemt maar liefst een kwart van het gepresenteerde hoofdzondensysteem in. Bijna elke hoofdsonde kan hier worden ondergebracht.¹² Het werk hanteert een boommetafoor, waarbij



Het tonen van twee gezichten, uitgebeeld in de letter O. Afkomstig uit Hs. Brussel, K.B., IV 421, f. 206 van het Windesheimer klooster Ter Nood Gods te Tongeren, samengesteld omstreeks 1475.

het zondenstelsel hiërarchisch ingedeeld is naar takken en bladeren. Deze zonden van de tong zijn weer vertakt in tien afzonderlijke zonden. De tien zonden van de tong in *Des coninx summe* zijn:

1. ydel woerde: kletsen/spotten/zwetsen
2. beroeminghe: opscheppen
3. smekinghe: vleien
4. achtersprake: roddelen
5. loghenthale: liegen
6. sweren en versweringhe: (ongepast) eed afleggen en meined plegen
7. scelden: schelden en beledigen
8. murmureren: mopperen
9. wederspannicheit: opruiend spreken
10. blasphemie: vloeken

Blasfemie

Bovenstaande opsomming van de zonden van de tong culmineert in de meest gruwelijke zonde die er bestaat volgens *Des coninx summe*: blasfemie (*blasphemia, maledictum*).

Verder verstaat *Des coninx summe* onder blasfemie: het vervloeken van of kwaadspreken over God, Maria, heiligen en heilige sacramenten. In de bijbel zou staan dat als er sprake is van blasfemie, er nooit meer vergeving plaatsvindt – niet in deze wereld en ook niet in de andere. Zelden krijgen deze zondaars genoeg bazuin om te worden bevrijd uit het vagevuur. God wreekt zich soms zelfs ter plekke. Op deze plaats wordt verwezen naar voorbeelden die elders in *Des coninx summe* zijn gegeven. Een voorbeeld wordt gegeven bij de hoofdzonde hebzucht, de tiende tak van gierigheid in quaden spelen zoals dobbelen. Een soldaat vloekte in de hitte van een spel zo verschrikkelijk dat God direct ingreep: hij viel dood voorover op de speeltafel.¹³

Naar Augustinus wordt een ruime definitie gegeven; blasfemie zou zich uiten in ongelooft en afgoderij. Blasfemie wordt dus vooral opgevat in de zin van ketterij: het hebben van ketterse gedachtegoed, het niet belijden van Gods naam. Dit concept is dus niet puur talig van aard, maar omvat ook ketterse gedachten over God en godsdienst. Echter, het gevaar van ketterij bestaat juist in het uitspreken van ketterse gedachten. Door uit te spreken worden de denkbeelden naar buiten gebracht, in het publieke domein, de medemens beïnvloed en ook op het slechte pad gebracht. Dat maakt de zonde zwaarder: blasfemereren in de zin van het uitspreken van godslasterlijke denkbeelden is niet alleen maar schadelijk voor het zielenheil van de ketter zelf, maar brengt ook het zielenheil van de medemens in gevaar. Volgens een treffende beeldspraak in *Des coninx summe* is de blasfeem als een bijtende hond. Net als honden die aanslaan en bijten bij onbekende bezoekers, 'bijten' ze God omdat Hij een vreemde is voor hen. Saillant is dat Jan de Rode een gedeelte over de Lollarden heeft toegevoegd, waarmee hij afwijkt van zijn bron *Somme de Roi*. Er wordt opgeroepen tot waakzaamheid tegenover deze vrijdenkers met hun dwaalleer.¹⁴

Wat blasfemereren als taalhandeling heel zondig maakt, is directe gerichtheid op God als ontvanger. Deze spreekhandeling leidt tot het aantasten van Gods eer. Dat is zo erg, dat God direct zou kunnen ingrijpen. Er is geen redding mogelijk, ook geen loutering door vagevuur. Volgens *Des coninx summe* valt met het geloof niet te spotten. Dat wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van het volgende. Volgens algemeen middeleeuws gedachtegoed heeft God de mens zijn spreekvermogen niet alleen gegeven om onderling te communiceren, maar in de eerste plaats om God te loven. Blasfemereren, maar ook de minder voor de hand liggende spreekzonde mopperen (*murmuracie*) staat in schril contrast met de primaire taak van de mens, God prijzen.¹⁵

Hiërarchie speelt een grote rol bij de centrale vraag waarom bepaalde spreekhandelingen als zondig worden beschouwd in *Des coninx summe*. Cruciaal is de ongelijkwaardige relatie tussen de zender en de ontvanger. Ook bij de tongzonden 'tegenspreken' en 'mopperen', of de ontvanger nu God of mens

is, altijd sprake van een ongelijke verhouding tussen de zender en de ontvanger. In dit licht is het begrijpelijk dat veel spreekzonden gekoppeld worden aan de zwaarste hoofdzonde, hoogmoed. Zo plaatst de pocher zich ten onrechte boven de ander en is daarom verbonden met de hoofdzonde hoogmoed in *Des coninx summe*. Het geven van eer, het erkennen van gezag, het tonen van dankbaarheid, het vervullen van taken: dezelfde noties gelden zowel in een hiërarchische intermenselijke als bij een mens-God verhouding.

Liegen

De schadelijke kracht van de tong manifesteert zich bijvoorbeeld ook in het liegen. 'Loghentale', in het Latijn het concept *mendacium*, vormt de vijfde categorie van spreekzonden in *Des coninx summe*. Liegen is strikt genomen 'het niet spreken van de waarheid'. Een zonde die niet veel toelichting behoeft, zo lijkt het. God wordt als (vader van) de waarheid tegenover de duivel als vader van de leugen gezet. De waarheid is goddelijk, terwijl de leugen afkomstig is van de duivel.¹⁶ Toch zijn er nuances. Volgens *Des coninx summe* bestaat de leugen in een aantal varianten die niet allemaal even zwaar moeten worden aangerekend. Er zijn vier takken, oplopend in graad van ernst. De eerste drie zijn gericht op het beheersen van de tong, alleen de laatste is werkelijk een doodzonde. De spreekzonde vleien is sterk verbonden met de tweede variant, de ghenoechlike leugen.

1. "Rokeloos" liegen: niet goed op je woorden letten en (per ongeluk, onwetend) een leugen laten ontsnappen. Deze variant is zondig omdat je jezelf schade toebrengt. God hoort immers alles en zal je ook verantwoording doen afleggen voor deze handelingen.
2. "Ghenoechlike" liegen: vleiende woorden, 'boertelike' woorden, waar mensen om lachen zullen. Deze zonde is zwaarder dan de eerste, vanwege de invloed op de toehoorders. Ontvangers moeten lachen en delen daarom mee in de zonde.
3. "Ghewoenlike" liegen: uit gewoonte.
4. Schadelijk liegen; schade toebrengen aan andermans lijf, ziel, eer en bezit. Daarom is dit een doodzonde (als enige van de vier). Het toebrengen van schade aan de ander is opnieuw het criterium om deze spreekhandeling als doodzonde te beschouwen. Niet alleen schade aan andermans ziel, maar ook schade "aen siel, aen eren, aen live of aen goede".¹⁷ Bovendien is liegen een doodzonde wanneer de zender de spreekhandeling uitvoert met de intentie om de (naam van de) medemens of God te bedriegen. De intentie is dan ook cruciaal bij het beschouwen van bepaalde spreekhandelingen als zonde. Immers, wanneer de zonde van de tong met een bepaalde intentie is gedaan, is er een connectie met het innerlijk (de ziel) en het uiterlijk (de woorden).

Liegen is vervalsen

De vierde reden waarom deze zonde 'duvelic' is, is omdat hij de mens vals doet zijn, onecht. Zo is liegen als het vervalsen van een zegel, een pauselijke bul, of munt – moeilijk van echt te onderscheiden. Elke leugen is als een valse munt, een onwaarheid tussen de waarheden. De duivel heeft de mal ge-

maakt om munten (en prenten?) te vervalsen en elke dag leert hij mensen deze mal te gebruiken. Met dit verschil dat de munt op zichzelf niet slecht is, maar degene die de munt gemaakt heeft – terwijl de leugenaar als valse munt zelf innerlijk verdorven is (“valsch in hemselves”).

Zoals vervalsers veroordeeld worden tot de ketel (publieke straf!), zo worden leugenaars veroordeeld door de “rechtvaardighen rechter”.¹⁸ Volgens *Des coninx summe* zal de leugenaar aan het einde der tijden hetzelfde oordeel krijgen als iemand die een zegel, munt of pauselijke bul vervalst heeft. Door het liegen te vergelijken met een vanzelfsprekende misdaad, lijkt de lezer bewust te moeten worden gemaakt van de ernst van de leugen. *Des coninx summe* lijkt duidelijk te willen maken dat een leugen niet abstract is (onzichtbaar dus daarom onbelangrijk). De leugenaar ontnemt zijn medemens wel degelijk iets – er vallen slachtoffers, alsof diegene zich bedregen weet wanneer hij/zij ziet dat het ontvangen geld vals is, waardeloos en zonder waarde.

De leugen is maatschappelijk gezien dan ook gevaarlijk. Een uitspraak, evenals een munt, zegel of bul, staat of valt met het vertrouwen in de authenticiteit van de drager. Wanneer een uitspraak ‘vals’ is, wordt het vertrouwen geweld aangedaan. Het middel dat nodig is in een gesprek, als betaalmiddel of als autoriteit, boet in aan overtuigingskracht en is niet meer bruikbaar. Zo werkt de leugen ook. Hij tast de relatie tussen God en mens en mensen onderling aan en maakt de taal als communicatiemiddel onbruikbaar.

De teksten over spreekzonde benadrukken dus dat spreekhandelingen als liegen en vloeken niet onzichtbaar, dus louter referentiëel van aard zijn, maar een zeker effect hebben op de werkelijkheid. Dit effect is met name *relationeel*. Preciezer geformuleerd: gesproken woorden veranderen de verhouding tussen de spreker en de ontvanger (van de woorden). Wat spreken dus potentieel gevaarlijk maakt voor het zielenheil volgens *Des coninx summe*, lijkt sterk op de moderne taaltheorie over spreekhandelingen die met name begon bij J.L. Austin.¹⁹ Volgens Austin is er naast woorden en daden ook een tussencategorie: spreekhandelingen. Het idee daarachter is dat woorden voor een (buitentalig) effect op de sociale werkelijkheid kunnen zorgen.

Liegen en de orde der wezens

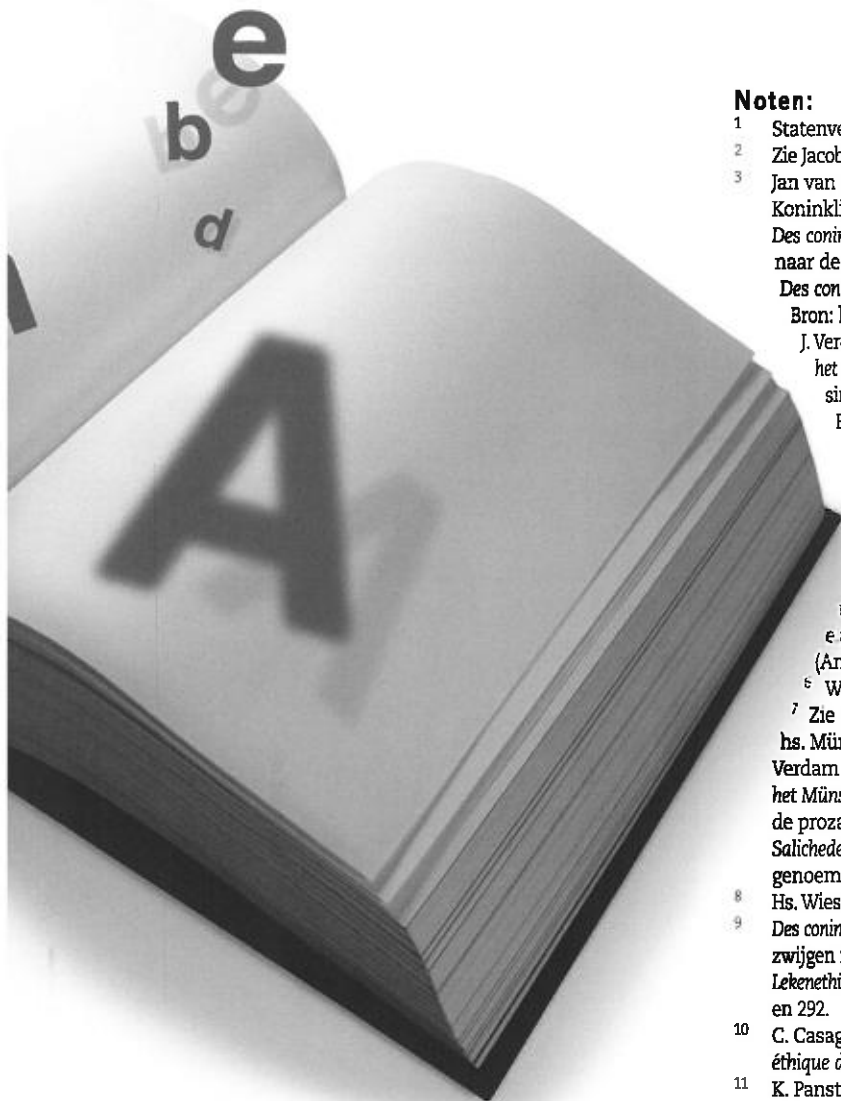
Dit bewustzijn van het buitentalige effect van spreken op de relaties tussen spreker en ontvanger wordt begrijpelijker in het licht van het volgende. Bij spreekzonden als liegen, waarbij de medemens betrokken is, biedt dit gedachtegoed inzicht in de schadelijke kracht van de tong. Het spreekvermogen van de mens is namelijk cruciaal voor de middeleeuwse hiërarchie van dier – mens – engelen. Dit onderscheidt de mens in de kosmische keten enerzijds van de engelen. Engelen zouden op directe wijze toegang hebben tot andermans innerlijke gedachten. Daarom hebben engelen geen taal nodig. Mensen kunnen echter elkaars gedachten niet lezen en maken van de taal gebruik om te communiceren. Daarom staat de mens door zijn spreekvermogen lager in rangorde dan de engelen.

