

Tussen marginalisering en totalisering

Levensbeschouwing en maatschappelijke differentiatie

Herman Paul

Sommige wetenschappers schijnen het er over eens te zijn. Als je in een westers land over de religieuze markt loopt en eens goed om je heen kijkt naar vraag en aanbod van religieuze goederen, dan schiet je vandaag de dag niet veel meer op met termen als levens- of wereldbeschouwing. Vroeger, vóór de jaren zestig, toen kon je sommige vormen van geloof vrij goed in conceptuele termen beschrijven. Dit gold vooral voor het christelijk geloof en in het bijzonder voor de rooms-katholieke, lutherse en gereformeerde varianten die in West-Europa het meest vertrouwd waren. Toen waren er theologen (soms ook filosofen) die wisten hoe de wereld in elkaar stak. Toen waren er catechisaties en jongelingsverenigingen en tijdschriften op allerlei grondslag die uitlegden wat een mens had te geloven en hoe dat geloof zich verhiel tot wat je in de krant las op of straat ontmoette.

Maar nu? Tegenover het ‘wereldbeschouwelijke’ denken van de late negentiende en vroege twintigste eeuw staat de religieuze ervaring. Tegenover het kloppende systeem staat een vrijblijvend *copy and paste*; tegenover het denken het gevoel. ‘[A] conceptual understanding of religion as worldview’, schrijven onderzoekers van de Vrije Universiteit, ‘hinders the understanding of how people are religious today.’ Liever dan te focussen op ‘the belief dimension of religion’, met wat ze haar ‘systematic characteristics’ noemen, willen deze wetenschappers de hedendaagse religieuze markt analyseren als ‘in the first place subjective and experiential’. Geen levensbeschouwing, dus, maar ervaring; geen systematiek, maar gevoel; geen samenhang der dingen, maar ‘experiential subjectivity’.¹

Bij dit eenvoudige plaatje – vroeger had geloof de gedaante van een systematische wereldbeschouwing, nu niet meer – wil ik vanmiddag vier kanttekeningen plaatsen. Deze kanttekeningen zijn grotendeels ingegeven door *De veerkracht van het grote verhaal* – dat wil zeggen, door het interviewproject dat deze titel droeg en dat geresulteerd heeft in het boekje dat ons vanmiddag samenbrengt. Het is niet mijn bedoeling de intenties achter dit project te gaan oprakelen of te suggereren dat onze journalistieke exercitie een bijzonder wetenschappelijk belang dient. Evenmin zal ik u vermaken met anekdotes over het interviewen van beroemde mensen – hoewel ik u kan verzekeren dat het interview een prachtig genre is en dat Govert en ik ons bij tijden erg vermaakt hebben. Liever neem ik een aantal centrale ideeën uit het boekje en presenteer ik die in de vorm van vier kanttekeningen bij het standaardverhaal over de teloorgang van levensbeschouwing.

Boekhandel

1. Als ik spreek over de teloorgang van levensbeschouwing, gebruik ik het woord levensbeschouwing (of wereldbeschouwing; dat zijn synoniemen) in een veel nauwere zin dan tegenwoordig de boekhandel doet. Boeddhistische levenskunst, statenvertalingen in dundruk met goudsnee, *How to Improve Your Spiritual Growth and Feel Better About Your Self At the Same Time* – dat alles en meer ligt in de beter gesorteerde boekhandel bij

¹ Johan Roeland en Peter Versteeg, ‘Signification between concept and experience’, voordracht voor de British Sociological Association, Oxford, 3 april 2007.

de afdeling levensbeschouwing. Levensbeschouwing in deze vage en brede betekenis is natuurlijk *booming business* – over een teloorgang van levensbeschouwing valt in deze zin niet te spreken. Evenmin, denk ik, stelt deze definitie ons in staat over te spreken ‘levensbeschouwing in het publieke domein’ (zoals de ondertitel van ons boekje luidt). Wat opvalt aan levensbeschouwing in de boekhandel, is juist haar bijna exclusieve focus op persoonlijk geluk, op individueel welbevinden, op een spiritualiteit die het private domein haast niet uitkomt.

