

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Nationale identiteit: een zaak van normen en waarden?

Nationale identiteit kan gedefinieerd worden in termen van normen en waarden die al sinds de zestiende eeuw de Nederlandse volksaard typeren. Past zo'n historisch-nationalistisch vertoog bij de christendemocratische traditie? Wie louter in Nederland rondkijkt, zou kunnen denken van wel. Maar de christendemocratische traditie is breder dan Nederland. Ervaringen elders ter wereld roepen juist kritische vragen op bij het normen-en-waardenverhaal dat Sybrand Buma vertelt.

door *Herman Paul*

De auteur is universitair hoofddocent geschiedfilosofie aan de Universiteit Leiden en bijzonder hoogleraar secularisatiestudies aan de Rijksuniversiteit Groningen.

IS NATIONALE IDENTITEIT een kwestie van vaderlandsliefde, vrijheidszin en spaarzaamheid? Munt de ware Nederlander uit in oudvaderlandse deugden zoals verbeeld door Hollandse schilders in de Gouden Eeuw? Toen Nederlandse dichters en denkers vanaf de late achttiende eeuw op zoek gingen naar het eigene van hun land, grepen ze terug op een sterk geïdealiseerd beeld van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden. Ze hielden de verslachte jeugd het voorbeeld van zeventiende-eeuwse koopmannen en zeelieden voor – stoere calvinisten als Michiel de Ruyter, wiens gietijzeren beeld in 1841 op de Boulevard in Vlissingen terecht kwam en die als ‘man van vuur en staal’ niet lang daarna door kindermonden werd bezongen.

Negentiende-eeuwse nationalisten laafden zich aan een geïdealiseerd verleden. Zonder gêne projecteerden zij hun (vaak typisch negentiende-eeuwse) vaderlandse deugden terug op een ‘oerverleden’ van Bataven,

Geuzen of zeventiende-eeuwse notabelen, dat zij vervolgens ter inspiratie weer aan hun tijdgenoten voorhielden. De Nederlandse volksaard – de *Volksgeist* die negentiende-eeuwse nationalisten zo goed van pas kwam in hun poging de Nederlandse gewesten samen te smeden – werd dus diep in het verleden verankerd. Hieruit volgt dat nationale identiteit en vaderlandse geschiedenis nauw verbonden raakten. Het waren de Tachtigjarige Oorlog en de Gouden Eeuw, zoals geïnterpreteerd door een nationalistische bril, die negentiende-eeuwse Nederlanders vertelden wie zij waren.¹

Al klinkt dit allemaal erg gedateerd, het blijkt vandaag de dag niet eenvoudig om over nationale identiteit na te denken zonder op dit negentiende-eeuwse repertoire terug te vallen. Dit geldt, for better and for worse, ook voor christendemocratische politici. Ik denk hierbij niet alleen aan Sybrand Buma's lofzang op het Wilhelmus, maar ook, iets fundamenteeler, aan zijn stelling dat Nederlandse identiteit een kwestie is van 'normen en waarden' die uit een ver verleden stammen. Zou het de afwezigheid van serieuze alternatieven zijn die ervoor zorgt dat politici – mede in reactie op electorale bedreigingen aan de rechterkant van het politieke spectrum – terugvallen op het vocabulaire van negentiende-eeuwse nationalistes?²

IDEALISME

Buma's HJ Schoo-lezing is de laatste maanden breed becommentarieerd. Ze zou een 'ruk naar rechts' in het CDA illustreren, een conservatieve analyse zonder bijpassende remedies presenteren, en een gemeenschapsbegrip uitdragen dat scherpe grenzen tussen 'wij' en 'zij' trekt.³ Bij mijn weten werd echter nog niet eerder de vinger gelegd bij de idealistische geschiedfilosofie die Buma's essay doortrekt – een idealisme dat treffend illustreert hoelang de slagschaduw van de negentiende eeuw is als het gaat om thema's als nationale identiteit.