De mens staat evenwel hoger in de ‘orde der wezens’ dan dieren. Dieren hebben een lagere vorm van onderlinge omgang en organisatie omdat zij niet met elkaar zouden kunnen samenwerken op basis van de taal. Mensen daarentegen kunnen door hun taal met elkaar communiceren, elkaar laten weten wat hen innerlijk beweegt en daardoor rekening met elkaar houden. Daardoor is het mogelijk om menselijke relaties aan te gaan, een menselijke maatschappij op te bouwen en een harmonieuze manier van samenleven te bewerkstelligen. Dit gedachtegoed over spreken heeft dus een belangrijke ethische dimensie. Anders dan dieren hebben mensen inzicht in wat goed en kwaad is en kunnen elkaars gedrag door hun spreekvermogen bijsturen of bevestigen. De sprekende tong kan de menselijke maatschappij dus vormen, maar ook ontwrichten.

Conclusie

In dit artikel zijn de zonden van de tong aan de orde gekomen in de zondenspiegel *Des coninx summe*. De zonden van de tong vormen een categorie binnen de zeven hoofdzonden en omvatten veel verschillende vormen van fout, zondig spreken. Waarom is spreken zondig volgens dit werk en waarom krijgen de zonden van de tong zoveel aandacht in dit hoofdzondenstelsel? Welke argumenten worden gebruikt om bepaalde





Noten:

- ¹ Statenvertaling. Zie ook Spreuken 13:3 en 21:23.
- ² Zie Jacobus 3.
- ³ Jan van Rode, *Des coninx summe* (1408). Bron: hs. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 75 G11 (1437). Editie: D. C. Tinbergen (ed.), *Des coninx summe* (Leiden 1900-1907). Hierna wordt verwezen naar de paginanummering in de editie. Zie voor onafgesloten vat: *Des coninx summe*, 293. Zie ook *Spiegel der sonden, proza* (14^e eeuw). Bron: hs. Oudenaarde, Stadsarchief, 5555/13 (1434-1436). Editie: J. Verdam (ed.), *Die spiegel der sonden. Tweede deel. De prozatekst naar het Oudenaardsche handschrift Woordenlijst* (Leiden 1901) 249: "Die sine tonge niet en bewaert, is gelijc den vate dat onbedect staet. Hier af staet in der bibel: 'dat vat dat geen deessel en heeft, sal vyl werden in corter tijt, want sant ende ander vylheit valter in'".
- ⁴ I. Bejczy, 'De kapiteins van het kwaad. Hoe de zonden werden uitgevonden', in: *de Academische boekengids* 46 (2004) 11.
- ⁵ G. Warnar, 'Biecht, gebod en zonde. Middelnederlandse moraaltheologie voor de wereldlijke leek', in: Th. Mertens e. a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza* (Amsterdam 1993) 39-40.
- ⁶ Warnar, 'Biecht, gebod en zonde', 45-46.
- ⁷ Zie de rijmversie van de *Spiegel der sonden* (14^e eeuw). Bron: hs. Münster, Universitätsbibliothek, Ms. 268 (1440-1460). Editie: J. Verdam (ed.), *Die spiegel der sonden. Eerste deel. De berijmde tekst naar het Münstersche handschrift*. (Leiden 1900) vs. 15455 – ontbreekt in de prozavariant. In Jan Praet's *Speghele der wijsheit of Leeringhe der Salichede* (vs. 461, 591, 1621) wordt de tong dan ook een 'hoosvat' genoemd.
- ⁸ Hs. Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10, f. 152ra.
- ⁹ *Des coninx summe*, 62; P.W.M., Wackers, 'Opvattingen over spreken en zwijgen in het Middelnederlands', in: J. Reynaert e.a., *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde* (Amsterdam 1994) 290 en 292.
- ¹⁰ C. Casagrande en S. Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* (Parijs 1991) 109-110.
- ¹¹ K. Pansters, *De kardinale deugden in de Lage Landen, 1200-1500* (Hilversum 2007) 88-89.
- ¹² Het zou daarom in een vroeger stadium een afzonderlijk traktaat zijn geweest. *Des coninx summe*, 38-39.
- ¹³ *Des coninx summe*, 273.
- ¹⁴ Het ketters/blasfemisch denken van de Lollarden is een vorm van hoogmoed in het hoofdzondenstelsel in *Des coninx summe* (345), als een vorm van ijdele glorie.
- ¹⁵ P.W.M. Wackers, *De waarheid als leugen. Een interpretatie van Reynaerts historie* (Utrecht 1986) 44-52. Zie ook P.W.M. Wackers, 'Opvattingen over taal en taalgebruik', in: Manuel Stoffers, *De middeleeuwse ideënwêreld, 1000-1300* (Heerlen/Hilversum 1994) 324-328. Zie ook rijmversie *Spiegel der sonden vs. 1835-1838*. Over het contrast tussen edel en vuil (bij de behandeling van de leugen) zie ook: *Spiegel der sonden* 258 en vs. 15787-15783.
- ¹⁶ Johannes 14:6 – hij was immers de eerste die een mens met een leugen heeft misleid. Zie *Des coninx summe* 302.
- ¹⁷ *Des coninx summe* 303.
- ¹⁸ *Des coninx summe* 302. Van elk woord zou nameiijk reikenschap moeten worden gegeven bij het Laatste Oordeel (268). Zie ook *Spiegel der sonden* (proza) 249.
- ¹⁹ J.L. Austin, *How to do things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Ed. J. O. Urmson (Oxford 1962). Hij heeft dit boek niet zelf geschreven, maar het is gebaseerd op de colleges die hij in Oxford heeft gegeven van 1952 tot en met 1954.

sprekhandelingen als zonde te beschouwen? Het verlies van zielenheil door fout spreken is volgens een terugkerende motivatie in decaloog- en hoofdzondeteksten veelal het gevolg van het toebrengen van relationele schade. Meer specifiek: schade aan de medemens of God. Zonden van de tong hebben grote consequenties voor de individuele gelovige in het hiernamaals, maar ook in dit leven – de sociale werkelijkheid van alledag maatschappelijk gezien. De auteur lijkt vooral de nadruk te willen leggen op het kweken van bewustzijn van de destructieve kracht van de tong.

Kortom: in *Des coninx summe* werden woorden beschouwd als handelingen, die effect hebben op het dagelijkse en het eeuwige leven. Beschouwen we de zondenleer naar Bejczy als moreel en psychologisch model, dan lijkt de prominente aanwezigheid van de zonden van de tong in *Des coninx summe* te wijzen op een grote relevantie van de taal voor het religieuze leven van de wereldlijke leek. Het beheersen van de sprekende tong is dan een zaak van leven en dood.

Personalia

Drs. Martine Veldhuizen (1980) studeerde Nederlands aan de Universiteit Utrecht en is momenteel promovenda aan diezelfde universiteit.

Het piëtisme en het woord

*De omgang met het woord onder
bevindelijk-gereformeerden
in de twintigste eeuw*

16

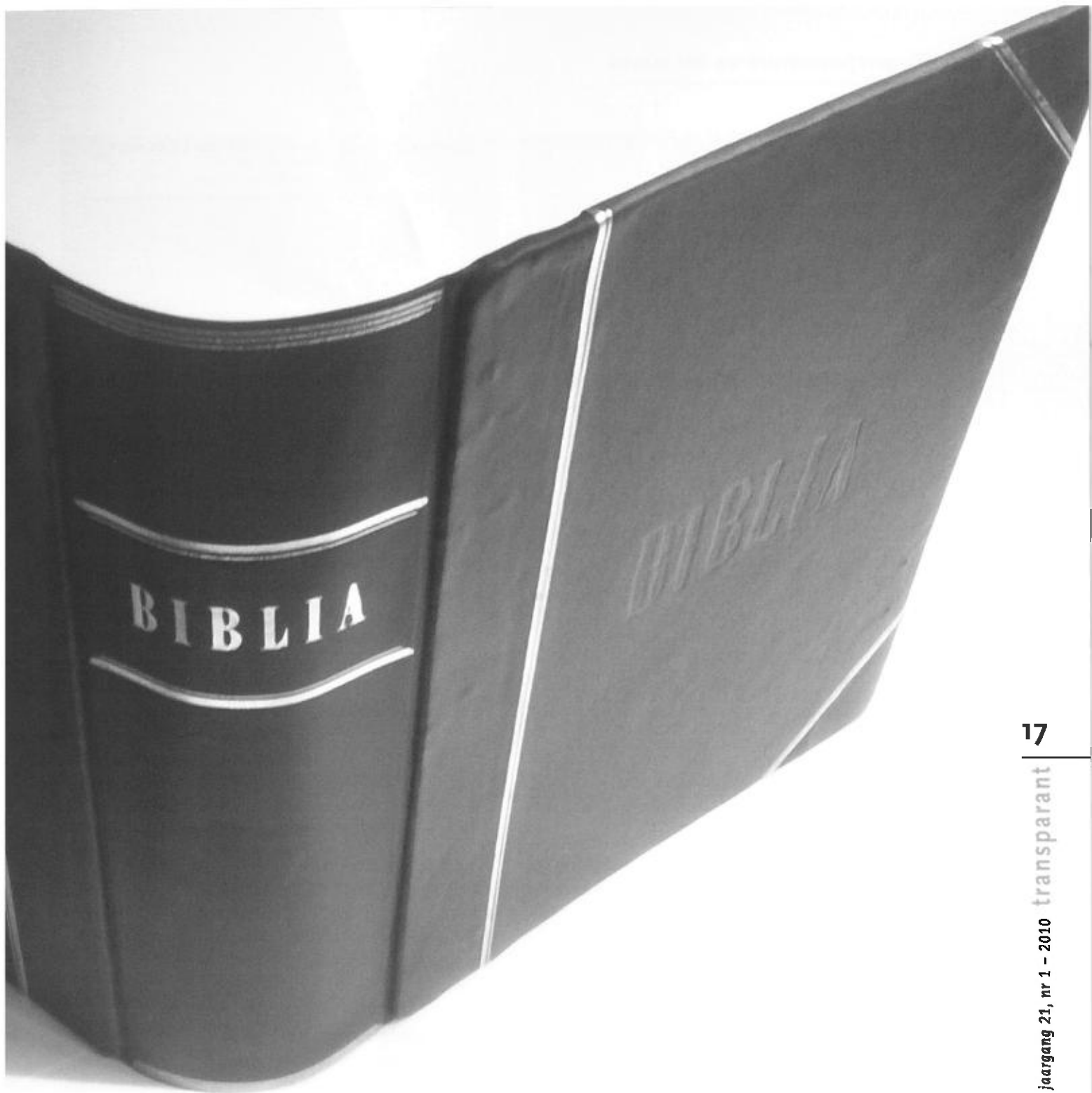
jaargang 21, nr 1 - 2010 transparent

Er was eens een meisje dat bij dominee Kersten de catechisaties volgde en geloofsbelijdenis af wilde leggen. De kerkenraad van de Gereformeerde Gemeente aan de Rotterdamse Boezemsingel liet haar echter niet toe. Het meisje had namelijk 'romantische boeken' gelezen. Bij huisbezoek bleek bovendien 'een romantisch tijdschrift' op tafel te liggen. Ze zou na een proefperiode opnieuw onderzocht worden.

– door John Exalto –

Het voorval speelde zich af in april 1907.¹ Het leert ons iets over het thema van deze bijdrage: het piëtisme en het woord. Het piëtisme zal ik in de gestalte van de Nederlandse bevindelijk-gereformeerden aan de orde stellen. Ik bespreek eerst enkele door de piëtisten afgewezen cultuurvormen waarin het woord bemiddeld wordt, en kom dan vanzelf op de door hen geprefereerde woordcultuur. Met deze observaties wil ik, in het kader van dit themanummer over de *Linguistic Turn*, de vraag beantwoorden hoe de bevindelijk-gereformeerden in de twintigste eeuw omgingen met het woord.

Laten we om te beginnen nog even bij de 'romantische boeken' blijven, want het voorval uit 1907 stond niet op zichzelf. Dominee Gerrit Hendrik Kersten (1882-1948) heeft zelf vermoedelijk weinig fictieve literatuur gelezen. Reeds als tiener bestudeerde hij ijverig de werken van 'oude schrijvers' (theo-



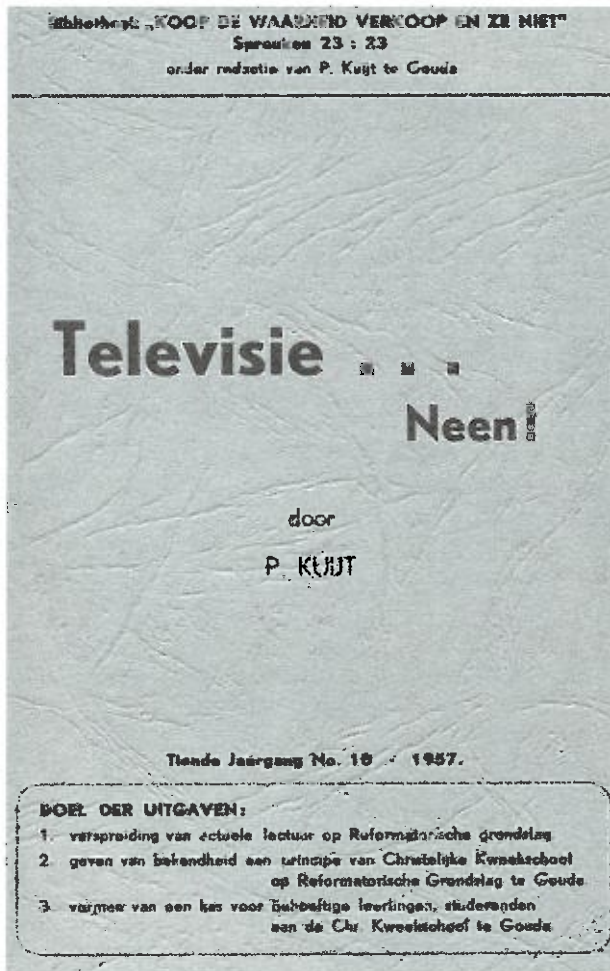
logische boeken uit de zeventiende en achttiende eeuw). Om de slaap de baas te blijven, plaatste hij zijn voeten in een teiltje koud water. Met recht mocht hij dan ook zeggen: "Ik heb Comrie vermalen". Kersten wekte de jeugd herhaaldelijk op tot het lezen van de oude schrijvers. "Verzaak de kostelijke tijd uwer jonkheid niet; vergaap u aan de lichte lectuur onzer dagen niet."²

In onzen kring geheel contrabande

In *De Saambinder* (het kerkelijk weekblad van de Gereformeerde Gemeenten) van 1927 adviseerde Kersten de jeugd om het *Handboek der geschiedenis van het vaderland* (eerste druk 1846) van Groen van Prinsterer te bestuderen en verwierp "de lichte, zouteloze, zedeloze lectuur dezer dagen". In datzelfde weekblad maakte v.B. te R. in 1926 de lezer deel-

genoot van zijn grote verbazing over wat zich in zijn schoolklas had afgespeeld. Een leerlinge overhandigde haar buurvrouw een bekende roman, "als letterkundig produkt hoog geroemd, doch in onzen kring vanzelf geheel contrabande".³ v.B. te R. waren de initialen van Alexander van Bochove (1893-1968), hoofdonderwijzer van een Rotterdamse Gereformeerde Gemeenteschool en de rechterhand van dominee Kersten op de Theologische School.