Onze meer toegespitste definitie van levensbeschouwing is ontleend aan de geschiedenis van de term. Historici als David Naugle vertellen ons, dat Immanuel Kant de eerste was die de term *Weltanschauung* systematisch gebruikte.² Maar een echte vlucht nam de term pas na het midden van de negentiende eeuw – in de *Weltanschauungsphilosophie* van Wilhelm Dilthey en niet te vergeten in het neo-thomisme van paus Leo XIII en het neo-calvinisme van Abraham Kuyper. De meesten van u zullen wel weten hoe graag en veel Kuyper over een calvinistische ‘levens- en wereldbeschouwing’ sprak – een uitdrukking die je bij protestanten vóór de dagen van Kuyper niet of nauwelijks aantreft. Trouwens, Kuyper was niet de enige: ook bij James Orr, in Schotland, en bij allerlei Duitsers dook vanaf het midden van de negentiende eeuw de term *Weltanschauung* op.³ Hoe kwamen zij daartoe? Was *Weltanschauung* een nieuwe naam voor iets wat al lang bestond? Of refereerde het aan iets nieuws?

Beide antwoorden zijn juist. Bij Dilthey, bijvoorbeeld, verwijst de term naar allerlei *ultimate commitments* en is het geen anachronisme om, bijvoorbeeld, over de levensbeschouwing van de Stoa of die van de Reformatie te spreken. Daarnaast komt echter vanaf het midden van de negentiende eeuw een meer systematische, uitgewerkte, vorm van levensbeschouwing op – zoals fraai geïllustreerd in het neo-calvinisme of het neo-thomisme. Zulke levensbeschouwingen hadden drie kenmerken gemeen: (1) ze kozen hun vertrekpunt in een verzameling specifieke, niet op publieke gronden te rechtvaardigen aannames over God, mens en wereld, (2) ze probeerden de consequenties van dit uitgangspunt zo consistent en systematisch mogelijk te doordenken en (3) ze lokaliseerden deze consequenties op alle terreinen van het leven, variërend van politiek en kunst tot onderwijs en wetenschap. Veel van de negentiende-eeuwse ‘ismen’ – onder christenen valt te denken aan het neo-calvinisme en het neo-thomisme – waren levensbeschouwingen voor zover ze op een systematische manier al die domeinen van het leven die in het moderniseringsproces waren verzelfstandigd vanuit een religieus of seculier perspectief belichtten.

Historici neigen er toe, de veranderende rol van religie in het publieke bestel van de negentiende eeuw te zien als grote aanjager van deze levensbeschouwelijke reflectie. In een tijd van maatschappelijke differentiatie – de relatieve verzelfstandiging van levenssferen, zoals geanalyseerd door sociologen als Max Weber en Niklas Luhmann – verzelfstandigden religieuze instituties zich ten opzichte van, onder andere, de overheid, de wetenschap, het onderwijs, de armenzorg, de ziekenzorg. Deze verdeling van werkzaamheden en invloedssferen resulteerde voor sommigen – in Nederland vooral voor hervormden – in een forse vermindering van invloed en sociaal prestige. Maar niet alleen deze hervormden moesten op zoek naar een nieuwe positie in het publieke domein. Het

² David K. Naugle, *Worldview. The history of a concept* (Grand Rapids; Cambridge 2002).

³ Peter S. Heslam, *Creating a Christian worldview. Abraham Kuyper's lectures on Calvinism* (Grand Rapids/Carlisle 1998) 88-96.

was voor iedereen een vraag welke nieuwe constellaties van levenssferen zouden ontstaan – en specifiek: hoe morele en religieuze overtuigingen tot gelding gebracht konden worden in domeinen die zich geleidelijk onttrokken aan de invloedssfeer van religieuze instituties.