Met 'idealisme' doel ik op een negentiende-eeuwse manier van denken over geschiedenis die aan ideeën een hoofdrol toekent. Hoewel idealisme in de wijsbegeerte specifiek verwijst naar filosofen als Kant, Fichte, Schelling en Hegel, gaat het mij hier om de veel breder gedragen gedachte dat het historische proces bepaald wordt door *Ideen* die zich in de tijd geleidelijk ontvouwen. Ook in Nederland meenden intellectuelen als Johan Rudolph Thorbecke en Guillaume Groen van Prinsterer dat de sleutel tot de geschiedenis te vinden is in politieke of religieuze ideeën. Wie de totstandkoming van een natie of een religie wilde begrijpen, moest dus op zoek naar haar dragende ideeën – naar een *Volksgeist* die zich geleidelijk had gemanifesteerd of naar religieuze 'beginselen' die zich door de tijd heen hadden verwerkelijkt.

Al spreekt Buma liever over ‘normen en waarden’ dan over ‘ideeën’, zijn betoog over Nederlandse identiteit is schatplichtig aan dit negentiende-eeuwse idealisme. Consequent identificeert hij deze identiteit met een ‘traditie’ die bestaat uit ‘collectieve waarden’.⁴ Al laat Buma in het midden waaruit deze collectieve waarden precies bestaan, hij beklemtoont dat ze een tegenwicht kunnen bieden aan doorgeschoten vrijheid en gelijkheid – twee andere ideeën uit de Franse Revolutie waaraan Buma grote invloed toekent. Centraal in zijn analyse staan dus normen en waarden: Nederlandse identiteit is een kwestie van ‘onze traditie, onze cultuur en onze waarden’.⁵

Net als negentiende-eeuwse nationalist projecteert Buma deze waarden terug op een geïdealiseerd nationaal verleden. Hoe diep de Unie van Utrecht (1579) ook moge zijn weggezonden in het collectieve geheugen, ‘de

*Net als negentiende-eeuwse
nationalisten projecteert
Buma waarden terug op
een geïdealiseerd nationaal
verleden*

traditie van de Unie’ is nog altijd relevant, omdat zij zulke typisch Nederlandse waarden als gewetensvrijheid voortbracht. ‘Met het Plakkaat van Verlatinghe [1581]’, stelt Buma zelfs, ‘werd Nederland een natie met een eigen identiteit.’ Al heeft deze identiteit zich sindsdien ontwikkeld, burgers kunnen

slechts deelhebben aan de Nederlandse identiteit door deze historisch ontwikkelde waarden te onderschrijven. ‘Wie naar Nederland komt als immigrant of als vluchteling wordt onderdeel van die gemeenschappelijke geschiedenis.’

Buma volgt, kortom, het voorbeeld van negentiende-eeuwse idealisten door waarden (beginselen, ideeën) een sleutelrol toe te kennen in het historische proces. De geschiedenis draait om waarden – ‘waardetradities’ die in staat zijn mensen te verenigen én waarden die mensen van elkaar vervreemden zodra ze worden verabsoluteerd.

IJLE SFEREN

Wie nationale identiteit vanuit zo’n idealistisch standpunt bekijkt, komt bedoeld of onbedoeld in ijle sferen terecht. Het typisch Nederlandse vertoont zich dan niet in alledaagse gewoonten – in de ongeordende manier waarop Nederlanders zich rond een marktkraam kunnen verdringen zonder uit het oog te verliezen wie er aan de beurt is⁶ – maar in abstracties als ‘een eeuwenoude joods-christelijke waardetraditie’.⁷ Nationale identiteit ligt dan niet besloten in wat Lonely Planet typisch Nederlands noemt –

waag het niet om zonder afspraak bij iemand op de koffie te komen, en pak als het even kan de fiets⁸ – maar in zoiets abstracts als een ‘gemeenschap-pelijk historisch en cultureel besef’.