Niet alleen in eigen kring waarschuwden Kersten en de zijnen tegen de roman, ze deden dat ook daarbuiten. De Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) vond dat de overheid groeppen was de zedeloosheid te bestrijden. Haar Kamerlid Kersten stelde de regering derhalve voor om geen subsidie te verlenen aan openbare leeszaalen, die hij in 1928 in de Tweede Kamer als "geestelijke vergiftigingsinstrumenten" karakteri-



seerde. De zedeloosheid in het land werd aangewakkerd door onreine lectuur, "een der ergste bezoeken, welke een volk kunnen treffen", betoogde Kerstens medestrijder Pieter Zandt (1880-1961) in 1931 in diezelfde Kamer. "Zij scheidt een sfeer, waarin allerlei misdrijf welig groeit en zij werkt mede tot het vullen der krankzinnigengestichten, der gevangenissen, der armenhuizen en der holen van schande en ontucht."⁴

Dat dit standpunt jegens de roman niet alleen vooroorlogs

Niet alleen in eigen kring waarschuwen Kersten en de zijnen tegen de roman

was, blijkt uit *De Gezinsgids* van 15 juli 1976. Dit bevindelijk-gereformeerde maandblad liet haar lezers kennismaken met enkele boekhandelaren uit eigen kring. In het nummer van 15 juli mocht de 36-jarige P. Stuuut van de gelijknamige Theologische Boekhandel uit Rijssen zijn geloofsbriefjes op tafel leggen. De missie van Stuuut was de oude schrijvers onder de mensen te brengen. Om dat doel te bereiken gaf hij ze ook zelf opnieuw uit. Op de vraag welke boeken hij onder geen voorwaarde wilde verkopen, luidde het antwoord: "Geen romans of die er naar ruiken! Bijbels in nieuwe vertaling."⁵ Peter Kuijt (1910-1987), directeur van de reformatonische kweekschool De Driestar, verwoordde zijn bezwaren wat sub-

tieler. In een brochure uit de door Kuijt volgeschreven 'Bibliotheek Koop de waarheid en verkoop ze niet' betoogde hij dat veel zogenaamde christelijke romans bronnen van ketterij zijn, die een verderfelijke invloed op het kerkelijke leven uitoefenen. De discussievragen waren dan ook goeddeels retorisch:

1. Kent U voorbeelden uit door U gelezen boeken van christelijke schrijvers waaruit blijkt:
 - a. een geloofsleven, dat de kenmerken draagt van een arm zondaarsleven, dat zijn rijkdom vindt in Christus?
 - b. een zuivere weergave van een of meerdere heilswaarheden, ons in de Heilige Schrift geopenbaard?
2. Heeft een door U gelezen boek van een christelijk schrijver U wel eens dichter gebracht bij het Woord van God en tot een oprecht gebed?⁶

De bevindelijk-gereformeerden waren niet uniek in hun afwijzing van de roman en de openbare leeszaal. In de jaren twintig ondervond Anton van Duinkerken (1903-1968) tot zijn verdriet dat het lezen van romans op de katholieke seminaries als ongepast werd beschouwd.⁷ En Abraham Kuyper (1837-1920) was net als de katholieken tegen overheidssubsidie voor openbare leeszalen, die verderfelijke vrijplaatsen waar de onzedelijkheid in papieren vorm hoogtij vierde.⁸ Toch zijn de bevindelijk-gereformeerden in hun nagenoeg

categorische afwijzing van de roman, inclusief de christelijke, verder gegaan dan Kuyper en de katholieken.

Naar de film? Neen!

Er werd door de bevindelijk-gereformeerden geen onderscheid tussen rijp en groen gemaakt. Alles werd afgewezen, zelfs wat geen roman was maar er in de verte op leek: "Geen romans of die er naar ruiken!" De argumentatie was vrij helder: de inhoud van zulke boeken is onrein en zedeloos en ruineert de geestelijke volksgezondheid. Het deed er verder niet toe of de letterkundige kwaliteit hoog of laag was – voor dit soort boeken gold het "in onzen kring vanzelf geheel contra-bande".

Uit de boeken waarmee Kersten de romans contrasteerde, blijkt wat hij aanbevelenswaardige lectuur vond: allereerst en vooral de oude schrijvers, vervolgens ook serieuze protestantse studieboeken zoals Groens *Handboek*. Kuijt ging in het spoor van Kersten. Het was hem te doen om de in de Bijbel geopenbaarde 'heilswaarheden': als een roman daaraan niet dienstbaar was, was ze verwerpelijk. We hebben hier uiteraard met leesadviezen van doen en niet met leespraktijken. Dat evenwel niet ongestraft alles gelezen kon worden, ervoer het Rotterdamse meisje dat in 1907 belijdenis wilde afleggen. Woorden die van de waarheid afvoeren en die de waarheid geweld aandoen – zulke woorden wilde de piëtist niet lezen. Dat gold voor het sprookje evenzeer als voor de roman. "Geen sprookjes!", dicteerde Kuijt in zijn richtlijnen voor de christelijke opvoeding. Achter sprookjes gaat namelijk een onbijbels, magisch wereldbeeld schuil en ze werken storend op de gewetensvorming.⁹ Sprookjes, schreef een collega van Kuijt die het geheel eens was met diens afwijzing, kunnen we beter niet vertellen: het is aan kinderen lastig uit te leggen dat kabouterverhalen niet, en Bijbelverhalen wel waar zijn.¹⁰ Intussen floreerde onder de bevindelijk-gereformeerden de vertelcultuur.¹¹ Bepaalde vormen van fictie vonden onder hen

Het woord moet voor de piëtist dus corresponderen met de werkelijkheid, of liever: met de waarheid

op bescheiden schaal goede aftrek; de bekendste vorm is wel de allegorie van de christenreis. De roman en het sprookje wierpen ze daarom ook niet alleen om het fictieve karakter, maar vooral vanwege de zedeloze dan wel magische inhoud. Ook diverse andere cultuurvormen waarin het woord bemiddeld werd, wezen de piëtisten categorisch af: toneel, televisie, film. Kuijt nam er krachtig stelling tegen in zijn brochures *Naar de film? Neen!* (1956) en *Televisie... Neen!* (1957). De film-brochure beleefde in een jaar tijd drie drukken en voorzag dus in een behoefte. Kuijt voerde tal van argumenten tegen deze moderne communicatiemiddelen aan; hij beschouwde ze als totalitaire middelen, omdat je niets kunt terugzeggen. Bovendien zijn het middelen die puur voor vermaak worden ingezet. En eigenlijk wordt er gelogen, omdat mensen een rol



spelen van iemand die ze in werkelijkheid niet zijn. De laatste twee argumenten voerden de zeventiende-eeuwse piëtisten reeds tegen het toneel aan.¹² Ze worden hedentendage door een oud-leerling van Kuijt nog gebruikt om de speelfilm af te wijzen.¹³

De redelesjes van dode leerknechten

Het woord moet voor de piëtist dus corresponderen met de werkelijkheid, of liever: met de waarheid, de waarheid zoals God die in de Schrift heeft geopenbaard. De piëtist wil daarom geen tittel of jota van de Schrift afdoen en staat pal voor de letterlijkheid van de Bijbel. Bij nadere beschouwing is hier evenwel sprake van een zekere dualiteit tegenover het 'woord'. Het gaat de piëtist om waarheid, maar dan wel om waarheid 'in het binnenste', zoals de 'tale Kanaans' dat uitdrukt.

Een goed voorbeeld van die dualiteit is te vinden bij de kruisgezinde voorganger Elias Fransen (1827-1898). Hij bracht een boekje op de markt waarin de Heidelbergse Catechismus in een reeks vragen werd uitgebreid en nader uitgelegd. In de lange titel komt de dualiteit goed tot uitdrukking: de Heidelbergse Catechismus zowel 'schriftuurlijk' (dus letterlijk) als 'bevindelijk' (dus geestelijk) verklaard; om kinderen te onderwijzen in "de leergronden der hervorming", maar tevens gesteld tegenover de geest van de tijd waarin "de kennis van de leer der waarheid die naar de godzaligheid is", uitsterft.¹⁴ Wat orthodoxie betreft, zat Fransen op dezelfde lijn als de Doleantie (1886). Niettemin keerde hij zich er in uiterst scherpe bewoordingen tegen: de leergronden waren zuiver en orthodox, maar de godzaligheid ontbrak. De dolerende predikanten omschreef hij laatdunkend als "dode leerknechten" die hun "redelesjes" op de kansel stonden voor te lezen. Het was de "eenvoudigen" van meet af aan duidelijk dat het doleren buiten "de vreze Gods" was begonnen.¹⁵



Alexander van Bochove

Dat alleen de letter van de Schrift onvoldoende was om de zaligheid te verwerven, komt duidelijk tot uiting in Fransens omschrijving van een van de hoofdzonden van het Nederland van zijn dagen:

Het heimelijk ontkennen van de inwendige en krachtdadige roeping door God den H. Geest. Men hoort het kleine overblijfsel veelmaal beschuldigen, dat zij te onmiddellijk zijn en Gods Woord van zijn kracht berooven, o neen geliefden! juist het tegendeel, het wordt door haar het allerhoogst geschat en 't allermeest gebruikt, zij verblijden zich dat het geluid de geheele wereld door gehoord wordt; maar zij bestrijden het zielenvergift waardoor hare medereizigers naar de eeuwigheid verleid worden, namelijk, "om God op Zijn Woord te gelooven", zij mogen met grond vertrouwen dat zulke predikanten vreemdelingen zijn van de totale doodstaat van Adams kroost en de krachtdadige en inwendige roeping des H. Geestes.¹⁶

God op zijn woord geloven, zegt Fransen hier dus, lijkt wel gereformeerd, maar het is in wezen een remonstrantse stelling, omdat de innerlijke werking van de Geest daarmee ontkend wordt. Per saldo sloeg hij kennis niet zo hoog aan. De 'eenvoudigen' hadden de dolerende geleerden direct al doorzien. Fransen beriep zich voor het scherpe contrast tussen de

letter en de geest regelmatig en niet ten onrechte op Jodocus van Lodenstein (1620-1677).

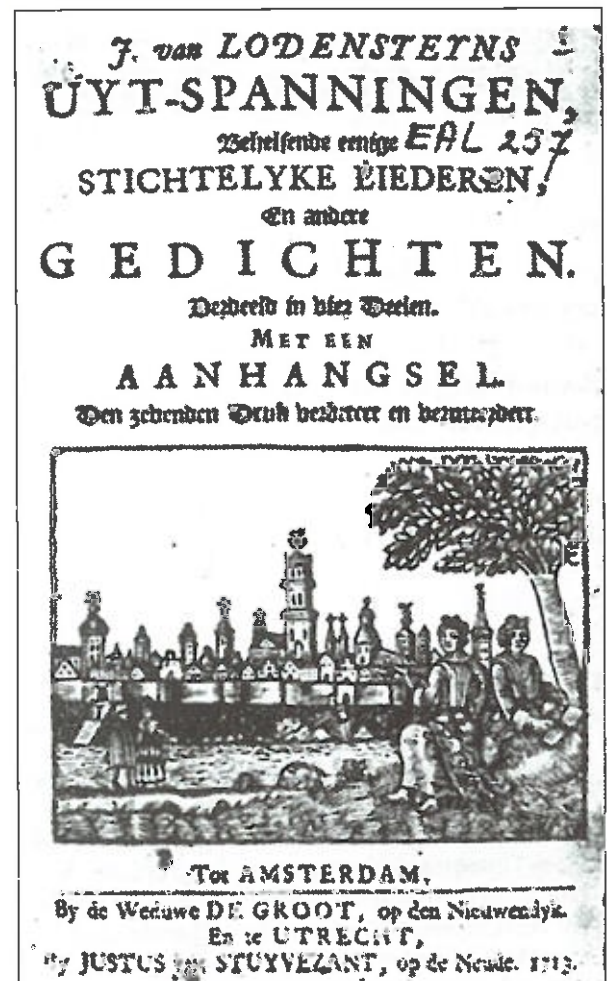
In een postuum uitgegeven Ezechiëlpreek zei Van Lodenstein bijvoorbeeld: "Geloof my/ die letter-kennis en is de Geest niet; de geleertste zijn dickwils de verkeertste/ daarom bewaart u selven/ en bedriegt u niet/ als vele hebben gedaan".¹⁷ In dit citaat treffen we een verbastering aan

Waarheid in het binnenste betekent dat het woord zich moet verwerkelijken

van Augustinus' spreuk 'hoe geleerder hoe verkeerder' (*quo doctior eo perversior*), een spreuk die ook bij Van Lodensteins geestverwant Anna Maria van Schurman (1607-1678) geliefd was.¹⁸ De 'eenvoudigen', zo moeten we deze spreuk volgens de kenners uitleggen, beschamen met hun bereidheid om hun leven te veranderen de 'geleerden'.

Wandelende bijbels

Bevindelijk-gereformeerden wezen diverse moderne cultuurvormen waarin het woord op onderscheiden wijzen bemiddeld wordt, categorisch af: de roman, het sprookje, het toneel, de film, de televisie... Het is hen om waarheid te doen, om goddelijke waarheid, om waarheid in het bin-



Titelpagina boek Van Lodenstein

nenste. Ze hechten aan de letter, maar de letter alleen is onvoldoende en leidt zelfs tot ketterij: de letter moet door de Geest bevrucht worden en pas dan wordt zij verwerkelijk.

