



PUBLIEKE RELIGIE EN DE
NEDERLANDSE DODENHERDENKINGEN
SINDS 1945

HEILIGE STILTE

ONDER REDACTIE VAN
KOOS-JAN DE JAGER
EN BART WALLET

Inhoud

Koos-jan de Jager en Bart Wallet	
Inleiding	
Publieke religie en de Nederlandse herinneringscultuur	7
Ilse Raaijmakers	
4 mei en religie	
Het christendom en de vormgeving van de Nationale Herdenkingen, 1945-heden	30
Jacob van der Tang	
Gelovig begraven en herdenken op de Grebbeberg	
De invloed van het christelijk geloof bij herdenkingsrituelen en -monumenten op de Grebbeberg, 1940-1953	46
Joep van Gennip	
‘Het is goed dat men es gemeinsjap zien dooëj’n herdinktj’	
Dodenherdenking en religie in het Limburgse dorp Herten, 1945-2020	66
Ewart Bosma	
Het verdriet van Rijssen	
Religie en herdenkingscultuur in de stad Rijssen, 1945-heden	81
Zohar van Tijn	
Lokaal herdenken in de multiculturele samenleving	
Religie en dodenherdenking in Naarden, Diemen, Zaltbommel en Lombok (Utrecht)	106

Bart Wallet	
'Men vrage <i>ons</i> niet, te vergeten'	
Joodse herinneringscultuur van de Tweede Wereldoorlog in Nederland	124
Koos-jan de Jager	
De wereld wordt slechts uit offers herboren	
Publieke religie en de ideologie van offer bij de Nederlandse krijgsmacht in Indonesië, 1945-1950	150
Koos-jan de Jager	
Schouder aan schouder, vereend in de dood	
Publieke religie en de constructie van de Nederlandse erevelden in Indonesië, 1946-1949	170
Register op persoonsnamen	188
Personalía van de auteurs	192

Inleiding

Publieke religie en de Nederlandse herinneringscultuur

Koos-jan de Jager en Bart Wallet

Op 27 november 1945 vertrok een grote stoet Nederlanders vanuit het centrum van Haarlem in de richting van de duinen. Duizenden burgers namen deel aan de herbegravenis van de communistische verzetsstrijdster Hannie Schaft, die op 17 april 1945 in de duinen bij Bloemendaal was doodgeschoten. De plechtigheid begon in de Grote of St. Bavokerk in Haarlem, waar de aanwezigen enkele toespraken van burgerlijke en kerkelijke autoriteiten beluisterden. Namens de regering herdacht minister-president Willem Schermerhorn de gevallen verzetsstrijders, die ‘op de grens van tijd en eeuwigheid hun laatste strijd’ hadden gestreden.¹ Schaft stond volgens Schermerhorn symbool voor de duizenden verzetsstrijders die hun leven hadden gegeven voor het Nederlandse volk. Zij streden tegen ‘het onrecht, tegen de bedreiging van veiligheid en leven van medemensen, tegen alle duivelse listen en lagen’ van de Duitse bezetter.

In die strijd hadden zij, aldus Schermerhorn, kracht ontvangen van God, hun ‘Hemelsche Vader’. Hun dood toonde aan, ‘dat er waarden zijn, die boven kracht en stof uitgaan, waarden die in het leven van ons volk door ons moeten worden gedragen en verdedigd.’ Hun offer was een ‘wekroep’ tot het Nederlandse volk, ‘tot de bereidheid offers te brengen, opdat de gerechtigheid en de naastenliefde woning kunnen maken in ons volk.’ Tegelijkertijd had Schermerhorn begrip voor achtergebleven familieleden en bekenden die zeiden: ‘heeft hij voor dit volk, voor deze baaierd van hebzucht en egoïsme, voor deze poel van ongerechtigheden zijn jonge leven gegeven en ons in smart en kommer achtergelaten?’ Tot hen richtte Schermerhorn zich met een expliciet christelijke boodschap: ‘Gedenk, dat God regeert, dat Hij het is, die oogst op Zijn tijd. Geen offer, hoe groot ook, is in Zijn licht vergeefs geweest.’²