Natuurlijk laten deze frases zich vergoelijken met het argument dat intellectuelen altijd geneigd zijn dure woorden op gewone dingen te plakken. ‘Gedeelde tradities en waarden en normen’ zou kernachtig geleerden-jargon kunnen zijn voor ‘Nederlanders lunchen vaak met zelf gesmeerde boterhammen uit een trommeltje, en spreken Jan en alleman met “jij” en “jou” aan’. De abstractie zou in deze gedachtegang slechts een heuristisch doel hebben (een bonte verzameling concrete gewoonten in één of twee abstracte begrippen samenvatten).

Buma’s Schoo-lezing neigt evenwel naar een andere, onvervalst idealistische positie. Abstracte waarden zijn niet afgeleid van concrete praktijken, maar omgekeerd: ‘Veel van onze daden, behoeften of gedachten komen voort uit gewoonte, uit de traditie of de overlevering van wat goed en slecht is.’⁹ Nederlanders smeren dus hun eigen lunchboterhammen *omdat* ze de waarde van zuinigheid hebben meegekregen; ze zeggen ‘jij’ tegen hun baas *omdat* ze gelijkheid met de paplepel ingegoten hebben gekregen. Concreet moreel gedrag is een uitvloeisel van abstracte normen en waarden, niet andersom. Het idee is primair, zijn historische realisering in alledaagse praktijken een afgeleide daarvan.

GROEN VAN PRINSTERER

Waarom grijpt Buma op zulk abstract, negentiende-eeuws gedachtegoed terug? Hij doet dit niet, veronderstel ik, omdat hij in het diepst van zijn gedachten een idealistische filosoof is, maar om twee andere, nauw verwante redenen: vanwege Guillaume Groen van Prinsterer, een van de anti-revolutionaire voorlopers van de Nederlandse christendemocratie, en omdat een ander nationalistisch repertoire dan dat van negentiende-eeuwse idealisten in Nederland nauwelijks voorhanden is.

Buma’s idealisme is het idealisme van Groen van Prinsterer. Op drie cruciale punten sluit zijn betoog namelijk aan bij *Ongeloof en revolutie* (1847). Allereerst legde Groen in dit boek uit dat ideeën de geschiedenis vooruit bewegen (‘dat in den loop der gebeurtenissen zou tevoorschijn treden wat de loop der ideeën tot stand gebracht had’). Vervolgens schetste hij hoe deze ideeën elkaar naar het leven staan: de ‘tuimelgeest van revolutionaire woeling’ streed met ‘het beginsel des geloofs en der gehoorzaamheid’. En net als Buma, honderdzeventig jaar later, hield Groen de Franse Revolutie met haar ‘getrouwe toepassing der revolutie-begrippen’ verantwoordelijk voor veel misstanden in de moderne tijd.¹⁰

Ook Buma's geschiedverhaal volgt het voorbeeld van Groen, die al in 1846 stelde dat de Nederlandse identiteit in het Plakkaat van Verlatinghe was geworteld. Wel voegde Groen als overtuigd protestant daaraan toe dat de 'kiem' van deze identiteit al in de reformatie lag. 'De gehechtheid aan het van menselijke toevoegsels gereinigd Evangelie heeft, als voornaamste karaktertrek, het Volkswezen doordrongen en beziel.'¹¹

Ondanks zijn beroep op Groen, wiens opvattingen hij 'voor de tijd van nu heel waardevol en actueel' noemt,¹² neemt Buma dit laatste citaat uitdrukkelijk níet voor zijn rekening. In een tijd waarin velen de kerk hebben verlaten, wil hij geen christelijke kijk op nationale identiteit, laat staan een protestants vaderland, maar een cultuurchristendom van overwegend conservatieve snit. Dit ligt niet bepaald in de lijn van de 'Evangeliebelijder' die zich met hand en tand verzette tegen verwatering van het christelijke geloof.