Totalisering

Levensbeschouwing, zou je kunnen zeggen, gaf op deze vraag een genuanceerd antwoord. Idealiter bewandelde het namelijk een creatieve middenweg tussen twee meer extreme antwoorden op de uitdaging van differentiatie. Het ene extreme antwoord was ‘totalisering’ van religie: een bewuste ontkenning dat maatschappelijke differentiatie gevolgen had (moeten hebben) voor de publieke rol van religie. Een voorbeeld is het protestantse nationalisme – het idee dat Nederland in essentie een protestantse natie is – waarvan met name de Hervormde Kerk zo moeilijk afscheid kon nemen.

Het andere extreme antwoord (dat vandaag de dag nog wel eens wordt teruggeprojecteerd op de negentiende eeuw) was dat religie gemarginaliseerd behoort te worden tot een eigen levenssfeer. Daaronder werd dan dikwijls een onschuldige, publiek ongevaarlijke privésfeer verstaan. En hoezeer sommige gelovigen ook aanvoerden dat religie, uit de aard der zaak, helemaal niet kan worden beperkt tot zo’n privésfeer, het was een oplossing die aantrekkingskracht had voor mensen die religie als lastig of als repressief ervoeren. Naast totalisering aan de ene kant van het spectrum zien we dus, aan de andere kant, een marginalisering van religie in het publieke domein.

Levensbeschouwing, in de zin van hierboven – een systematische reflectie op de publieke implicaties van specifieke, niet publiek te rectvaardigen aannames over God, mens en wereld – kon een creatieve middenweg bewandelen tussen deze beide extremen. Het kon dit, voor alle duidelijkheid, op heel verschillende manieren, en heeft dat historisch gesproken ook op talloze manieren gedaan – in ruimhartige aanvaarding van maatschappelijke differentiatie, maar ook in een veel kritischer toonaard. Kenmerkend is echter dat deze levensbeschouwing probeerde morele en religieuze overtuigingen een stem te geven in de levenssferen van politiek, kunst, journalistiek en wetenschap, zonder deze domeinen voor religieuze doeleinden te annexeren.

In respons op de negentiende-eeuwse differentiatie van de samenleving koos levensbeschouwing dus niet voor totalisering of marginalisering van religie, maar voor een publieke rol van religie die de eigenheid van levenssferen probeerde te erkennen. Praktisch valt daarbij in het laat-negentiende, vroeg-twintigste-eeuwse Nederland te denken aan de opkomst van de politieke partijorganisatie en aan het levensbeschouwelijk verkavelde middenveld.

Protestants

2. Levensbeschouwing, in deze strenge definitie, mocht dan een negentiende-eeuws verschijnsel zijn; was het ook, wellicht, een typisch westers verschijnsel? Deze vraag hebben we in het *Veerkracht*-project voorgelegd aan tal van deskundigen – vooral ook aan specialisten op het gebied van niet-westerse religies, zoals oosterse orthodoxie, boeddhisme, hindoeïsme en islam. Afgaand op hun antwoorden, valt aan het specifiek westerse karakter van levensbeschouwing niet te twijfelen. Het is nogal protestants, zegt Victor van Bijlert in hoofdstuk zes, een ‘set of doctrines’ te willen ontwaren in het hindoeïsme. Hindoes kennen geen officiële leer of gesanctioneerde duiding van de

wereld. Bovendien zit het, volgens Van Bijlert, ‘diep in de hindoetraditie weinig verwachting te hebben van grote verhalen.’ ‘In belangrijke mate’, zegt onze gesprekspartner, ‘is “hindoe” een restcategorie waarin de Britse kolonisator [in India, hjp] alles onderbracht wat niet-islamitisch en niet-christelijk was.’ Ook Michael McGhee sputtert herhaaldelijk als we hem vragen wat er in het boeddhistische denken gebeurt. ‘Ik zie het boeddhisme niet als leverancier van een specifieke visie op de moderniteit.’ En volgens Nicolas Lossky kwam de oosters-orthodoxe traditie pas aan levensbeschouwing toe, toen zij in de vroege twintigste eeuw, na de bolsjewistische revolutie van 1917, in Parijs arriveerde.