De centrale rol van religieuze taal en symboliek werd gedurende de herbegrafenis op tal van plekken bevestigd. Na Schermerhorn spraken in de Haarlemse kerk ook de vooraanstaande hervormde predikant Koeno Gravemeijer en de katholieke deken van Haarlem, Joannes Cornelis Wilhelmus van de Wiel. Laatstgenoemde richtte zich rechtstreeks tot de gevallen: 'Geprezen zij de onvolprezen voorzienigheid van God, die U door Uw geboorte had voorbestemd om Nederlander te zijn. Gij hebt ons vaderland gekroond met glorie! Herrezen Nederland zal op U blijven zien als op de grootste helden.'³

Tijdens de plechtigheid in de duinen declameerde Elisabeth van Maasdijk een gedicht, speciaal geschreven voor deze gelegenheid. Ze benoemde de begraafplaats tot 'heilige grond', waar de doden lagen die zijn 'ingegaan tot Gods oneindig licht, hun taak volbracht, hun aardse strijd volstreden'. De laatste strofe verwees expliciet naar de bijbelse geschiedenis van Mozes en de brandende doornstruik:

Hier vlamt het braambos! Heiligt uwe voeten.
Want heilig is de grond dien gij betreedt.
Hier is de plaats, waar gij na duister leed
Nederland's zonen lichtend moogt begroeten:
Geheiligd is de grond dien gij betreedt.⁴

In het ontwerp van de begraafplaats zijn eveneens religieuze elementen te vinden. Zo is de laatste zin van het gedicht opgenomen op de originele houten toegangspoort tot de begraafplaats. Al in de eerste ontwerpen voor de erebegraafplaats was een houten kruis van negen meter opgenomen, die kort na herbegrafenis van Hannie Schaft daadwerkelijk werd geplaatst op het hoogste duin in de nabijheid van de begraafplaats. Daarmee kreeg de begraafplaats een bij uitstek christelijk symbool als herkenningsteken voor iedere bezoeker of deelnemer aan de stille tochten.

Deze stille tochten naar de begraafplaats, die tot op de dag van vandaag worden gelopen, kunnen tot slot eveneens worden gezien als publiek religieus ritueel. De stille tocht, die vanaf 1945 als centraal rouw- en herdenkingsritueel aanwezig is in de Nederlandse herdenkingscultuur, stamt volgens etnoloog Peter Jan Margry rechtstreeks af van de katholieke 'stille omgang'. Juist een tocht zonder ceremonieel vertoon en zonder onderscheid in rangen en standen werd positief

ontvangen en is sindsdien niet meer uit de herdenkingen verdwenen. Hoewel over Margry's duiding enige discussie is, is zonder meer duidelijk dat deze stille tochten een vorm van *civil religion* zijn, die maatschappelijke eenheid en cohesie manifesteren.⁵

Erebegraafplaats Overveen is al met al een goed voorbeeld van de publieke rol van religie in de Nederlandse herinneringscultuur in de tweede helft van de twintigste eeuw. In de toespraken op 27 november 1945 komt nadrukkelijk de wens tot nationale eenheid naar voren. Schermerhorn benadrukte bijvoorbeeld dat verzetsstrijders uit heel Nederland, uit vele rangen en standen en met verschillende politieke en religieuze overtuigingen begraven lagen op de begraafplaats. Ondanks die verschillen was er sprake van nationale eenheid: zij hadden gestreden voor het gemeenschappelijke doel van de vrijheid van Nederland en rustten nu gezamenlijk in de heilige grond in de duinen.

Nationale en lokale dodenherdenkingen

Het is te danken aan particulier initiatief uit de hoek van het verzet dat 4 mei de centrale datum is geworden waarop in Nederland de doden worden herdacht. Dit gebeurt zowel door een nationale herdenkingsplechtigheid in aanwezigheid van het staatshoofd alsook door een veelheid aan lokale dodenherdenkingen. Dit gaf al vanaf het begin ruimte voor diversiteit, waarbij het eigen karakter van een lokale gemeenschap een sterk stempel drukte op de vormgeving, taal en centrale rituelen die op en rond 4 mei werden gehanteerd.