Intussen moeten we er geen misverstand over laten bestaan dat het woord voor de bevindelijk-gereformeerden – ondanks hun afwijzing van diverse cultuurvormen en hun duale houding tegenover het letterlijke woord – van grote betekenis is. Het heilige laat zich alleen via het woord bemiddelen: de Bijbel, de preek, de oude schrijvers. Daarom heeft het woord voor de piëtist een religieuze lading. Maar uiteindelijk is het woord slechts middel, hoewel dat middel blijkens de aanduiding 'genademiddel' van grote betekenis kan zijn.

Waarheid in het binnenste betekent dat het woord zich moet verwerkelijken, dat het woord vlees moet worden. De Schrift moet zich zodanig verwerkelijken dat de christen een 'wandelende Bijbel' wordt. "Gods kinderen hebben een Bijbel in hun hart", schreef een piëtistische voorman in 1929. "En dien Bijbel in hun huis, en die in hun hart, stemmen precies overeen. Daarom, als men alle Bijbels verbrandde, dan schoten er nog evenveel wandelende Bijbels over, als er kinderen Gods op aarde zijn."¹⁹

De Bijbel is, naar het beeld van Lambertus Gerardus Cornelis Ledeboer (1808-1863), een staf waarop de ziel leunt en met behulp waarvan ze het land der belofte bereikt. In Ledeboers gedicht "'s Heeren staf" valt de staf, het woord dus, uiteindelijk weg, en dat lijkt typerend te zijn voor de bevindelijke spiritualiteit. Geven we daarom het laatste woord aan de dichter van Benthuisen:

Met den staf van 's Heeren woord,
Binnen in het hart gehoord,
Treden w' op de golven!
't Oog vast op den Heer gevest,
Gaan wij midden door de pest,
Door geen vrees bedolven.

Dien de Heer 't geloove schenkt,
't Harte met Zijn liefde drenkt,
't Leven doet gevoelen,
Dien Hij met Zijn licht bestraald,
En Zijn Geest in 't hart gedaald,
Gods eer doet bedoelen;

Springt de hoogste bergen op,
Huppelt over Bazans top,
Christus in zijn harte!
't Harte vol van hemelwijn
Zal van liefde dronken zijn,
Die verdrinkt de smarte.²⁰

Personalia

John Exalto (1977) is als onderzoeker werkzaam bij de afdelingen opvoedingsfilosofie en geschiedenis aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Noten:

- ¹ J. Mastenbroek, *Z'n vuur- en haardstede. Ontstaan en voortbestaan van de Gereformeerde Gemeente Rotterdam-Centrum I (1844-1914)* (Rotterdam 1994) 263.
- ² M. Golverdingen, Ds. G.H. Kersten. *Facetten van zijn leven en werk* (3e herziene druk; Houten 1993) 18, 242, 369.
- ³ Geciteerd door E. Kooijmans, 'Wat lezen wij?', in: *Criterium* 36/5 (2007) 33-35.
- ⁴ Zie W. Fieret, *De Staatkundig Gereformeerde Partij 1918-1948. Een bibliocra-tisch ideaal* (Houten 1990) 83.
- ⁵ *De Gezinsgids. Christelijk geïllustreerd blad voor het gezin* 29 (15 juli 1976) nr. 4.
- ⁶ P. Kuijt, *Stof voor onderling gesprek* (2). Bibliotheek Koop de waarheid en verkoop ze niet 15/1-2 (1962) 30-32, 48-49.
- ⁷ Michel van der Plas, *Daarom, mijnheer, noem ik mij katholiek. Biografie van Anton van Duinkerken (1903-1968)* (Amsterdam/Tielt 2000) 52.
- ⁸ Frank van Vree, 'De macht van het gedrukte woord. De politisering van de leescultuur 1870-1960' in: Theo Bijvoet e.a. (red.), *Bladeren in ander-mans hoofd. Over lezers en leescultuur* (Nijmegen 1996) 291-308, aldaar 302-304.
- ⁹ P. Kuijt, *Voor onze ouders – over hun kinderen. Richtlijnen voor de christelijke opvoeding binnen het gezin* (Utrecht 1983) 54-55, 92-93.
- ¹⁰ G.D. Pas, 'De bijbelvertelling en het sprookje', in: *De reformatorische school* 9/4 (1981) 28-36.
- ¹¹ Vgl. John Exalto en Fred van Lieburg (red.), *Spoken op het kerkhof. Verkenningen van protestantse vertelcultuur* (Zoetermeer 2009).
- ¹² Leendert Groenendijk, 'De Nadere Reformatie en het toneel', *De zeventiende eeuw* 5 (1989) 141-153.
- ¹³ C.J. Meeuse, *Schijn bedriegt. Een christelijke visie op toneelspel en speelfilm* (Barneveld 2007).
- ¹⁴ E. Fransen, *De Heidelbergsche catechismus, beknopt schriftuurlijk en bevindelijk verklaard in vragen en antwoorden. Aanbevolen aan ouders om hunne kinderen te onderwijzen of te laten onderwijzen in de leergronden der hervorming. Tegenover den geest onzes tijds, waarin de kennis van de leer der waarheid die naar de godzaligheid is bestreden wordt en uitsterft* (Sneek z.j.).
- ¹⁵ A. Ros, *Kleine kerkgeschiedenis van de West-Veluwe. Voorgeschiedenis, wording en beginjaren van de Gereformeerde Gemeente te Barneveld* (Houten 1985) 79-102.
- ¹⁶ E. Fransen, *Drievoudige weeklachte over Nederlands hoofdzonden en de zinkende staat van kerk en vaderland. Uitgebreid in eene leerrede over Jer. 22:29, benevens Jehova's eeuwige en vrijmachtige besluiten, verdedigd tegen de algemeene genadeleer* (Rotterdam z.j.) 28-29.
- ¹⁷ J. van Lodenstein, *Beschouwingen van Zion ...* (Utrecht 1676); de preek is als appendix opgenomen op een ongepagineerd katem.
- ¹⁸ Pieta van Beek, 'Dien opregten outvader'. Anna Maria van Schurman (1607-1678) over Augustinus' in: P. van Geest en J. van Oort (red.), *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking* (Leuven etc. 2005) 447-461, aldaar 460-461.
- ¹⁹ John Exalto, *Wandelende bijbels. Piëtistische leescultuur in Nederland 1830-1960* (Zoetermeer 2006) 76; C. van de Ketterij, *De weg in woorden. Een systematische beschrijving van piëtistisch woordgebruik na 1900* (Assen 1972) 252.
- ²⁰ 's Heeren staf' in: L.G.C. Ledeboer, *Verzamelde geschriften II* (Utrecht 1977) 178; oorspronkelijk in: *Sions val en opkcmst, benevens nog eenige gezangen des tijds* (1860).

Wie is er bang voor religie?

De aanzuigende werking van het terrorismediscours sinds '9/11'

Nederlanders zijn niet meer zo bang voor terrorisme, zo bleek uit een meting van de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding (NCTb) in november 2009.¹ Ondanks de aanslag op Koninginnedag en de dreiging van een aanslag op Ikea in Amsterdam begin 2009, maken Nederlanders zich minder zorgen over een terroristische aanslag dan vorig jaar. Nog maar tien procent van de bevolking gaf aan een aanslag te vrezen, tegen 13 procent in 2008. In 2005 was dat nog meer dan de helft. De bezorgdheid over radicalisering – die in het uiterste geval tot terrorisme kan leiden – is daarentegen wel gegroeid. Volgens de ondervraagden komt radicalisering vooral voor bij islamitische jongeren, en daarna bij milieuactivisten en rechts-extremistische groepen. Die gedachtegang is nog wel te volgen. Ook de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst schreef in haar laatste rapporten (2009) dat radicalisering nog steeds een gevaar is binnen de bovengenoemde groepen.² Maar daarna nam het nieuws een opmerkelijke wending.

– door Beatrice de Graaf –

In het *Brabants Dagblad* van 27 november 2009 werd de volgende conclusie uit het rapport van de NCTb getrokken: “Een op de acht Nederlanders meent dat bij christelijke groepen aanzienlijke radicalisering voorkomt.”³ Die uitspraak is in deze vorm in het rapport echter niet terug te vinden. In de terrorismemonitor stond namelijk iets heel anders te lezen: “Dat bij een aanzienlijk deel van de Christelijke groeperingen radicalisering voorkomt gelooft slechts een kleine 12% van de Nederlanders: dit percentage is gedaald ten opzichte van 2008.” Hieruit volgt dat het *Brabants Dagblad* ófwel een onvoldoende krijgt voor begrijpend lezen, of last heeft van een antichristelijke bias.

Het onderwerp van dit artikel is echter niet de berichtgeving in het *Brabants Dagblad*. We willen hier stilstaan bij het verschijnsel dat de angst voor terrorisme weliswaar aan het wegebben is, maar dat die angst zich tegelijkertijd heeft verplaatst en verbreed. Niet alleen de NCTb en de AIVD, de veiligheidsorganisaties die bestrijding van terrorisme en politiek geweld in hun takenpakket hebben, maar ook grote delen van de bevolking blijken nog wel degelijk bang te zijn: voor radicalisering in het algemeen, en voor radicalisering van religieuze groepen (naast de milieuactivisten en rechts-extremisten) in het bijzonder. En onder die religieuze groepen worden nu dus ook christelijke groeperingen gerekend. Weliswaar slechts door 12 procent van de bevolking, maar toch.

Dit is een volstrekt nieuw element in de Nederlandse geschiedenis. De Nederlandse kerkgeschiedenis is rijk aan conflicten, afscheidingen en zelfs sektevorming. ‘Radicaal’ in de letter-



lijke betekenis van 'terug naar de wortels' waren en zijn veel christenen en kerkgemeenschappen eveneens. Maar de term 'radicalisering' in het jargon van de NCTb en de AIVD verwijst naar een bedreiging van de rechtsorde. 'Radicalisering' wordt beschouwd als een fase in een traject dat in politiek geweld kan uitmonden. En dat is iets wat wezensvreemd is aan de geschiedenis van de Nederlandse kerken in de moderne tijd. Geweld heeft niet of nauwelijks deel uitgemaakt van christelijk emancipatiestreven sinds de 19^e eeuw. De christelijke kerken, vooral de protestantse, hebben vanaf die periode juist willen bijdragen aan staats- en natievorming; zij hebben een stichtelijke en opbouwende rol in het publieke domein willen spelen.⁴ In de bovengenoemde terrorismemonitor worden christelijke gemeenschappen evenwel op één lijn geplaatst

Een nieuw angstbeeld in het publieke debat: de angst voor religie als motor van radicalisering en polarisatie

– weliswaar gradueel en niet absoluut – met jihadististen. Wat hier te zien is, is een discursieve verbreding van het thema 'terrorisme' naar 'radicalisering', en daarmee naar angst voor radicalisering van groepen andersdenkenden die men niet goed meer kan plaatsen, zoals orthodoxe christenen. Hoe heeft dit zo ver kunnen komen? Hoe kunnen we deze discursieve verbreding verklaren en wat is het verband tus-

sen religie, angst en onveiligheid in het Nederlandse debat sinds de opkomst van het jihadistische terrorisme in West-Europa? Dit artikel is niet bedoeld als diepgaande historische studie of als kwantitatieve discoursanalyse; het is een impressie en een ontleding van een nieuw angstbeeld in het publieke debat: de angst voor religie als motor van radicalisering en polarisatie. We zullen zien hoezeer terminologie die angst heeft aangezwengeld.

Hoe kon dit zo ver komen?

Het is sowieso al opmerkelijk dat overheidsinstellingen zoals de NCTb op grote schaal peilingen laten uitvoeren om angsten van de burgers te meten. Tot in de jaren tachtig was veiligheid in Nederland een zaak van politieke besluitvorming in achterkamertjes. Politie, justitie en de veiligheidsdiensten voerden hun taken achter gesloten deuren uit, zonder veel peilingen of ruchtbaarheid. De bewindslieden van de ministeries van Algemene Zaken, Binnenlandse Zaken, Justitie en in mindere mate Defensie waren hierbij betrokken, evenals hun hoogste ambtenaren. Maar dit was een gesloten circuit.⁵

Toen in de jaren zeventig Molukse jongeren trainen kaapten, passagiers executeerden en zelfs een lagere school met 105 kinderen gijzelden haalde dit vanzelfsprekend wel het nieuws. Maar de 'burger' werd er niet bij betrokken. Minister-president Barend Biesheuvel probeerde zelfs een tijdlang de oprichting van de Bijzondere Bijstandseenheden voor het parlement geheim te houden. Maar ook zijn opvolger Joop den Uyl en diens minister van Justitie Dries van Agt oefenden

druk op de media om niet te veel details rond terroristische aanslagen prijs te geven.⁶

Enerzijds was er dus sprake van een regering die dit soort dreigingen bewust buiten het publieke discours hield, anders kon ook de houding van de bevolking in deze periode nog als één van 'politieke lijdzaamheid' beschouwd worden.⁷ Dat was voor een deel te verklaren uit het feit dat het type dreiging – terrorisme – niet aansloot bij de machtspolitieke breuklijnen in de samenleving, waardoor politieke partijen ook niet in de verleiding werden gebracht hier electoraal munt uit te slaan. Termen als 'het rode gevaar', 'burgeroorlog', 'straatgeweld' of 'revolutie' deden in Nederland niet meteen de alarmbellen rinkelen. Anders dan in West-Duitsland, waar de po-

Vanaf het einde van de jaren zeventig werd 'veiligheid' een thema in de campagnes van de politieke partijen

larisatie tussen 'rechts' en 'links' veel scherper was, was de bevolking in Nederland tot in de jaren zeventig nog verdeeld langs confessionele, levensbeschouwelijke lijnen. Dat er geen 'veiligheidsdiscours' ontstond, hing dus samen met het ontbreken van corresponderende historische geweldservaringen én politieke scheidslijnen.⁸