Waarom voegt Buma zich in andere opzichten dan wél naar het sjabloon van Groen? Het meest waarschijnlijke antwoord luidt dat dit het enige herkenbare en politiek niet al te zeer besmette repertoire is dat vandaag de dag beschikbaar is voor iemand die, in reactie op uitdagingen aan de rechterzijde van het politieke spectrum, een nationalistisch geluid wil laten horen. Wie in de Nederlandse context zoekt naar nationalistische verhalen en symbolen, komt onherroepelijk in de negentiende eeuw terecht. En wie daarbij een voor christendemocraten enigszins herkenbaar geluid wil laten horen, vindt Groen als vanzelf op zijn weg (*Ongeloof en revolutie* is niet voor niets het openingslemma in de *Canon van de christendemocratie*).¹³

SOCIALE PRAKTIJKEN

Tegelijk heeft dit voor een CDA'er iets raars. De christendemocratische traditie is immers niet tot Nederland beperkt: zij is vertakt door heel Europa en heeft belangrijke uitlopers in Latijns-Amerika (vooral in Chili en Venezuela). Getuigt het dan niet van 'methodisch nationalisme' om nationale identiteit louter aan de hand van Nederlandse ervaringen of onderaanroeping van Nederlandse klassiekers te doordenken? Zou het niet raadzaam zijn wat breder in de christendemocratische wereld rond te kijken, al was het maar om te onderzoeken wat idealistische vertogen over normen en waarden elders zoal hebben uitgewerkt?

Als we William T. Cavanaugh mogen geloven, heeft dit normen-en-waardendiscours in Chili funest uitgepakt. Mooie woorden als 'vrijheid' en 'gerechtigheid' – vaak nationalistisch geduid als typisch Chileens – bleken te abstract om een verschil te maken tijdens het bewind van Augusto Pinochet (1973-1990). Het militaire regime kon deze multi-interpretabele be-

grippen even gemakkelijk in de mond nemen als de aartsbisschop van Santiago. Normen en waarden waren, met andere woorden, te theoretisch, te ver verwijderd van het gewone leven. Als Chileense burgers de junta trotseerden, gebeurde dat op veel concreter niveau, door soep in sloppenwijken uit te delen, jeugdkampen te organiseren en werklozen te helpen met sollicitatiebrieven – allemaal activiteiten die het regime verboden had, maar van vitaal belang waren voor de Chileense samenleving. Of deze alledaagse dingen iets met zogenaamd Chileense waarden te maken hadden, was niet een vraag waarover hardop werd nagedacht.¹⁴

Nederland onder Rutte III lijkt gelukkig niet in de verste verte op Chili onder Pinochet. Maar het punt van Cavanaugh – om mij tot deze stem uit de wereldwijde christendemocratische traditie te beperken – heeft implicaties voor het Nederlandse debat. Cavanaugh wil namelijk dicht bij mensen blijven. In de beste christendemocratische traditie zoomt hij in op de sociale verbanden van familie, kerk en buurt. Dáár lokaliseert hij het echte Chili, en niet in de ‘ziel’ en de ‘geschiedenis’ van de natie, zoals aangeroepen in officiële reacties op de coup van 1973.

Natuurlijk kunnen sociale praktijken geschiedenis maken: soepkeukens kunnen een traditie worden en deze traditie op haar beurt een marker van Chileens verzet tegen Pinochet. Maar daarbij zijn de keukens primair. Identiteit wordt doorgaans bottom-up geboren, tussen aardappelschillen en ongewassen bestek; niet in de historische verbeelding van een nationalist.¹⁵

BESLUIT

Het is politiek niet zonder risico om Cavanaugh op dit punt te volgen. Wie een samenleving definieert in termen van haar sociale praktijken, zou namelijk zomaar tot de conclusie kunnen komen dat de natiestaat met lege handen staat als het gaat om gevoelens van ontheemding onder ‘bezorgde burgers’. Zonder te ontkennen dat de staat zowel juridisch als politiek de levens van burgers mede bepaalt, meent Cavanaugh dat identiteit tot stand komt door participatie in ‘common forms of life’ – op lokaal niveau dus, niet op nationaal niveau. Nationale identiteit is daarmee voor Cavanaugh een onbruikbaar, zelfs misleidend begrip.¹⁶ Dit is niet een argument dat pvv-stemmers naar het CDA zal lokken.