De wetenschappelijke studie van de manier waarop de Tweede Wereldoorlog in Nederland wordt herinnerd, is pas in de jaren 1990 opgekomen. Voordien lag de focus van het onderzoek vrijwel exclusief op de oorlog zelf, gesymboliseerd in het grootse geschiedproject van Loe de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*. In 1983 had de Amsterdamse hoogleraar Hans Blom in zijn inaugurele rede 'In de ban van goed en fout?' al een bevlogen pleidooi gehouden om de onderzoeksagenda naar de Tweede Wereldoorlog te verbreden en daarbij voorbij de morele categorieën van goed en fout te kijken.⁶ In het kielzog hiervan ontstond ook de ruimte voor de kritische studie naar hoe de Nederlandse samenleving sinds 1945 zich de Tweede Wereldoorlog had herinnerd – en welke aspecten juist bewust of onbewust waren weggedrongen uit het collectief geheugen.

In de Nederlandse context is een van de pioniers van deze nieuwe

benadering Frank van Vree met zijn studie uit 1995 *In de schaduw van Auschwitz*. Daarin analyseert hij de textuur van de herinnering van de Europese Tweede Wereldoorlog in de Nederlandse samenleving, waarbij hij op zoek gaat naar patronen en verschuivingen. Van Vree betoogt dat nationale sentimenten en opvattingen over Nederland als verzetsnatie domineerden in de eerste naoorlogse periode en culmineerden in het samenhangende nationale geschiedbeeld dat De Jong presenteerde in de tv-serie *De Bezetting* (1960-1965). Dat ondervond echter al spoedig concurrentie van een nieuw geschiedbeeld dat gestempeld werd door de begrippen collaboratie en passiviteit, waarbij gaandeweg Auschwitz als symbool van de jodenvervolgving centraal kwam te staan.⁷

Twee jaar later volgde Ido de Haan met *Na de ondergang*, dat zich meer nog dan Van Vree concentreerde op de herinnering aan de jodenvervolgving. De Haans uitgangspunt is dat de 'openbare vormgeving van de herinnering aan de Jodenvervolgving (...) onderzocht [moet] worden in het kader van de nationale staat'.⁸ Dit betekent dat hij primair focust op politieke cultuur en het intellectuele debat over de jodenvervolgving. Hij concludeerde dat joden in de nationale herdenking en herinnering een marginale positie innamen, waarvan de bron in de oorlog zelf al lag: de scheidlijn die destijds tussen joden en niet-joden werd getrokken, werd sindsdien niet meer overbrugd. Slechts gedurende een korte periode in de jaren 1970 krijgen joden zeggenschap over de herinnering.⁹

Sinds de studies van Van Vree en De Haan is sprake van een ware *boom* in het onderzoek naar de herinnering van de Tweede Wereldoorlog. Dat is mede ingegeven door de opkomst van *memory studies*, waarin 'herinnering' als sleutel wordt gebruikt voor de studie van de intersectie van sociale, culturele en politieke geschiedenis. Deze theorievorming, die teruggaat op Maurice Halbwachs' concept van een *mémoire collective*, betekende een belangrijke impuls voor het onderzoek.¹⁰ Herinnering is hier primair een sleutel tot een begrip van het heden, niet een toegangspoort tot het verleden.¹¹ Tegen die achtergrond leidde Van Vree samen met zijn collega Rob van der Laarse een groot NWO-project over de 'Dynamiek van de herinnering', waarbij vanuit tal van invalshoeken de Nederlandse herinneringscultuur van de Tweede Wereldoorlog in Europa én in de overzeese gebiedsdelen bestudeerd werd.¹²