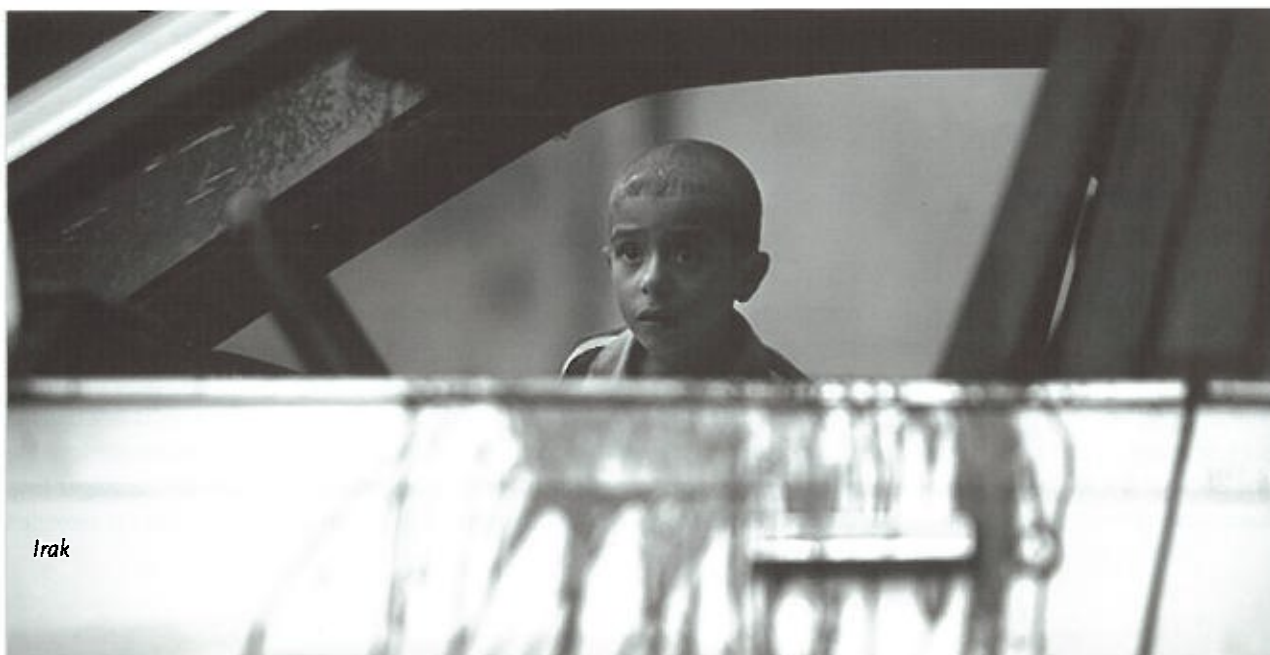
Vanaf het einde van de jaren zeventig veranderde dit. De regenteske terughoudendheid omtrent veiligheidsvraagstukken was niet meer te handhaven. De media emancipeerde zich als eigen machtsfactor en het grote publiek begon zich met het veiligheidsbeleid te bemoeien. Vanaf het einde van de jaren zeventig werd 'veiligheid' een thema in de campagnes van de politieke partijen. Die verschuiving, of beter gezegd: het ontstaan, van een publiek-politiek discours rondom veiligheid, hing samen met structurele processen van toegenomen emancipatie, mondigheid, politieke profilering en massamobilisering. Die processen zetten in Nederland vanaf de jaren tachtig de tegenstelling tussen links/progressief enerzijds en rechts/conservatief anderzijds scherper op de kaart. Tegen die achtergrond voltrok de politieke thematisering van

veiligheid zich aanvankelijk vooral op het gebied van de buitenlandse politiek. Duizenden Nederlanders protesteerden tegen de stationering van nieuwe kernwapens op het Nederlandse grondgebied; de grote partijen (PvdA en CDA) waren verdeeld. In het kielzog van de kernwapendebatten breidde de polarisatie op veiligheidsgebied uit naar de vraag of men ontspanning, vrede of mensenrechten de voorrang moest geven in de contacten met Oost-Europa. Maar ook de communistenjacht van de Binnenlandse Veiligheidsdienst verdeelde in de jaren zeventig en tachtig de gemoederen.⁹

De discussie over nationale veiligheid hield na 1989 nog even aan: progressieve partijen waren van mening dat de veiligheidsdiensten na het einde van de Koude Oorlog afgeschaft konden worden. Ook de Krijgsmacht moest eraan geloven. Sinds 1996 zijn er geen nieuwe dienstplichtigen meer opgevoerd en is de opkomstplicht feitelijk afgeschaft. In het politieke discours werd gesproken over een multipolaire, 'nieuwe wereldorde' en over de vraag wat de rol van de NAVO was. Onder de bevolking was van mobilisering of polarisatie rond internationale veiligheidsvraagstukken evenwel niet of nauwelijks meer sprake.

In het publieke discours kwamen in de jaren negentig problemen op het gebied van binnenlandse veiligheid hoog op de agenda te staan: georganiseerde criminaliteit, waaronder drugs- en mensensmokkel, maatschappelijke verloedering en zinloos geweld. Voor een deel was die publieke angst voor deze vormen van criminaliteit terug te voeren op het feit dat Nederland hiermee voor het eerst echt in aanraking kwam. De IRT-affaire in 1993 onthulde de aard, omvang en ernst van de zware, georganiseerde criminaliteit in Nederland en de onmacht en onvermogen van politie en justitie om hiertegen adequaat op te treden.¹⁰ De eerste protestmars tegen deze vorm van publiek geweld vond in september 1997 plaats, als reactie op de dood van Meindert Tjoelker in Leeuwarden, en vanaf dat moment stond 'zinloos geweld' als nieuw begrip regelmatig bovenaan de publieke agenda.¹¹

Toch is de verklaring voor die grote nadruk op veiligheid in het publieke discours sinds de jaren negentig niet puur op een objectief verergerde veiligheidssituatie terug te voeren. De criminoloog Hans Boutellier verklaart de nieuwe urgentie





van het veiligheidsdebat vanuit algemene, structurele veranderingen in het maatschappelijke leven. We leven sinds het einde van de Koude Oorlog in een 'netwerksamenleving', die gekarakteriseerd wordt door het wegvallen van vertrouwde sociale kaders, door een toegenomen complexiteit en dito diversiteit. Enerzijds ziet de overheid zichzelf minder als probleemgeenar van criminaliteit en onveiligheid en legt de verantwoordelijkheid meer bij de burger en maatschappelijke organisaties die niet in strikte zin met veiligheid te maken hebben – zoals het gezin, de school of de buurtwerkers. Anderzijds begon de burger door het wegvallen van vertrouwde hiërarchieën en instellingen (on)veiligheid nu sneller te 'voelen'. Sinds de jaren negentig gaat het in de veiligheidsbeleving niet langer meer alleen om concrete daden van criminaliteit, maar ook om risico's, mogelijkheden en dreigingsgevoel. Naast objectieve veiligheid werd er vanaf de jaren negentig gesproken over 'subjectieve' of 'sociale' veiligheid, waarmee de beleving van de burger werd bedoeld, los van concrete ervaringen met geweld en/of dreigingen.¹² Zo was in 1995 86% van de bevolking van mening dat 'de criminaliteit de laatste tijd toeneemt' en vond 84% dat onveiligheid een 'echt probleem' aan het worden was.¹³

De aanslagen van Al Qaeda op 11 september 2001, de moord op Pim Fortuyn op 6 mei 2002 en de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 gaven het veiligheidsdiscours opnieuw een slinger. Het veiligheidsdiscours is op twee punten ingrijpend gewijzigd. In de eerste plaats wordt de regering in de media geconfronteerd met een openlijke eis tot méér veiligheidsmaatregelen in plaats van minder. In de jaren tachtig zetten de burgers de regering onder druk om veiligheidsmaatregelen af te schaffen. Tegenwoordig wil de burger juist méér veiligheid. Het parlement heeft sinds de jaren negentig alleen maar meer militairen op missie gestuurd. Over kernwapens maakt niemand zich meer druk (behalve dan een handjevol gepensioneerde bewindslieden). Vooral op binnenlands veiligheidsgebied is het net van veiligheidsmaatregelen echter gestaag uitgebreid. Nederland is het land dat de meeste telefoontaps plaatst, dat een vergaand beleid van di-

gitale gegevensopslag voert en waar sinds 2004 elk jaar meer antiterrorismewetten zijn bijgekomen. Misschien wil de burger dit niet letterlijk, maar hij of zij protesteert er ook niet tegen, in tegenstelling tot de venijnige protesten tegen de surveillance-staat in de Bondsrepubliek bijvoorbeeld.¹⁴

In de tweede plaats valt op dat ook politici en bestuurders veiligheid niet meer als een zaak van achterkamertjespolitiek en terughoudendheid zien. Oppositiepartijen, maar ook regeringspartijen en bewindslieden gebruiken het dossier 'binnenlandse veiligheid', terrorismebestrijding en deradicaliseringsbeleid juist als een middel om de bevolking te mobiliseren. Veiligheid is een ordeningsprincipe geworden, waardoor het discours over veiligheid niet alleen een salondebat

Sinds de jaren negentig gaat het in de veiligheidsbeleving ook om risico's, mogelijkheden en dreigingsgevoel

is, maar een concrete hefboom om de politieke en maatschappelijke verhoudingen grondig te beïnvloeden en te veranderen. Een partij als de VVD, TON of de PVV doen dit uit partijpolitieke doeleinden, maar ook regeringspartijen gaan hierin mee. Dat betekent dat – vooral dankzij de angst voor terroristische aanslagen – het thema 'veiligheid' door alle partijen hoger op de agenda is gezet. Daarnaast werd het thematisch en discursief ook steeds verder uitgebreid. Veiligheid was in Nederland in de twintigste eeuw vooral een zaak van territoriale integriteit: land en burgers moesten tegen externe en inwendige vijanden beschermd worden. Het was een technische aangelegenheid. Tijdens de Koude Oorlog kwam daar in de jaren vijftig een element bij van bescherming tegen onvrijheid: de dreiging was niet alleen territoriaal, maar ook ideologisch van aard. Dit aspect verdween in de jaren zeventig weer naar de achtergrond, toen de 'dooi' in de Oost-West-betrekkingen inzette. Sinds het einde van de jaren negentig, en vooral na '9/11' gaat 'veiligheid' nog een stap verder. Het gaat niet langer meer om

Terreur in de USA
aanslag Oklahoma City
19 april 1995 - 168 doden



het afweren van indringers van buitenaf (met de nooit heel breed gedragen angst voor communistische vijfde colonnes als uitzondering) of om bescherming van grondgebied. Veiligheid wordt synoniem gesteld aan de bescherming van de nationale of culturele eigenheid. Het fibrilleert met onzekerheid over nationale cultuur, over sociale cohesie en eenheid; thema's die tot de jaren negentig nooit ter discussie stonden, maar met de opkomst van Pim Fortuyn en soortgelijke partijen rond 2001 midden in het publieke debat werden gekatapulteerd.¹⁵

Dat heeft tot gevolg gehad dat veiligheid sinds 2001 niet langer alleen op het beschermen van infrastructuur, goederen en diensten tegen oorlog, conflict en terrorisme was gericht, maar veel breder werd getrokken: veiligheid is ook bescherming van de nationale identiteit, van de sociale cohesie, en van de 'normaliteit' van ons culturele normen- en waardepatroon. Veiligheid is van een defensief begrip een offensief begrip geworden. Ook met betrekking tot het punt waarop moet worden ingegrepen: niet pas na een aanval of aanslag, maar al in een ver voorstadium. In de huidige dreigingsbeelden is het moment van geweld (wat toch de eigenlijke grens van de rechtsstaat zou moeten zijn) al helemaal achter de horizon verdwenen, en wordt het proces van radicalisering en polarisatie als zodanig al als gevaar beschouwd.¹⁶

En daar komt religie om de hoek kijken. Terrorismen, de aanslagen van 9/11, Madrid, Londen en 2/11/04 heeft de duistere kant van religie op de kaart gezet, op een moment dat er een fundamentele verschuiving van ideeën over integratie, immigratie, nationale identiteit en politieke legitimiteit op gang kwam in Nederland.

Genese van angst: het discursieve verband tussen onveiligheid en religie

Hoe wordt tegen de hierboven geschetste achtergrond van toegenomen en verbrede angst voor terrorisme en radicalisering het verband gelegd tussen religie en onveiligheid?

In de eerste plaats wordt religie vaker als oorzaak beschouwd van onveiligheid en angst. Men is bang voor radicalisering en fanatisme, voor religieus geïnspireerd terrorisme of voor confrontatie met archaische waarden en normen (eerwraak) die de onze niet zijn. Weliswaar is de angst voor jihadistisch terrorisme bij iedereen afgenomen, van 40% in 2005 naar 1% in 2009. De angst voor religieuze radicalisering is de laatste jaren echter alleen maar gegroeid, van 2 naar 6%, bij ouderen is dat zelfs 10%.¹⁷

Hierbij moet worden vermeld dat deze angst niet terug te voeren is op een objectieve toename van het aantal aanslagen of geweldsincidenten met een religieuze achtergrond. Ook een gebrekkige integratie van bepaalde allochtone groeperingen met een islamitische achtergrond kan hier niet aan ten grondslag liggen. Uit alle rapporten blijkt dat vanuit sociaaleconomisch perspectief de Marokkaanse en Turkse minderheid steeds beter geïntegreerd zijn.¹⁸ De angst staat dus in zekere zin los van de objectieve veiligheidswerkelijkheid, en materialiseert alleen in peilingen en in het publieke en politieke debat in de media.¹⁹

In de tweede plaats wordt religie als oorzaak van onveiligheid beschouwd, omdat er een nieuwe categorie in het veiligheidsdebat is opgedoken die die angst in woorden vat: 'polarisatie'. De AIVD en het ministerie van Binnenlandse Zaken besteden sinds 2004 aandacht aan het verschijnsel polarisatie, waaronder zij een 'verscherping van tegenstellingen tussen groepen in de samenleving die kan resulteren in spanningen tussen deze groepen en toename van de segregatie langs etnische en religieuze lijnen' verstaan.²⁰ Er is ook wel degelijk sprake van een toename van dergelijke spanningen. Burgers voelen die spanningen aan den lijve. Maar wat opvalt, is dat die 'angst' ook bij de overheid wortel heeft geschoten. Polarisatie is van alle tijden, maar het is pas sinds kort een officiële probleemcategorie. Zie het aantal onderzoeksprojecten, documenten en handreikingen dat hierover geïnitieerd is.²¹