In het licht van recente literatuur zijn deze observaties niet zo vreemd. Brian Pennington, bijvoorbeeld, in zijn boek *Was Hinduism invented?*, noemt hindoeïsme nog net geen koloniale constructie – dat vindt hij te kort door de bocht – maar wel een ‘isme’ dat ontstond binnen een koloniaal coördinatenstelsel en gemodelleerd werd naar, onder andere, het protestantisme. Talal Asad maakt vergelijkbare opmerkingen over de conceptuele mal waarin westerse wetenschappers, schatplichtig aan christelijke tradities, de islam hebben gegoten. Zelfs religie, als sociologische categorie, en ‘wereldreligies’, zoals gedefinieerd door het World’s Parliament of Religions in Chicago in 1893, zijn termen die bij historische analyse minstens zoveel blijken te zeggen over de westerse achtergrond van hun bedenkers als over de fenomenen waarnaar ze verwijzen.⁴

Kortom, mijn beide eerste kwalificaties bij het standaardverhaal van zojuist luiden dat levensbeschouwing niet altijd bestaan heeft en recent, opeens, onverwacht, onder druk komt te staan. Veeleer is levensbeschouwing een modern verschijnsel – modern zowel in de zin van recent als in de meer technische zin van reagerend op en gebruikmakend van denkinstrumenten die je kunt associëren met de westerse moderniteit. Levensbeschouwing was een antwoord op specifieke, westerse, negentiende-eeuwse omstandigheden.

Elite

3. Teneinde deze historisering van levensbeschouwing te verbinden aan de uitdagingen van onze tijd, wil ik een derde kanttekening plaatsen bij het idee dat religie, in westerse samenlevingen, in vroeger dagen een meer conceptueel karakter zou hebben gehad dan vandaag. Daarbij maak ik gebruik van wat Peter van der Veer in ons slotinterview naar voren brengt.

Veel van de gesprekken in *De veerkracht van het grote verhaal* gaan over belangrijke denkers, over toonaangevende boeken, over intellectuele agenda’s voor de komende jaren. Dat is niet toevallig. Levensbeschouwing is en was in de eerste plaats een zaak van intellectuelen (theologen, filosofen, ethici enzovoort). Als we spreken over levensbeschouwing, hebben we het over de ideeën van grote of minder grote denkers – over een elite, niet over het volk.

Cruciaal is echter dat deze levensbeschouwing, in de negentiende eeuw en sindsdien, wel werd uitgedragen via kranten, partijen en verenigingen. Denk, in Nederland, aan de gepassioneerde partijdagen van de Anti-Revolutionaire Partij, aan de

⁴ Brian K. Pennington, *Was Hinduism invented? Britons, Indians, and the colonial construction of religion* (Oxford/New York 2005); Talal Asad, *Genealogies of religion. Discipline and reasons in Christianity and Islam* (Baltimore/London 1993) m.n. 1-24; Tomoko Masuzawa, *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism* (Chicago/London 2005).

‘beginselstudie’ binnen de Bond van Jongelingsverenigingen op Gereformeerden Grondslag en aan de verzuilde pers, die van week tot week vertelde wat een mens van de wereld had te vinden. De Duitse historicus Olaf Blaschke spreekt in dit verband over een proces van *confessionalisering*. Mensen leerden hun identiteit in confessionele termen te verstaan – wat het betekende een calvinist of katholiek te zijn in de kunst, de wetenschap of de politiek.⁵ Deze confessionalisering had uiteraard een sterke *top-down* dimensie, in de zin dat bijvoorbeeld hoogleraren van de Vrije Universiteit in de late negentiende en vroege twintigste eeuw sterk bijdroegen aan de verbreiding van de neo-calvinistische levensbeschouwing in lezingen, artikelen en brochures. Maar confessionalisering was niet alleen een *top-down* proces: uit lokaal onderzoek blijkt hoezeer ‘van onderop’, om zo te zeggen, behoefte aan zulke specificaties van confessionele identiteit bestond. Maatschappelijke differentiatie werd immers ook, of misschien wel juist, door de ‘gewone man’ ervaren. Dagboeken uit de periode laten zien hoeveel verwarring de ervaring van een snel veranderende wereld bij deze gewone man teweeg kon brengen. Levensbeschouwing was een antwoord op deze verwarring. Het bood houvast en oriëntatie. Het vertelde hoe mensen in een complexe wereld trouw konden zijn aan hun principes.⁶