Deze onderzoekstraditie vormt een belangrijk spoor waarin de onderhavige bundel verder gaat. Daarbij wordt gefocust op de complexe dynamiek tussen de ‘publieke religie’ die het dragende morele narratief biedt voor de herdenkingscultuur enerzijds en de concrete religieuze tradities die vanuit hun eigen bronnen en liturgische tradities aan de herdenkingen bijdragen anderzijds. Deze rol van religie heeft in het onderzoek tot dusver weinig aandacht gekregen en vraagt om verdere systematische bestudering. Aanzetten daarvoor zijn in een aantal publicaties al wel te vinden. Ilse Raaijmakers liet in haar belangrijke studie *De stilte en de storm* zien hoe dynamisch de herinneringscultuur rond 4 mei is, hoe die voortdurend tot controverses leidde en ook steeds tot nieuwe interpretaties uitnodigde. Zij benoemde daarbij ook de rol van kerken en religieus geïnspireerde ‘herinneringsmanagers’.¹³ Van Vree observeerde al in 1995 dat de monumenten die na 1945 werden opgericht in sterke mate aansloten bij bestaande klassieke en christelijke symboliek, tot uiting komend in een voorkeur voor kruisen, vredesduiven, palmtakken, Christusfiguren en bijbeltaferelen als David en Goliath, Judith en Holofernes en de Barmhartige Samaritaan. Bovendien merkte hij op dat de aangebrachte teksten op deze momenten vaak uit de Bijbel en het patriottische repertoire putten.¹⁴ In zijn volumineuze studie heeft Rob van Ginkel een omvattende inventarisatie gegeven van dergelijke monumenten en de herdenkingsplechtigheden, met veel aandacht voor rituelen en symbolen. Hij thematiseert expliciet de sacralisering van de herinnering, een notie die dicht in de buurt komt van die van een ‘publieke religie’.¹⁵

Het primaire duidingsparadigma lijkt de verzuilingstheorie te zijn, waarbij religieuze elementen in de herinneringscultuur vooral herleid worden tot een van de verzuilde bevolkingsgroepen. Illustratief daarvoor is Chris van der Heijden in zijn proefschrift *Dat nooit meer* die scherp onderscheidde tussen katholieke, orthodox-protestantse en sociaaldemocratische oorlogsbeelden. De ontzuiling van de jaren 1960 wordt dan gepresenteerd als het moment waarop ‘de beelden in elkaar over [begonnen] te vloeien’.¹⁶

De spaarzame aandacht voor religie in het Nederlandse herinneringsonderzoek wijkt sterk af van wat er internationaal op dit terrein gebeurt. Daar is religie een van de centrale thema’s bij de analyse van de vormgeving van de herinnering en de verdere dynamiek daarvan.¹⁷ Op theoretisch niveau sluit dat sterk aan bij het onderzoek van Jan en



Rouwdienst in de Grote Kerk te Haarlem op 27 november 1945 ter ere van 400 illegale strijders die door de Duitsers werden gefusilleerd en wier lichamen gevonden zijn. Koningin Wilhelmina, minister-president Schermerhorn en prins Bernhard woonden de rouwdienst bij. Beeld Nationaal Archief/Anefo.

Aleida Assmann, George Mosse en Anthony D. Smith. De Assmanns introduceerden de categorie van 'invisible religion' om verborgen sporen van religieuze teksten, rituelen en discoursen in de constructie van moderne collectieve herinneringsculturen in kaart te brengen. George Mosse schiep het begrip 'political religions' om te laten zien hoe nationale en politieke ideologieën repertoires, rituelen en semantiek in zich opnamen van traditionele religies.¹⁸ Anthony D. Smith, ten slotte, liet zien hoe 'sacred sources' constitutief waren voor moderne nationale identiteiten, zowel gevoed vanuit traditionele religies als vanuit politieke religies.¹⁹

Dit resulteerde in grondig onderzoek naar de publieke herinneringscultuur die rond de Eerste en Tweede Wereldoorlog ontstond.²⁰ Dat leverde dat van voorbeelden van 'sacred sources', expliciete religieuze participatie en 'invisible religion' op. Zo kreeg het religieuze begrip 'martelaar' een nieuwe nationale betekenis en werden elementen van de christelijke martelaarscultuur overgedragen op de nieuwe nationale. Locaties van veldslagen, executieplaatsen en concentratiekampen ontwikkelden zich tot locaties voor pelgrimage, waarbij rond monumenten geritualiseerde plechtigheden plaatsvonden.²¹ Naar analogie van religieuze kalenders kwamen er bovendien nationale herdenkingsdagen, met eigen liturgische gebruiken en rituele repertoires.²²