Wanneer er over polarisatie wordt gesproken, is religie nooit ver weg. Er zijn sinds 2004 namelijk meerdere breuklijnen of polarisaties in de samenleving aan te wijzen waarbij religie een rol speelt. De etnisch-religieuze spanningen zijn al genoemd. Maar er zijn nog meer breuklijnen te vermelden: de tegenstelling individualisme versus gemeenschapsbesef (leidt geloof tot middelpuntvliedende of tot middelpuntzoekende effecten?), de tegenstelling tussen actief en passief burgerrecht (eist geloof zorg voor de samenleving, of dwingt het mensen juist tot wereldmijding en afzijdigheid?), de tegenstelling tussen behoudzucht, nationalisme en cultureel absolutisme enerzijds en kosmopolitisme en multiculturalisme anderzijds (zijn gelovigen 'provincialistischer' of juist universalistischer dan de gemiddelde Nederlander?), en de tegenstelling tussen de Nederlandse natie als een 'joods-christelijk' product enerzijds of een libertaire en areligieuze constructie anderzijds (moet er ruimte zijn voor religieuze inspiratie en activisme in het publieke domein of niet?).²²

In al deze vier spanningsvelden kan religie negatief gewaardeerd worden. De samenleving en de overheid eisen 'gemeenschapsbesef' van nieuwe Nederlanders. Maar als gemeenschappen inderdaad collectief optrekken, maar zich afkeren van de rest van de samenleving, wordt dat als een vorm van polarisatie en dus als iets onwenselijks beschouwd. Tegen-

Veiligheid is van een defensief begrip een offensief begrip geworden

woordig staat actief burgerschap eveneens hoog op het verlanglijstje van de overheid, maar wanneer dit burgerschap door geloof wordt geïnspireerd, wordt het als problematisch beschouwd, zoals blijkt uit de motie van de VVD in de gemeenteraad van Amsterdam om religieuze instellingen zoals het Scharlaken Koord of Youth for Christ te verplichten ook niet-gelovige medewerkers aan te nemen.²³ Tot slot sluit angst voor polarisatie ook de angst voor verabsolutering van eigen waarden in, iets wat vaker voorkomt bij overtuigde gelovigen. Natuurlijk kan er tussen religie en veiligheid ook een positief verband worden gelegd. Uit onderzoek blijkt dat religi-



Karikatuur over Al Qaida in de Herald Tribune

euze mensen een groter vertrouwen in andere mensen en in de overheid hebben. In zoverre zijn zij juist producenten van meer sociale cohesie en meer veiligheid. Bovendien zijn godsdienstige mensen actiever als vrijwilliger.²⁴ Maar dit soort positieve verbanden halen zelden het nieuws, en beheersen niet het discours.

De negatieve gevoelens omtrent het verband religie en veiligheid overheersen, zelfs onder gelovigen. 89 procent van de autochtone bevolking vindt dat spanningen tussen groepen erger worden, maar ook 70 procent van de Turken en Marokkanen is die mening toegedaan. 56 procent van de autochtone Nederlanders is bang voor moslimextremisten, 43 procent van de Turken en Marokkanen idem dito. En voor alle drie de groeperingen geldt dat een goede helft óók bang is voor geweld tegen moslims in Nederland zelf.²⁵ Vrijwel iedereen is het dus over eens dat de polarisatie erger is geworden. Het aantal is opvallend hoog. In vergelijking met andere Europese landen staat Nederland namelijk in de top vijf wat betreft het vertrouwen dat men heeft in andere mensen en politieke instellingen. Tegelijkertijd kent Nederland het hoogste percentage dat tevens vreest voor spanningen tussen etnisch-rationale groepen (57) en het op 1 na hoogste percentage dat bang is voor spanningen tussen religieuze groepen (40). Ter vergelijking: in Italië is 45 procent van de bevolking hier bang voor, en het Europese gemiddelde is 38 en 29%.²⁶

Het verschijnsel dat religie in het semantische sleepnet van nationale '(on)veiligheid' wordt meegetrokken, heeft te maken met het spanningsverschil tussen twee culturele polen die steeds verder uit elkaar komen te liggen. Aan de ene kant staat een meerderheid van moreel-progressieve of zelfs liberale burgers, aan de andere kant een heterogene groep van religieuze minderheden. De discursieve macht ligt duidelijk bij de eerste groep. De dominantie van die groep in het de-

bat wordt volgens de Amsterdamse hoogleraar beleids- en bestuurswetenschappen Willem Trommel verklaard door de opkomst van een sterk 'verlichtingsfundamentalisme' in het Nederlandse openbare leven sinds de jaren tachtig/negentig. Trommel neemt "een tirannieke en ongekend scherp instrumenteel denken in economie, politiek en cultuur" waar. Op economisch gebied zorgt een dwingende vorm van 'marktfundamentalisme' ervoor dat burgers alleen nog als economische wezens worden beschouwd, en dat alternatieve levensopvattingen of verwijzingen naar culturele of sociale uitzonderingsposities (bijvoorbeeld het recht om huisvrouw en thuisblijfmoeder te zijn) tracht uit te bannen. Op politiek-bestuurlijk gebied is er volgens Trommel sprake van "gulzig bestuur", dat "met harde hand [...] orde op zaken wenst te stellen in het publieke domein" en ingrijpt tot achter de voordeur wanneer het meent dat er sociale of culturele afwijkingen in het spel zijn. En op cultureel gebied is er een "achterdochtige" cultuur ontstaan, waarin mensen en diensten alleen worden afgerekend op concrete prestaties, waarbij goede bedoelingen niet voetstoots worden aangenomen.²⁷

Deze drie structurele processen bieden niet alleen een verklaring voor de marginalisatie van religie, maar ook voor de problematisering ervan; Trommels analyse geeft een dieper inzicht in het verschijnsel dat religie steeds vaker discursief met risico's voor de publieke orde verbonden wordt.

Concluderend: Waarom is dit erg?

Waarom is het verband dat steeds vaker in negatieve zin tussen religie en veiligheid wordt gelegd erg? Omdat het de spanningen laat toenemen. Het publieke discours creëert een continu, *self fulfilling* proces van uitsluiting en polarisatie. In de tweede plaats ontnemt de focus in het debat op culturele verschillen het zicht op de objectieve werkelijkheid van so-



Moskee in Kabul

ciaaleconomische vooruitgang en op de kwantitatief geringe omvang van het 'probleem'. In de derde plaats verbreedt het debat over terrorisme en radicalisering zich naar religie in het algemeen. Het gaat niet langer meer om jihadisten, maar om moslims, en tegenwoordig zelfs om radicale christenen, zoals blijkt uit onderzoeken die op lokaal niveau naar radicalisering in de buitengebieden van Ede zijn gehouden.²⁸

De dramatisering van religie gaat hand in hand met zowel een toenemende onbekendheid met het fenomeen godsdienst als een corresponderende afweerreactie op dit onbekende fenomeen. Onbekend maakt onbemind. De reactie op het minarettenreferendum in Zwitserland spreekt boekdelen: Op de vraag wat de SPITS-lezers hiervan vonden, reageerden de ondervraagden met een algehele diskwalificatie van 'religie' als iets dat achterlijk en vreemd was en maar uit het publieke domein verdreven moest worden. Uit dit soort reacties

spreekt een concept van burgerschap dat een dwingende normaliteit voorschrijft. 'Religie' is anders, en hoort daarom niet in het open domein thuis.²⁹

Zo vindt er een proces van wederzijdse versterking van polarisatie en dreigingsgevoelens plaats. Enerzijds voelen religieuze burgers, of dit nu christenen of moslims betreft, zich vaker gediscrimineerd, trekken zich terug, of worden juist militanter in hun religieuze uitingsvormen. Tegelijkertijd versterkt het proces van religieuze polarisatie de heerszuchtige kant van een stroming in het publieke debat die vaak als 'verlichtingsfundamentalisme' wordt gekarakteriseerd.

Bovengenoemde structurele processen verklaren de verschuiving in het discours, en houden dit in stand. Het gedramatiseerde publieke debat over radicalisering, polarisatie en religie lijkt daardoor steeds meer de plaats van afgewogen politieke besluitvorming in te nemen. Complexe thema's, diver-



Op zoek naar slachtoffers - Oklahoma City - 1995

siteit en gelaagdheid worden gereduceerd tot simpele goed-fout-schema's, geïnspireerd door een ideologie van ordening en maakbaarheid. Een progressieve 'moral majority' beschikt over de discursieve macht en wendt die macht vooral ten behoeve van sociaal-culturele kwesties aan. Onder het motto de vrijheid en zelfbeschikking te bevorderen, worden religieuze uitingsvormen of argumenten al te gemakkelijk in het kamp van het afwijkende, abnormale, orthodoxe en (dus) vermeende on-Nederlandse cultuurgood ondergebracht. Maar ook het nieuwrechtse populisme en allerlei soorten van 'anti-politiek' slaan op die trom. Zo is er een duidelijke scheidslijn ontstaan tussen een niet-gelovige en libertaire meerderheid (zowel van rechts-populistische als links-progressieve snit) enerzijds en een heterogene minderheid van religieuze burgers anderzijds.³⁰ Dat spanningsverschil stimuleert de aanzuigende werking van het veiligheidsdiscours.

In 2009 ligt de laatste politieke moord, geïnspireerd door religieus radicalisme, vijf jaar achter ons. De angst voor terrorisme is verminderd en het landelijke dreigingsniveau werd in december 2009 teruggebracht van 'substantieel' naar 'beperkt'.³¹ De angst voor religieuze radicalisering is een stuk hoger, maar is dit jaar wel voor het eerst iets gedaald. De polarisatie langs (etnisch-)religieuze versus seculiere lijnen heeft zich echter verzelfstandigd en is in het publieke debat alleen maar toegenomen. "Nu de 'waarde van culturen' inzet is geworden van politiek debat, zijn ook de identiteiten en diep-

ste drijfveren van personen en groepen in het geding", aldus Trommel. Daardoor lost debat hierover niet op, maar zwenfelt gevoelens van vernedering en gekrenkte trots slechts aan.³²

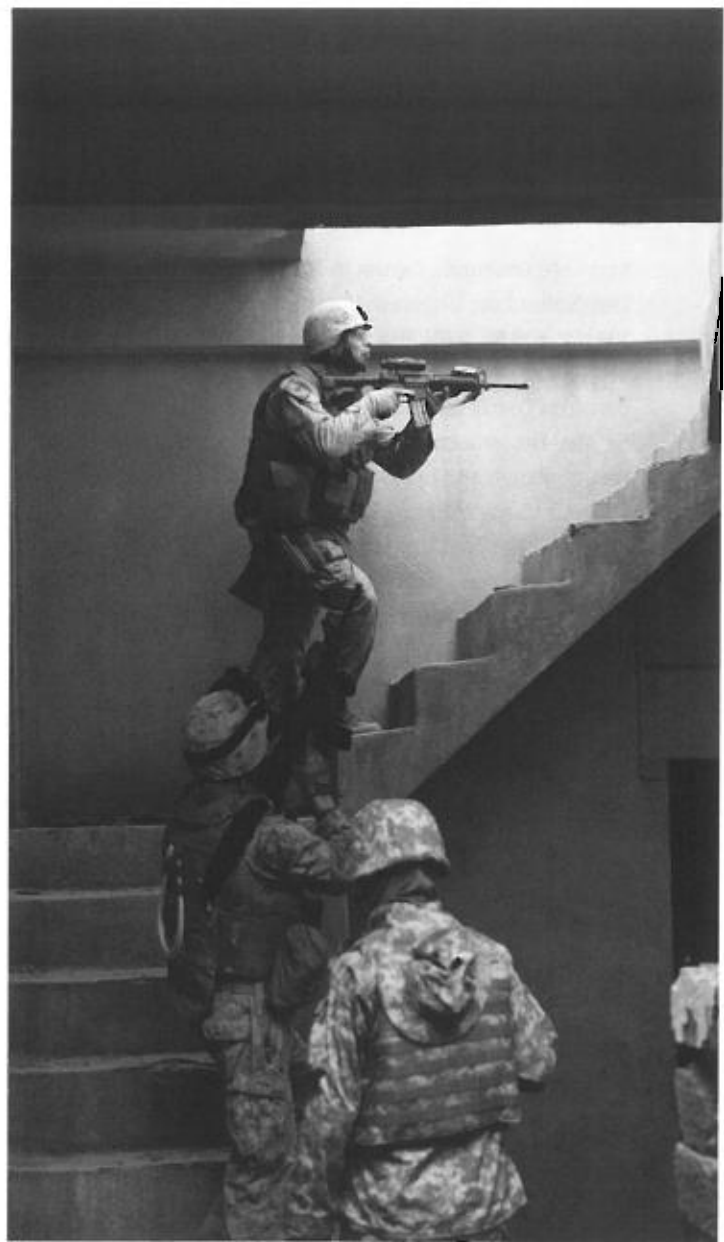
Gert-Jan Segers formuleerde in zijn studie *Voorwaarden voor vrede* een poging om deze culturele polarisatie van het debat te doorbreken. Volgens Segers kunnen (multi)culturele of levensbeschouwelijke conflicten niet opgelost worden door uit te gaan van republikeins contractdenken, door burgers te benaderen als economische, calculerende wezens of door deze verschillen als niet relevant te bestempelen. Segers herinnert ons aan Hannah Arendts notie van de samenleving als 'sociaal-politiek verbond' ('the power of promises'). Dat sluit trouw, dienstbaarheid en de acceptatie van verschillende achtergronden in. Het is de vraag of Segers' voorstel een oplossing biedt voor de structurele processen van vervreemding, verlies van vertrouwen en sociaal kapitaal. Het is in ieder geval een poging om de verruiming van het veiligheidsdiscours te beperken, burgers zelf een gevoel voor verantwoordelijkheid voor het publieke domein bij te brengen en het discours met een nieuw, inclusief begrip te verrijken.³³

Personalia

Beatrice de Graaf is als universitair hoofddocent verbonden aan het Centrum voor Terrorismen en Contraterrorisme van de Campus Den Haag/Universiteit Utrecht. Ze studeerde Duits en Geschiedenis.