Dat wil niet zeggen dat levensbeschouwing vervolgens het één en al werd – dat alle religie opging in levensbeschouwing. De tijd van de grote levensbeschouwingen was óók de tijd van media, massabewegingen, Mariadevotie en emotionele revivals. Het was ook de tijd van een herlevend piëtisme, van kanselredenaars en emotionele twisten. Dat levensbeschouwing en religieuze emotie zelfs hand in hand wisten te gaan, bewijst het neo-calvinisme. Wie dit neo-calvinisme gelijkstelt aan Kuypers *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid*, ziet een nogal rationeel systeem voor zich. Maar wie let op de toogdagen van de zojuist genoemde ARP of Bond van Jongelingsverenigingen, met hun heroïsche gezang en samen-tegen-de-wereld-gevoel, merkt dat levensbeschouwing heel goed gepaard kon gaan met heftige ervaringen en diepe emoties. Ergo, hoe succesvol levensbeschouwing ook was in het bieden van maatschappelijke oriëntatie, het is onjuist te zeggen dat religie in deze tijd in levensbeschouwing opging.

Nergens, uiteraard, werd deze levensbeschouwing zo’n *success story* als in het verzuilde Nederland. Het voorzag mensen van een samenhangend protocol hoe als gelovige te leven en zorgde er zodoende voor, dat religie diep ingreep in het persoonlijke leven. Het valt echter niet uit te sluiten, dat dit diepe ingrijpen onbedoelde gevolgen had. Valt er iets te zeggen, vragen wij in het *Veerkracht*-boek aan Peter van der Veer, voor de hypothese dat dit ingrijpen zo ver ging, dat het als vanzelf een tegenbeweging, een protest tegen religie opriep? Zijn antwoord:

Protestantisme en katholicisme [zagen] er aan het einde van de negentiende eeuw in Nederland echt anders uit dan aan het begin van de eeuw. Religie had rollen en betekenissen gekregen die ze daarvoor niet had. Godsdienst had invloed gekregen op de

⁵ Olaf Blaschke, ‘Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter?’, *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 38-75. Blaschke legt overigens andere accenten dan ik. Deze verschillen verantwoord ik in een te verschijnen artikel (‘Christian confessionalism in nineteenth-century Europe. Redefining the “second confessional age”’).

⁶ Een fraai voorbeeld biedt de inleiding tot Anne Anema, *Calvinisme en rechtswetenschap. Een studie* (Amsterdam 1897).

maatschappelijke positie van mensen – niet alleen in de politiek, maar ook in het maatschappelijke middenveld. Alles was verkaveld rond ideologieën en religieuze opvattingen. (...)

Wat mij rond de jaren 1960 opvalt, is de omslag van een religie die alle terreinen van het leven bepaalt – het bisschoppelijke mandement uit 1954 vind ik een prachtig voorbeeld – naar een totale afwijzing van godsdienst. Zowel die invloed van religie op de details van het leven als de ontsnapping daarvan reikten zeer ver. De grip van religie op het alledaagse leven was zo stevig, dat de bevrijding hiervan navenant groot moest zijn. In zoverre denk ik dat jullie hypothese juist is. (...)

Dit, wil ik met nadruk zeggen, is een unieke ontwikkeling. Zowel die enorme invloed van religie als het radicale afscheid ervan zijn uniek Nederlands. Dit past in geen enkel model, dit moet je apart voor Nederland verklaren. Waarschijnlijk is dit één van de redenen waarom wij, getuige onze reacties op de islam, het roer nu zo kwijt zijn. Omdat we zo'n specifiek religieus verleden hebben, zijn we nauwelijks in staat te begrijpen wat religie elders ter wereld betekent. (...)