Een van die gebruiken, gegroeid uit de militaire praktijk, was de centrale ceremonie van twee minuten stilte, voorafgegaan door het blazen van taptoe en besloten met het blazen van reveille. Dit greep terug op het militaire gebruik om de dag te eindigen met taptoe, waarop de nacht volgde, tot de nieuwe dag werd geopend met reveille. Het idee van deze herdenkingsrite was het einde van het leven van de gesneuvelde militairen te verbeelden, waarna de nacht viel. Maar naar analogie van het kruisverhaal van Jezus die op Goede Vrijdag stierf, volgde op de stilte van de dood (Stille Zaterdag) de wederopstanding (Pasen). Het blazen van reveille werd zo een uiting van het geloof in de wederopstanding. Deze rite is een goed voorbeeld van 'invisible religion', er wordt geen expliciet religieuze taal of symboliek bij gebruikt, maar het dragende narratief is diep christelijk. Uiteraard kon aan de notie van 'wederopstanding' een seculiere betekenis gegeven worden in de zin dat het 'offer' – een ander veelvoorkomende religieuze term²³ – niet tevergeefs was geweest en dat daaruit de hoop op een nieuwe, betere wereld voortkwam.²⁴

De rol van concrete religies, zoals kerken en geestelijken, blijkt door dit onderzoek ook groter te zijn geweest dan eerder wel werd aangenomen. Zo nam in Groot-Brittannië de Church of England een leidende rol in. Niet alleen speelden de fysieke ruimte van kerk en begraafplaats een voorname rol, ook inhoudelijk drukte de Engelse kerk haar stempel op de vormgeving van de herinneringscultuur.²⁵

Hoe belangrijk die bredere internationale historiografie is, blijkt wel doordat de Nederlandse herinneringscultuur elementen heeft overgenomen uit de herinneringscultuur die de geallieerden al rond de Eerste Wereldoorlog hadden gevormd. De rite van twee minuten stilte werd overgenomen, maar aangepast aan de Nederlandse gebruiken. In het Nederlandse leger wordt geen 'last post' geblazen aan het eind van de dag, maar 'taptoe'. De reveille werd vervangen door het eerste en zesde couplet van het Wilhelmus, waarmee de nationale inbedding werd versterkt. Dat gebeurde ondertussen met een liedtekst die expliciet religieuze noties naar voren bracht: 'Mijn schild ende betrouwen, zijt Gij o God, mijn Heer'.

Publieke religie in Nederland

Deze bundel gebruikt het begrip 'publieke religie' om nieuw zicht te krijgen op de dynamische rol van religie in het politieke en maatschappelijke leven. Het eigene van dit begrip is, aldus godsdienstsocioloog Meerten ter Borg, 'dat het vooral attendeert op wat mensen binnen een samenleving bindt en waarin ze met elkaar overeenstemmen, terwijl veel sociaalwetenschappelijk onderzoek zich daarentegen juist richt op verschillen tussen mensen'.²⁶ Die analyse gaat ook op voor de geschiedschrijving. Uit het voorgaande bleek immers dat de rol van religie in de Nederlandse herdenkingscultuur door historici vooral wordt geïnterpreteerd vanuit het begrip 'verzuiling'.

Het gebruik van dit verleidelijk eenvoudige verklaringsmodel, waarin de Nederlandse samenleving is opgedeeld in vier gescheiden groepen (katholieken, protestanten, liberalen en socialisten), brengt echter grote problemen met zich mee. Historicus Peter van Dam stelde in 2011 dat de verzuiling een van de meest invloedrijke mythen is over de Nederlandse geschiedenis. De krachtige metafoor van de zuilen roept een beeld op van een statische maatschappij waarin een strikte scheiding bestond tussen robuuste, strak georganiseerde maatschappelijke groepen. Bij dat beeld moeten echter grote vraagtekens worden

geplaatst. De Nederlandse (religie)geschiedenis is veel complexer dan de verzuilingstheorie doet vermoeden.²⁷

Met het begrip publieke religie probeert dit Jaarboek een nieuwe impuls te geven aan het historiografische debat. De auteurs in deze bundel zijn niet gericht op datgene wat Nederlandse gelovigen van elkaar scheidde, maar juist op datgene wat hen bond. Religie blijkt niet alleen bron van spanning en verdeeldheid, maar ook van nationale eenheid te zijn geweest. Nederlanders voelden zich gezamenlijk onderdeel van een christelijke natie. Daarmee biedt dit concept nieuwe inzichten voor de bestudering van de Nederlandse religiegeschiedenis en herinneringscultuur. Maar waar komt dit begrip vandaan en wat bedoelen we er precies mee?