Noten:

- ¹ Intomart (uitg.), *Terrorismemonitor 2009. Kwantitatief onderzoek naar de risicobeleving van terrorisme onder burgers* (NCTb, november 2009).
- ² Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD), *Lokale jihadistische netwerken in Nederland. Veranderingen in het dreigingsbeeld* (december 2009); idem, *Weerstand en tegenkracht. Actuele trends en ontwikkelingen van het salafisme in Nederland* (december 2009); idem, *Jaarverslag AIVD 2008* (april 2009).
- ³ 'Nederlander minder bang voor terrorisme', *Het Brabants Dagblad*, 27 november 2009.
- ⁴ Vgl. Annemarie Houkes, *Christelijke vaderlanders. Godsdienst, burgerschap en de Nederlandse natie (1850-1900)* (Groningen 2009).
- ⁵ Vgl. Beatrice de Graaf, *Terroristen in het vizier. De strijd tegen terrorisme in Nederland, Duitsland, Italië en Amerika* (Amsterdam 2010), verschijnt in januari 2010, hoofdstuk 3.
- ⁶ 'Verslag van bespreking ten departement op 6 augustus 1971, betreffende de Rode Jeugd te Eindhoven', Archief arrondissementrechtbank 's-Hertogenbosch, 1970-1979 (2366) Brabants Historisch Informatiecentrum (Den Bosch); R.A. Gonsalves and G.J. Verhoog, *Mr. Gonsalves. Memoires* (Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, 1999) 180.
- ⁷ Vgl. H. Daalder, *Politisering en lijdelijkheid in de Nederlandse politiek* (Assen 1974).
- ⁸ Vgl. Beatrice de Graaf, 'Wanneer stoppen terroristen? Het historisch referentiekader als aanknopingspunt voor (contra-)terrorisme', in: Idem en Duyvesteijn (red.), *Terroristen en hun bestrijders, vroeger en nu* (Amsterdam: Boom, 2007) p. 105-119.
- ⁹ Vgl. Remco van Diepen, *Hollanditis: Nederland En Het Kernwapendebat, 1977-1987* (Amsterdam 2004); Philip Everts, *Wat denken 'de mensen in het land'? Ontwikkelingen in de publieke opinie over problemen van buitenlandse en defensiepolitiek, 1983-1992. Cahier 55* (Studiecentrum voor Vredesvraagstukken (Nijmegen 1992); Dick Engelen, *Frontdienst. De BVD in de Koude Oorlog* (Amsterdam 2007).
- ¹⁰ Tweede Kamer (red.), *Inzake opsporing. Eindrapport van de enquetecommissie Opsporingsmethoden (commissie-Van Traa), ingesteld naar aanleiding van de IRT-affaire* (Tweede Kamer 1995-1995, nr. 24072).
- ¹¹ Naar aanleiding van de oproep van Cees Bangma, districtschef van het politiekorps Midden-Friesland, in de *Leeuwarder Courant*, 16 september 1997. Vgl. ook P.L.M. Vasterman, 'Zinloos geweld als mediahype. De aanjagende rol van de media bij de sociale constructie van zinloos geweld', in: *Bestuurskunde*, jg. 10 (oktober 2001) nr. 7, p. 299-309.
- ¹² Vgl. Hans Boutellier, *Veiligheid en burgerschap in een netwerksamenleving* (Amsterdam 2008).
- ¹³ Vgl. Lonke Noije en Karin Wittebrood, *Sociale veiligheid ontleuteld. Veronderstelde en werkelijke effecten van veiligheidsbeleid* (Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2008) 26.
- ¹⁴ Vgl. Buro Jansen & Janssen, *Onder Druk, Terrorismebestrijding in Nederland* (Breda 2006).
- ¹⁵ Vgl. Leo Lucassen en Wim Willems, *Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies* (Den Haag 2006).
- ¹⁶ B.G.J. de Graaff, 'Hoe breed? Contraterrorisme- en radicaliseringsbeleid onder de loep', in: J.G. Donselaar en P.R. Rodrigues (red.), *Monitor racisme & extremisme* (Amsterdam 2008), p. 125-135; idem, 'Van Abraham Kuyper tot Mohammed B. De overheid en ruim een eeuw gevoelens van onveiligheid in Nederland', in: M. de Keizer en S.C. Roels (red.), *Staat van Veiligheid. De Nederlandse samenleving sinds 1900* (Zutphen 2007), p. 50-75.
- ¹⁷ *Terrorismemonitor 2009*; F. Spangenberg e.a., *Stand.tu, meting 31*, september 2009.
- ¹⁸ M. Gijsberts en J. Dagevos, *Jaarrapport integratie 2009*, Den Haag 2009.
- ¹⁹ S. Kamerman, 'De integratie vordert maar het gevoel blijft achter', in: *NRC Handelsblad*, 27 maart 2008.
- ²⁰ Ministerie van Binnenlandse Zaken, *Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011* (Den Haag 2007), p. 5.
- ²¹ Vgl. onderzoeksdatabank 'Terrorisme, contraterrorisme en radicalisering', Centrum voor Terrorismen en Contraterrorisme, Campus Den Haag, <http://www.terrorismedata.leiden.edu>.
- ²² Vgl. Willem Schinkel e.a., *Polarisatie. Bedreigend en verrijkend* (Amsterdam 2009).



Amerikaanse militairen gaan een huis binnen in Irak - 2009

- ²³ 'VVD Utrecht wel tegen YfC-werk', in: *Nederlands Dagblad*, 25 februari 2009; 'Schariaken Koord gaat niet neutraal werven', in: *Nederlands Dagblad*, 7 september 2009.
- ²⁴ Vgl. P. Dekker (red.), *Vrijwilligerswerk vergeleken. Cahier 154* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 1999).
- ²⁵ M. Gijsberts en M. Vervoort, 'Wederzijdse beeldvorming', in: J. Dagevos en M. Gijsberts (red.), *Jaarrapport Integratie 2007* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau), p. 297. Met dank aan Bob de Graaff voor de verwijzing.
- ²⁶ European Foundation for Improvement of Living and Working Condition, *Second European Quality of Life Survey*, Luxembourg 2009. Met dank aan Bob de Graaff voor de verwijzing.
- ²⁷ Willem Trommel, 'Tirannie van het licht. Waarom polarisatie zo weinig weerwoord krijgt', in: Schinkel e.a. (red.), *Polarisatie*, p. 81-101, hier: p. 97.
- ²⁸ Vgl. Hans Moors, Lenke Balogh, Mirjam Siesling en Menno Jacobs, *Eigenheid of eigenzinnigheid. Analyse van cultuur- en geloofsgerelateerde denkbeelden en gedragsuitingen in de gemeente Ede (IVA: Tilburg 2009)*.
- ²⁹ Vgl. reacties op de website van Spits, 'Betoging tegen minaretverbod', 20 december 2009, http://www.spitsnieuws.nl/archives/buitenland/2009/12/betoging_tegen_minaretverbod.html.
- ³⁰ Vgl. Dick Houtman en Jan Willem Duyvendak, 'Boerka's, boerkin's en belastingcenten. Culturele en politieke polarisatie in een post-christelijke samenleving', in: Schinkel e.a., *Polarisatie*, p. 102-119.
- ³¹ 'Terreurdreiging naar beperkt', in: *De Pers*, 15 december 2009.
- ³² Trommel, 'Tirannie van het licht', p. 82.
- ³³ Gert-Jan Segers, *Voorwaarden voor vrede. De komst van de islam, de integratie van moslims en de identiteit van Nederland* (Amsterdam 2009).

Sinds 1877 nauwelijks nog originele argumenten in Darwin-debat

Bart Leeuwenburgh, *Darwin in domineesland* (Rotterdam: Uitgeverij Vanilt, 2009, 303 blz., €19,95, ISBN: 978 94 6004 018 4)

Darwin in Domineesland is de handelseditie van het proefschrift waarmee Bart Leeuwenburgh op 15 januari 2009 aan de Erasmus Universiteit van Rotterdam promoveerde. Het boek beschrijft de reacties van Nederlandse geleerden op de introductie van de evolutietheorie. Voor zijn historische reconstructie gaat Leeuwenburgh uit van drie periodes. De eerste periode (1859-1867) kenmerkt zich door een gematigd debat: "de neiging bestond om de lieve vrede te bewaren en niemand voor het hoofd te stoten, voor de onderlinge meningsverschillen begrip op te brengen en de ogen open te houden voor nuances." Dit wordt begrijpelijk als we beseffen dat het debat vrijwel uitsluitend door de academische elite werd gevoerd. Zij zagen Darwins theorie als een 'aannemelijke hypothese' die het voordeel van de twijfel verdiende. Ook veel theologen gaven op deze wijze hun instemming. De dominante Moderne Theologie ondernam wel meer pogingen om geloof en wetenschap met elkaar in overeenstemming te brengen. Wonderen waren inmiddels 'uit', naturalistische verklaringen 'in'. De tweede periode (1868-1869) valt grotendeels samen met de zes lezingen die de Duitse materialistisch atheïst Karl Vogt in Rotterdam hield. Vogt was "de Dawkins van de negentiende eeuw". De evolutietheorie rekende wat hem betreft af met "de verzinsels die wetenschappers eeuwenlang als onbetwistbare waarheid waren opgedrongen", zoals de idee dat we in Adam een gemeenschappelijke voorouder hebben en dat er een onsterfelijke ziel bestaat. Dit was slechts "kinderlijk bijgeloof". Orthodoxe theïsten reageerden furieus. Velen verwierpen het principe van natuurlijke selectie als 'onwetenschappelijk'. Zij verdedigden – als aanhangers van de 'natuurlijke theologie' – dat soorten onveranderlijk geschapen waren. Het was vooral de dierlijke afstamming die bij hen op de meeste weerstand stuitte. Illustratief voor het type verzet dat hier tegen geboden werd, is een opmerking in het rooms-katholieke

weekblad *De Maasbode* over de voordrachten van Vogt: "Wij zijn waarlijk nieuwsgierig of de Rotterdammers tot zes keer toe eene kolossale dosis materialistischen onzin kunnen verteeren en tot de overtuiging zullen komen naar hun apentuin te moeten snellen om daar den eersten bavian den beste als hun urvader te omhelzen." Mede door dit soort reacties polariseerde het debat in zeer korte tijd. De radicalen uit beide kampen zouden voortaan de inhoud en toon bepalen. Sinds Vogt lijkt de evolutietheorie daarom vast verbonden met het atheïsme en materialisme. In de derde periode (1870-1877) stond niet langer de beoordeling van Darwins theorie centraal, maar veel eerder de doordenking en consequenties ervan. Het sociaal-darwinisme kwam op en werd door velen gepropageerd als 'de nieuwe boodschap voor de mensheid'. Het waren met name katholieken die in deze periode van zich lieten horen. Zo bestreed Klönne nogmaals de "verfoeilijke leer" dat de mens niet door "Gods adem bezielde was", maar afstamde van een "afzigtelijk gedierte". Professor De Bruin stelde dat het darwinisme de stabiliteit van de samenleving ondermijnde omdat het de klassenstrijd aanwakkerde en "den mensch [zou] ... verontchristelijken, verontzedelijken en verdierlijken." Op 12 februari 1877 boden zijn Nederlandse bewonderaars Darwin ter gelegenheid van zijn 68^{ste} verjaardag een album met 217 portretten aan. Volgens Leeuwenburgh symboliseert dit moment een belangrijke overgang in de geschiedenis van de receptie van Darwins theorie in ons land. Er werd nog steeds gestreden over de voors en tegens, maar daarvoor werden nauwelijks nog originele argumenten uitgewisseld. Het zwaartepunt was inmiddels verlegd naar een discussie over de gevolgen van Darwins leer. Wie bekend is met het huidige Darwin-debat en luistert naar de "ernstige wetenschappers en filosofen, goedbedoelende warhoofden, strenge theologen, pseudowetenschappelijke charlatans en strijdbare atheïsten" die Leeuwenburgh aanhaalt, ontkomt inderdaad niet aan deze indruk. Alles is al eens gezegd. Leeuwenburgh laat voor zijn historische

reconstructie telkens twee 'typen' per periode aan het woord: de wetenschappelijke agnost en de naturalistische theoloog in de eerste periode; de materialistische atheïst en orthodoxe theïst in de tweede periode; de darwinist en sociaal darwinist in de derde periode. Elk type staat niet zozeer symbool voor een "gemiddeld oordeel", maar voor een "consistent geheel van filosofische en theologische vooronderstellingen op grond waarvan men Darwins theorie beoordeelde". Dit komt vrij gekunsteld over. De grenzen tussen de types blijken namelijk zeer vloeibaar. Sommige debaters namen tegelijkertijd verschillende posities in of veranderden later van positie. Dat maakt het moeilijk om inzicht te krijgen in de *communis opinio* per periode. De posities in het huidige Darwin-debat zijn eveneens lastig te herkennen. Waar moeten we bijvoorbeeld de 'theïstisch evolutionist' plaatsen, die raakvlakken met vrijwel alle types heeft, evenwel zonder met een daarvan volledig samen te vallen? Leeuwenburgh is zich van dit dilemma bewust en trekt hier een parallel met het biologische soortbegrip. Ook bij 'soorten' gaat het zijns inziens niet om eeuwige essentie maar om een "poging tot pragmatische classificatie". Die classificatie is inderdaad noodzakelijk om de debaters een context mee te geven. Een feitelijk oordeel van een persoon krijgt immers pas betekenis als we inzicht hebben in het intellectuele spanningsveld van zijn tijd. De voordelen lijken hier dus op te wegen tegen de nadelen. Al met al is *Darwin in Domineesland* een aanrader voor wie na het Darwinjaar nog niet is uitgevierd of -geërgerd. Het boek is vlot geschreven, bevat talloze kostelijke citaten (al moeten we voor de bron daarvan bij het proefschrift te rade gaan) en biedt ook de niet-ingevoerde lezer nuttige achtergronden over de evolutietheorie en het toenmalige wetenschappelijke en religieuze klimaat. Mogelijk kunnen we zelfs nog iets leren van de genuanceerde en luisterende houding die Nederlandse geleerden in de eerste periode aannamen. Wie daartoe bereid is, kan nog iets nieuws inbrengen in het Darwin-debat dat zich al 150 jaar voortsleept.