Kortom, wij Nederlanders zijn gevangen in een specifieke geschiedenis die ons belet om op een genuanceerde manier met religie om te gaan.⁷

Schaduw

4. Dit lange citaat van Van der Veer brengt ons van het verleden in het heden. In hoeverre is het huidige debat over religie in het publieke domein een debat over negentiende-eeuwse oplossingen? Van der Veer suggereert dat wij Nederlanders door de negentiende-eeuwse geschiedenis en haar onbedoelde gevolgen zó specifiek staan voorgesorteerd, dat we levensbeschouwing, ja zelfs religie, graag van ons afwerpen – en dus uitkomen bij één van de extreme antwoorden van zojuist: marginalisering van religie. In die zin valt er een schaduw van de negentiende eeuw over het huidige debat.

Ook op een andere manier is dit het geval. De vragen en antwoorden die in het huidige debat figureren, lijken soms verdacht veel op die van de negentiende eeuw. Nu moeten we met historische analogieën voorzichtig zijn: al te gemakkelijk zien we belangrijke verschillen tussen de negentiende en de 21e eeuw over het hoofd. Maar toch, als ik de Nederlandse opiniepagina's opsla, treft mij dat drie ideaaltypische antwoorden op het negentiende-eeuwse differentiatieprobleem nog altijd worden gegeven: (a) Hadden de levensbeschouwingen gelijk, toen ze religie probeerden te verbinden met alle sferen van het leven? (b) Of moet religie, als gevolg van maatschappelijke differentiatie, zich tot één sfeer beperken? (c) Of trekt religie – daarbij valt nu te denken aan een niet-westerse islam – zich van zulke differentiatie niets aan?

Opmerkelijk is het gemak waarmee tegenwoordig, in Nederland, de antwoorden (a) en (b) worden voorgehouden aan moslims. Wie spreekt over een 'Reformatie' of een 'Verlichting' van de islam, verwijst naar westerse en overwegend protestantse ervaringen uit de zestiende en achttiende eeuw – doorgaans geherinterpreteerd door een negentiende-eeuwse bril die kerk en staat gescheiden ziet, religie verinnerlijkt en haar bij voorkeur tot één levenssfeer beperkt. Ook wie spreekt over islamitische scholen en partijen, over een islamitische levensbeschouwing die zich naast christelijke, joodse en seculiere tradities in het publieke domein mag manifesteren, opteert voor een negentiende-eeuws model.

⁷ Govert Buijs en Herman Paul, *De veerkracht van het grote verhaal. Levensbeschouwing in het publieke domein* (Zoetermeer 2007) 132-133.

Deze pogingen islamitische burgers een traject te laten volgen dat vergelijkbaar is met dat van negentiende-eeuwse christenen zijn, natuurlijk, alleszins begrijpelijk. Soms zijn ze gemotiveerd door de verwachting dat zo'n traject goed is voor het gehele land – ik verwijs naar de afscheidsrede die Egbert Schuurman gisteren in Wageningen hield – soms vanuit de overtuiging dat modernistische bewegingen binnen de islam (denk aan de *salafi*-beweging) lijken op, bijvoorbeeld, de *nouvelle théologie* in de Rooms-Katholieke Kerk – een these die Gregory Baum recent nog verdedigde.⁸

Maar, hoe begrijpelijk het ook is om islamitische burgers te attenderen op de weg die Nederlandse christenen in de negentiende eeuw gegaan zijn, beide suggesties veronderstellen maatschappelijke differentiatie naar Europees model. En dat is problematisch. We moeten ons namelijk afvragen in hoeverre mensen afkomstig uit tradities zonder krachtige ervaring van maatschappelijke differentiatie verder worden geholpen met modellen die ontworpen zijn als antwoord op zulke differentiatie. Breder geformuleerd: zijn Reformatie, Verlichting en levensbeschouwing 'los' verkrijgbaar, zonder historische setting, zonder voortraject, zonder het lange proces dat er in het Westen aan vooraf ging? Dit is een open vraag: hoe zou je zulke historische gegroeide modellen in een andere context aan andere mensen kunnen aanbieden?