Het idee van een publieke religie, of 'civil religion', gaat terug op het werk van Jean Jacques Rousseau, die in *Du contrat social* (1762) schrijft over 'zuiver burgerlijke geloofsbelijdenis (...) zonder welke niemand een goed burger of een betrouwbaar onderdaan kan zijn.'²⁸ Deze publieke religie heeft in het denken van Rousseau tot doel om individuele burgers te verbinden aan de natie. In de moderne godsdienstsociologie geldt de Amerikaanse socioloog Robert N. Bellah geldt als geestelijk vader van het concept. In 1967 schreef hij een beroemd geworden artikel, waarin hij waarin hij betoogt dat er naast de geïnstitutionaliseerde religie in de Verenigde Staten een civil religion bestaat. Daarmee doelde hij op een nationaal gedeeld geheel van grondwaarden die in de Amerikaanse samenleving het gevoel van gemeenschap en cohesie tussen leden van een samenleving versterkt.

Deze publieke religie verbindt burgers in een gezamenlijke morele gemeenschap en is daarmee een fundament van maatschappelijke integratie. Hiermee overstijgt de publieke religie de grenzen van scherp afgebakende religieuze gemeenschappen. Dit publieke geloof is sterk verweven met patriotisme en het idee van de eigen natie als unieke natie met een unieke bestemming. Deze religieuze dimensie van het openbare en politieke leven komt met name naar voren bij publieke gebeurtenissen als de inauguratie van presidenten, nationale feestdagen of nationale herdenkingen.²⁹

Ook in Nederland gingen godsdienstsociologen in de jaren tachtig en negentig op zoek naar vormen van publieke religie. De Leidse godsdienstsocioloog Bert Laeyendecker stelde in 1982 als eerste de vraag of er in de Nederlandse geschiedenis ook zoiets als een publieke gods-

dienst zichtbaar was. Laeyendecker ging terug naar de Nederlandse opstand, waar hij de publieke vormen van godsdienst traceerde in de collectie Geuzenliederen uit het einde van de zestiende eeuw. Daar-in wordt het handelen van God verbonden met Nederlanders. 'God blijkt zich actief met de lotgevallen van de Nederlanders in hun strijd tegen de Spaanse tirannie bezig te houden,' zo merkte Laeyendecker op.³⁰ In andere liederen werd gewezen op het verbond dat God heeft gesloten met het Nederlandse volk. De geschiedenis van het eigen volk wordt, kortom, geïnterpreteerd in een bovennatuurlijk kader: een vorm van publieke religie dus. Het is in dit kader interessant om vast te stellen dat juist tijdens Dodenherdenkingen in de twintigste eeuw werd teruggegrepen op deze Geuzenliederen.

Toch stelt Laeyendecker dat deze publieke religie geen blijvende plek had in de Nederlandse geschiedenis. Pas vanaf het midden van de negentiende eeuw kwam er weer een vorm van publieke religie op, nu rond de ideeën over goed burgerschap. Godsdienst kwam steeds meer in het verlengde te liggen van goed burgerschap. De individuele burgers van het vaderland moesten gevormd worden tot een morele gemeenschap van burgers die gekenmerkt werden door beschaving, mondigheid, vroomheid en met een afkeer van religieuze intolerantie.³¹ Godsdienst en morele deugden vormden voor de elites uit de verschillende maatschappelijke groepen de grondslag voor een samenleving die was gebaseerd op waarden als vrijheid, gelijkheid, broederschap en nationale saamhorigheid.³² Daarbij kwam een nationale 'consensus over de publieke moraal als gemeenschappelijk stelsel van normen en waarden, dat grotendeels geënt was op de christelijke moraal', waarover tot diep in de twintigste eeuw consensus bestond.³³