Pieter Gorissen

Nieuw handboek Nederlandse kerkgeschiedenis schetst alleen grote lijnen

H.A.C. van Middelkoop, *Kerken onderweg. Geschiedenis van kerken in Nederland* (Barneveld: De Vuurbaak, 2009, 483 blz., € 24,90, ISBN 978 90 5560 415 9)

De afgelopen jaren zijn er met enige regelmaat overzichtswerken verschenen van de Nederlandse religie- en kerkgeschiedenis. Te denken valt aan *Nederlandse religiegeschiedenis* (2005) van Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, Herman Selderhuis' *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* (2006), *Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw* (2007) van de hand van Eginhard Meijering en in 2009 de bundel *Het gereformeerde geheugen*, onder redactie van George Harinck, Herman Paul en Bart Wallet. Het vuistdikke handboek van de neerlandica Jetty van Middelkoop, *Kerken onderweg*, past tot op zekere hoogte binnen dit genre. Het beoogt een compleet 'lees- en leerboek te zijn en studiemateriaal te geven voor het bestuderen van onderwerpen uit de kerkgeschiedenis'. Blijkens het voorwoord denkt de auteur daarbij aan verenigingen, studiekringen en specifieke historische kringen. Van Middelkoop's boek heeft echter, in tegenstelling tot de zojuist genoemde werken, niet de pretentie wetenschappelijk te zijn. Het wil vooral de grote lijnen uitstippelen, zonder de kerkgeschiedenis tot op het bot te fileren. En dat is te merken.

Het eerste hoofdstuk is getiteld 'De kerk onderweg naar de zestiende eeuw' en behandelt in een paar penningstrepen de kerkgeschiedenis van het jaar nul tot de Reformatie. In minder dan vijftig pagina's ruim vijftien eeuwen kerkgeschiedenis beschrijven: maakt het echter onmogelijk de diepte in te gaan. Daarbij is de titel van dit hoofdstuk wat ongelukkig gekozen, omdat die een deterministisch uitgangspunt verradert: alsof de geschiedenis van de kerk tot 1517 slechts voorgeschiedenis was die wel moest uitlopen op de Reformatie. Vervolgens vat Van Middelkoop per Nederlands kerkgenootschap de belangrijkste ontwikkelingen samen, waarbij de



Rooms-Katholieke Kerk, de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken, de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt), de Nederlands Gereformeerde Kerken, de Gereformeerde Gemeenten, de Christelijke Gereformeerde Kerken en de evangelische beweging aan bod komen. Deze categoriale indeling is overzichtelijk en logisch, en Van Middelkoop slaagt erin de grote lijnen duidelijk weer te geven, maar deze structuur heeft als nadeel dat er soms herhaling het beoogt binnensluipt. Van de behandelde kerken krijgen vooral de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt), het kerkgenootschap waartoe Van Middelkoop behoort, ruime aandacht. Dit is verklaarbaar, maar in contrast daarmee komen Willibrord en Bonifatius, de Afscheiding, Doleantie en Gereformeerde Gemeenten er met een handjevol pagina's nogal karig vanaf. Graag had ik in dit verband ook meer gelezen over de culturele aspecten van de kerkgeschiedenis, zoals verschillen in cultuurvisie en spiritualiteit van de bevindelijken, kuyperianen of katholieken.

Een pluspunt van dit handboek is dat de auteur pakkend schrijft, en daarmee een kerkgeschiedenis heeft afgeleverd die zeker geschikt is voor de geformuleerde doelgroepen. Wetenschappers kunnen echter beter de specifiekere literatuur

raadplegen die in het begin van deze recensie is genoemd. Voor hen gaat dit handboek te kort door de bocht. Soms zijn beweringen ook discutabel. Is het bijvoorbeeld werkelijk zo dat de huidige Protestantse Kerk in Nederland (PKN) steeds meer uit elkaar groeit? (139). Volgens mij is er eerder sprake van toenadering, onder meer tussen vroegere gereformeerden en Gereformeerde Bonders. Op verscheidene plekken gaan predikanten uit deze richtingen frequenter dan vroeger in elkaars diensten voor. Verder ontgaat het de auteur dat de 'Beweging der Jongeren' een gedifferentieerde groep predikanten was van rond de 40 jaar, die een verjongingskuur van het gereformeerde leven nastreefde binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN) en daarom een beweging van 'jongeren' genoemd werd. De predikanten rond deze beweging waren ook niet alleen hoofdzakelijk schilderianen, zoals Van Middelkoop suggereert (173). En als je het over de theoloog Herman Wiersinga hebt en de commotie in GKN-kringen rond zijn verzoeningsleer, moet je mijns inziens zijn dissertatie uit 1971 noemen (*De verzoening in de theologische discussie*) en de onrust die in het daaropvolgende half jaar losbarstte, in plaats van *Verzoening als verandering* uit 1972 (186).

De auteur is erin geslaagd, zoals zijzelf in de inleiding schrijft, "lijnen en verbanden te ontdekken" in de kerkgeschiedenis "en meer inzicht te geven in de ontwikkelingen van vandaag". Daarmee houdt de meerwaarde die het boek heeft voor de professionele historicus wel op. Voor kerkhistorisch geïnteresseerde leken hadden illustraties, tabellen en kaarten nog een pluspunt kunnen betekenen om dit boek in hun collectie op te nemen, maar die ontbreken helaas.

Enne Koops

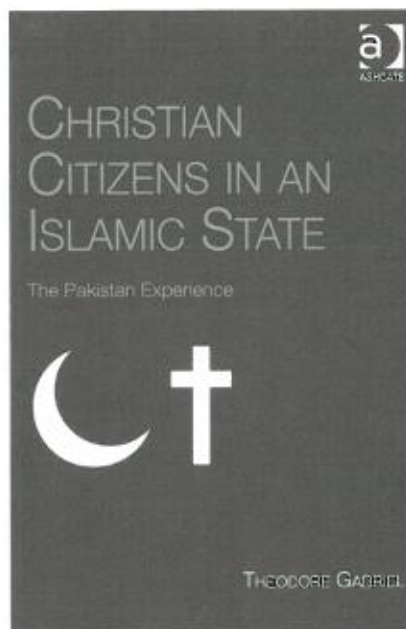
Naar een mosli-christo-dom in Pakistan?

Theodore Gabriel, *Christian Citizens in an Islamic State. The Pakistan Experience* (Hampshire: Ashgate, 2007, 132 blz., € 16,99, ISBN 978 07 5466 036 1)

Hoewel Pakistan sinds 2002 door de Verenigde Staten wordt gezien als bondgenoot in de strijd tegen het moslimterrorisme, staat het land op de ranglijst christenvervolgung van OpenDoors op de dertiende plaats. In zijn studie *Christian Citizens in an Islamic State. The Pakistan Experience*, onderzoekt de Britse socioloog en theoloog Theodore Gabriel niet alleen de oorzaken van de moeilijke verhouding tussen christenen en moslims in Pakistan, maar stelt hij ook dat er mogelijkheden zijn om deze relatie te verbeteren.

Gabriel heeft gekozen voor een heldere opzet. Hij begint met een historisch exposé over het ontstaan van Pakistan. Daarin beschrijft hij hoe tot en met de achttiende eeuw het aantal christenen binnen Pakistan verwaarloosbaar was, maar dat dit veranderde nadat de Britten in 1858 geheel India – en dus ook Pakistan dat toen onderdeel van India was – onder controle kregen. Het aantal christenen nam vanaf dat moment significant toe. Gabriel ziet drie oorzaken voor deze stijging. In de eerste plaats legde het Britse leger door het hele land spoorwegen aan die geleid werden door de Britse East India Company. De efficiënte en uitgebreide spoorweginfrastructuur maakte het mogelijk om het christendom onder Pakistani te verspreiden. In de tweede plaats stimuleerde de Britse overheid christelijk onderwijs. Ten slotte wijst Gabriel op een heel wat pragmatischer oorzaak voor de stijging van het aantal christenen, namelijk het kastesysteem van India. Voor de ‘onaanraakbaren’ betekende bekering tot het christendom veelal de enige mogelijkheid om het kastesysteem te ontvluchten en een carrière op te bouwen.

Op overtuigende wijze laat Gabriel zien dat de verhoudingen tussen christenen en moslims vanaf het begin gespannen waren. Niet alleen vanwege het feit dat moslims de christenen simpelweg be-



schouwen als vertegenwoordigers van de westerse overheersers die een onafhankelijk islamitisch Pakistan onmogelijk maakten, maar vooral ook omdat het hoofdzakelijk onaanraakbaren waren die zich tot het christendom bekeerden. Christen-zijn stond daardoor voor menigeen synoniem voor een lage sociale status. De onafhankelijkheid van Pakistan in 1956 was dan ook funest voor de positie van christenen in Pakistan. Stap voor stap werd Pakistan in formele zin geïslamiseerd. Dat begon met de invoering van de grondwet, waarin Pakistan officieel als Islamitische Republiek werd aangeduid, en eindigde met de invoering van de sharia waardoor er geen enkele ruimte meer is voor religieuze minderheden. Christenen en andere religieuze minderheden hebben het sindsdien bijzonder moeilijk: ze kunnen vrij eenvoudig het land worden uitgezet of ter dood worden veroordeeld.

Internationale ontwikkelingen als de Amerikaanse interventies in Afghanistan en Irak maken de positie zo mogelijk nog penibeler. Dit is bijzonder problematisch voor president Musharaff, die enerzijds nauw met de VS samenwerkt in de strijd tegen het (moslim)terrorisme, en tegelijkertijd het extremisme in zijn eigen land moet zien te beteugelen. Een haast onmogelijke opgave, die leidt tot een instabiele politieke situatie. Paradoxaal ge-

noeg biedt juist deze situatie christenen enige vastigheid. Want, zo betoogt Gabriel: “as long as President Musharaff is in power, we can expect a certain measure of stability and restraining of Islamic militants. If he falls, the political scene in Pakistan is bound to descend to chaos and this will prove extremely hazardous for minorities, especially the already beleaguered Christian minority of Pakistan” (87).

Hoewel Gabriel een interessant overzicht geeft van de belangrijkste ontwikkelingen in de geschiedenis van de positie van christenen in Pakistan, mis ik een grondige historische analyse. Zijn betoog is grotendeels gebaseerd op interviews met zowel christenen als moslims, waardoor het boekje eerder het karakter heeft van een journalistiek product. Mijns inziens schrijft hij teveel toe naar een oplossing van de huidige problemen in Pakistan, waarbij hij ook nog eens een tamelijk naïef optimistisch geloof aan de dag legt. Gabriel stelt dat de verhoudingen tussen christenen en moslims in het huidige politieke bestel van Pakistan vrij eenvoudig genormaliseerd zouden kunnen worden, door te starten met een interreligieuze dialoog tussen christenen en moslims. Dat zou dan moeten resulteren in een mengvorm tussen beide religies, in een soort ‘mosli-christo-dom’ dus. Behalve dat Gabriel als socioloog voorbij gaat aan het feit dat christenen in Pakistan nog altijd geassocieerd worden met de ‘onaanraakbaren’, hetgeen een eventuele dialoog bepaald niet stimuleert, zou hij als theoloog moeten weten dat een mengvorm van beide religies voor extreme dan wel orthodoxe vleugels binnen zowel het christendom als de islam volstrekt ondenkbaar is.

Leon van Damme

– door Gerard Raven –

De tentoonstellingen zijn gesorteerd op einddatum.

t/m 25 april

Actuele Russische schilderkunst. Zie Aangezicht. Klooster Ter Apel, Boslaan 3-5, Ter Apel, (0599) 581370, www.kloosterterapel.nl, di-za 10-17, zo 13-17.

t/m 16 mei

Gedurfd Verzamelen. Van Chagall tot Mondriaan. De moderne verzamelingen van drie Joodse Nederlanders 1885-1940. Joods Historisch Museum, Jonas Daniël Meijerplein 2-4, Amsterdam, (020) 531 03 10, www.jhm.nl, dagelijks 11-17.

t/m 31 juli

Open Restauratie! De restauratie van een uniek monument, 2009-2011. Over de verbouwing en uitbreiding die al werd gemeld in Vitrine van maart 2009. U bent welkom om deze te volgen en te kijken hoe het wordt. Specialisten vertellen over hun werk. Museum Ons' Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, 1012 GE Amsterdam, (020) 624 6604, www.opsolder.nl, ma-za 10-17, zo-feestd. 13-17.

t/m 5 september

Groeten uit Jeruzalem. Toeristen en kunstenaars in Palestina 1830-1948. Bijbels Museum, Herengracht 366, Amsterdam, (020) 624 24 36 en 624 83 55, www.bijbelmuseum.nl, ma-za 10-17, zo-chr. feestd. 13-17.

19 september...

Museum op zolder. Devotionalia uit het klooster van de missionarissen van het Heilig Hart te Tilburg. Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), (0413) 26 34 31, www.museumvoorreligieuzekunst.nl, di-vr 10-17, za-zo-feestd. 13-17.

t/m najaar 2012

Rijksmuseum in de abdij. Middeleeuwse beelden zijn tijdelijk weer thuis. Museum voor Religieuze Kunst, als boven.



Aangezicht

Klooster Ter Apel is al bekend van tentoonstellingen van hedendaagse Russische ikonen. Een expositie van moderne figuratieve kunst uit Kazan was zó succesvol dat nu een tweede serie wordt getoond. Ook nu zijn religieuze thema's op een nieuwe wijze vormgegeven. Het is boeiend te zien hoe men de oude thematiek die in de Sowjettijd verboden was heeft vastgehouden en opnieuw verwerkt. Meer details op de internetpagina.



Museumpark Orientalis

De vorige keer werden de nieuwbouwprojecten van Museumpark Orientalis genoemd. Kort daarna werd bekend dat het park voorlopig is gesloten wegens financiële moeilijkheden. Men hoopt op een doorstart medio 2011, op de internetpagina lijkt men optimistischer en wordt de sluiting alleen in verband gebracht met de verbouwing.

Voorvechter van de vrije wil

ARMINIUS

Nummer
1 en dat
blijft zo

Tariq Ramadan
Het ware geloof van Pauw & Witteman
Wat zijn **precies** remonstranten?
Adelheid Roosen: **De rek** in de regels
Vrijheidsvader Ivo Opstelten Ramsey Nasr
Siebelink meets **Schrijver**

Arminius is veelzijdig: een goed cadeau voor vrijdenkers en scherpshijpers, voor rekkelijke en precieze gelovigen, voor geschiedenisliefebbers en Pauw&Wittemankijkers, voor kleinkinderen en grootouders.

€6,50

Eenmalige glossy

Verkrijgbaar in de boekhandel en via www.boekencentrum.nl