In *Veerkracht* brengt deze uitnodiging aan islamitische burgers Peter van de Veer tot een tweede, meer normatief gekleurde vraag:

Er zijn mensen die beweren dat de islam in ons land door hetzelfde proces zal heengaan als het christendom. Maar dat is, denk ik, zeer de vraag. Op dit moment is de islam in Nederland een levendige boel – veel meer vergelijkbaar met het evangelicalism in de Verenigde Staten dan met het christendom dat wij in West-Europa kennen. Er worden duidelijk nieuwe tradities gecreëerd, getuige de meisjes die hoofddoeken dragen terwijl hun moeders dat nooit deden.

*Waarom zou je verwachten dat deze islam zich aan onze wereld zal aanpassen? Is ons gedachtegoed dan zo inspirerend? (...) Hier wringt iets, naar mijn idee. Wij hebben te veel het idee bewoners van een paradijs te zijn waarin iedereen ons gelukkige voorbeeld moet volgen.*⁹

Conclusie

Ik kom tot een conclusie. Het standaardverhaal waarmee ik deze voordracht begon, blijkt historisch genuanceerd te moeten worden. Levensbeschouwing was een specifieke, moderne, westerse reactie op maatschappelijke differentiatie in de negentiende eeuw. Het was niet het enige product op de religieuze markt en kan daarom moeilijk worden gelijkgesteld aan religie in een negentiende-eeuwse gedaante. Levensbeschouwing was niet meer en niet minder dan een poging een religieuze identiteit te formuleren op verschillende terreinen van het leven en daarmee een creatieve middenweg te bewandelen tussen twee meer extreme antwoorden op maatschappelijke differentiatie in negentiende-eeuws Europa.

Nu het vraagstuk van religieuze reacties op deze differentiatie weer helemaal terug is op de politieke agenda, zou het voorbarig zijn dit levensbeschouwelijke antwoord

⁸ Gregory Baum, 'Religion and modernity in conflict. Roman Catholic and Muslim responses', *Reflections* 9 (2007) 14-35.

⁹ Buijs en Paul, *Veerkracht*, 135-136.

op differentiatie achterhaald te noemen. Het vraagstuk hoe religie in het publieke domein het best kan worden gearticuleerd staat immers niet alleen op de agenda van Nederlandse moslims. Via de islamdiscussie is de vraag ook terug op de agenda van christelijke Nederlanders (ik verwijfs slechts naar de ingetrokken SGP-subsidie en de kwestie van gewetensbezwaarde trouwambtenaren). Dit betekent dat de condities waaronder interesse voor levensbeschouwing geboren zou kunnen worden, op dit moment aanwezig lijken. En als de tekenen ons niet bedriegen, is deze interesse tegenwoordig ook beduidend groter dan tien jaar geleden.

Of deze interesse ook onder islamitische Nederlanders wortel zal schieten, valt te bezien. Enerzijds beklemtoont *De veerkracht van het grote verhaal* de westerse eigenheid van levensbeschouwing en de onvoorspelbaarheid van wat er gebeurt als immigranten zonder westers voortraject in een westerse context over religie gaan nadenken. Anderzijds: juist nu in het publieke debat de extremen van hierboven – marginalisering of totalisering van religie – weer zo vaak worden opgevoerd, zeg ik als westerse, christelijke burger, dat hier in West-Europa goede ervaringen met levensbeschouwing bestaan. Juist nu de negentiende-eeuwse thematiek in nieuwe gedaanten onze aller aandacht vraagt, zou levensbeschouwing in het publieke domein wel eens méér kunnen betekenen dan lang is gedacht.¹⁰

Dr. Herman Paul is docent geschiedfilosofie aan de Universiteit Leiden en coauteur van *De veerkracht van het grote verhaal* (Boekencentrum 2007). Deze voordracht hield hij op 21 september 2007 aan de Vrije Universiteit.

¹⁰ Daarbij denk ik niet aan negentiende-eeuwse stelsels en bouwwerken – de ambitie alle sferen van het leven in één harmonisch, kloppend geheel bijeen te brengen zullen weinigen nog kunnen of willen opbrengen. Veeleer gaat het mij om de inzet van deze negentiende-eeuwse stelsels en bouwwerken: de poging religie bescheiden, maar beslist te betrekken op andere dan private levenssferen.