Staatsman Johan Rudolph Thorbecke was een exponent van deze visie, hij zag het liberaal-protestantse christendom als grondslag en bezielende geest van de Nederlandse natie. Dit 'christendom boven de geloofsverdeeldheid' was voor hem niet alleen een instrument om deugdelijke burgers te vormen, maar was het wezen van het christendom zelf.³⁴ In dit kader citeert Laeyendecker de ideeën van de hervormde predikant J. Clarisse, die stelt dat de openbare godsdienst een van de grondzuilen van de staat vormt. Zonder een dergelijke godsdienst gaat de maatschappij te gronde. In deze opvattingen zijn, aldus Laeyendecker, zonder veel moeite de ideeën van Rousseau over de publieke godsdienst te herkennen.³⁵



Opening van de herdenking van 1940-1945 in het stadion te
Amsterdam, 31 augustus 1945.
Beeld Nationaal Archief/Collectie Spaarnestad/
Wiel van der Randen.

In de troonredes en inhuldigingen, die onderzocht werden door André I. Wierdsma, is deze publieke religie ook duidelijk te herkennen.³⁶ In de tweede helft van de negentiende eeuw werd in de troonredes de bijzondere betekenis van de Nederlandse natie gezocht in de zedelijke kracht van het 'Nederlandse volkskarakter', in 'burgerplicht en Christendeugd.' Ondanks de ontwikkelingen in de negentiende eeuw, waarin de samenleving meer en meer gedomineerd werd door scherp afgebakende confessionele groepen, bleef de publieke religie bestaan. Wierdsma stelt vast dat juist het staatsceremonieel een 'uitzonderlijke demonstratie van de nationale consensus' was, waarin godsdienst tot gemeenschappelijke waarde werd gerekend. In 1948 werd deze 'godsdienstzin' vertolkt door de sociaaldemocraten Willem Drees en Roelof Kranenburg. Kranenburg stelde in zijn rede na de eedaflegging door Juliana dat het Nederlandse volk eensgezind om de troon stond, met 'in het hart de innige bede, dat Gods zegen op Uwer Majesteits regering moge rusten.'³⁷

Tot halverwege de jaren zestig werd de Nederlandse publieke religie gedomineerd door een christelijk georiënteerd nationalisme dat nauw verbonden was aan het koningshuis. Vanaf omstreeks 1965 kreeg dit nationalisme stevige concurrentie van een nieuwe vorm van publieke religie, die rond Auschwitz. In zijn studie beschrijft Jan Oegema de opkomst en inhoud van deze publieke religie.³⁸ De herinnering aan de Tweede Wereldoorlog en met name de jodenvervolgning komt in het middelpunt te staan. Het morele appèl van het slachtoffer wordt hoeksteen van een alternatieve ethiek met stevige politieke implicaties. De door Oegema geanalyseerde 'publieke religie rond Auschwitz' is ingebed in een bredere publieke religie, waarin de waarden van de revolutie van de jaren 1960 centraal staan: een radicale interpretatie van de verlichtingsconcepten vrijheid, gelijkheid en broederschap.³⁹

Deze grondwaarden, zo betoogt godsdienstsocioloog Ter Borg, vormen de grondwaarden van de Nederlandse maatschappij. 'Het gaat hier niet om simpele conventies maar om waarden, in de voortreffelijkheid waarvan men gelooft. Dit geloof wordt van tijd tot tijd op rituele wijze herbevestigd. Deze rituelen zijn sterk emotioneel geladen. Dit geloof is diep verankerd in de Nederlandse geschiedenis en deze verankering wordt nog versterkt door mythen. De functie ervan is zowel integrerend, legitimerend als identiteitverschaffend. Op grond van dit alles kunnen we spreken van een publieke religie in Nederland. Deze

is voor een groot deel impliciet.⁴⁰ In dit kader duidt Ter Borg juist de Nationale Dodenherdenking aan als ‘het belangrijkste publieke ritueel’ van de Nederlandse publieke religie. Daar wordt, zo schrijft hij, ‘op zeer plechtige wijze de gruwelijke les uit het verleden met de toekomst verbonden, in een sfeer waarin de Nederlanders zich in een gemeenschappelijk zwijgen verbonden voelen in hun voornemen het nooit meer zo ver te laten komen.’⁴¹