Niettemin biedt Cavanaugh een interessant tegenwicht aan het neo-groenianse discours van Buma. Een vergelijking van beiden zet de zaken op scherp. Wie met een normen-en-waardenvertoog wil meedoen aan herlevend Nederlands nationalisme, kan aansluiting zoeken bij negentiende-eeuwse idealisten. Wie daarentegen een echt christendemocratisch geluid

*Een echt christendemocratisch
geluid laat concrete sociale
praktijken prevaleren boven
nationalistische retoriek*

wen om praktische sociale initiatieven, vaak op lokaal niveau, met raad en daad te ondersteunen. Op soep zal het dus aankomen, en niet op abstracte beschouwingen over normen en waarden.¹⁷

Noten

- 1 N.C.F. van Sas (red.), *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*. Amsterdam: Contact, 1995.
- 2 Al focus ik in wat volgt op Buma, zijn poging tot historische verankering van Nederlandse normen en waarden staat niet op zichzelf. Aanzetten hiertoe werden in het CDA al eerder gegeven, bijvoorbeeld door Balkenende: Jan Peter Balkenende, *Anders en beter. Pleidooi voor een andere aanpak in de politiek vanuit een christen-democratische visie op samenleving, overheid en politiek*. Soesterberg: Aspekt, 2002, pp. 53-55.
- 3 Zie in het vorige CDV-nummer de bijdragen van Stefan Paas (pp. 14-17), Ernst Hirsch Ballin en Paul van Geest (pp. 18-23), en Frank van den Heuvel (pp. 24-26).
- 4 Sybrand Buma, *'Verwarde tijden!' die om richting vragen. HJ Schoo-lezing 2017*. Amsterdam: Elsevier Weekblad, 2017, p. 42.
- 5 Buma 2017, p. 41. Ook de citaten in de volgende alinea zijn van die pagina afkomstig.
- 6 Peter H. Stephenson, 'Going to McDonald's in Leiden. Reflections on the concept of self and society in the Netherlands', *Ethos* 17 (1989), nr. 2, pp. 226-247, aldaar 235.
- 7 Over deze *invented tradition*: Bart Wal-
let, 'Zin en onzin van de "joods-christelijke traditie"', in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman en Paul van Geest (red.), *Het christelijke in de Nederlandse politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 100-108.
- 8 Catherine Le Nevez en Daniel C. Schechter, *The Netherlands*. Carlton: Lonely Planet, 2016, pp. 264, 267.
- 9 Buma 2017, p. 39.
- 10 G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie. Eene reeks van historische voorlezingen*. Leiden: S. en J. Luchtmans, 1847, pp. 295, 23, 168, 345.
- 11 G. Groen van Prinsterer, *Handboek der geschiedenis van het vaderland 1*. Leiden: S. en J. Luchtmans, 1846, p. 78.
- 12 Buma 2017, p. 34.
- 13 Raymond Gradus e.a. (red.), *Canon van de christendemocratie*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA/CDA Partijbureau, 2012, pp. 6-7.
- 14 William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, politics, and the body of Christ*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1998, pp. 78-85, 264-267.
- 15 Cavanaugh 1998, pp. 195-197.
- 16 William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy. God, State, and the political meaning of the Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011, p. 41.
- 17 Met dank aan Pieter Jan Dijkman voor zijn constructieve feedback op een eerdere versie van deze tekst.