Dit is precies wat Lodewijk Dros in 2010 beschreef toen hij schreef over de Nationale Dodenherdenking als ‘nieuwe nationale religie’. De Tweede Wereldoorlog is het morele ijkpunt van Nederland geworden: ‘Verwijzingen naar God – uit de traditionele drieslag God, Nederland en Oranje – raakten uit de tijd. Voor het bepalen van goed en kwaad had het kompas van het land een ander noorden nodig en vond dat in het oorlogsduo ‘goed en fout.’⁴² Die religie wordt gevierd op 4 en 5 mei, met alle rituelen die daarbij horen. De rituelen worden voltrokken in een kerk, verbonden met de monarchie, en op het plein ervoor. Iedereen wordt geacht zich te houden aan de rituelen zoals de twee minuten stilte. Deze publieke religie heeft naast deze heilige plaatsen en momenten ook mystici zoals Etty Hillesum, Titus Brandsma en Lucebert, zoals Oegema heeft beschreven.⁴³

Tegelijkertijd heeft deze door een publieke religie gedragen herdenkingscultuur vanaf het begin een sterk concreet-religieuze invulling. Dat kan zijn door de aanwezigheid van kerkelijke vertegenwoordigers bij de herdenkingen, maar ook in de vorm van religieuze teksten en toespraken, religieuze muziek, rituelen of symbolen op de monumenten. De aanwezigheid hiervan is heel divers en varieert in tijd en plaats, zo laten de auteurs van deze bundel zien. Juist de dynamiek tussen de publieke religie als overkoepelend *framework* van nationale herdenkingspraktijken en de concrete religieuze stromingen die een bijdrage leveren aan deze herdenkingen staat centraal in deze bundel.

Publieke religie en de Nederlandse herinneringscultuur

Deze bundel onderzoekt de Nederlandse publieke religie aan de hand van één specifieke casus: de Nederlandse herinneringscultuur na 1940. Centraal staat de vraag: wat is de rol van publieke religie in de manier waarop Nederland de doden uit de Tweede Wereldoorlog herdenkt? De Tweede Wereldoorlog wordt in deze bundel, in lijn met de visie van historicus Peter Romijn, opgevat als de *lange* Tweede Wereldoorlog:

de periode 1940-1949. Hieronder vallen dus niet alleen de slachtoffers van de Duitse bezetting van Nederland, maar ook de doden die omkwamen tijdens de Japanse bezetting van Nederlands-Indië én in de strijd die volgde na de capitulatie van Japan en de uitroeping van de Republiek Indonesië in augustus 1945.⁴⁴

De herinneringscultuur van de Tweede Wereldoorlog is in hoge mate dynamisch, zoals het onderzoeksproject van Van Vree en Van der Laarse terecht heeft vastgesteld. Die dynamiek is er niet alleen temporeel, maar ook geografisch. In de loop der jaren verschoof de herinnering aan de oorlog en geleidelijk aan veranderde ook de manier waarop deze herinnering vorm werd gegeven. Van meet af aan was echter al sprake van een grote geografische diversiteit in manieren van herdenken. Deze bundel laat zien welke rol religie bij die geografische diversiteit en temporele dynamiek speelde.

Het dragende concept achter deze bundel is dat er een dragende dynamische publieke religie zichtbaar wordt in het vertoog, de rituelen en symboliek van de herdenkingen. Die publieke religie wil samenbindend zijn voor de hele bevolking en bevat vaak nauwelijks expliciet uitgesproken gedeelde ethische overtuigingen en symbolische taal. Die werd in belangrijke mate gevoed vanuit een algemene christelijke traditie, met sterk liberaal-protestantse accenten. Maar ook klassiek-humanistische elementen konden daar deel van uitmaken en gaandeweg werd ook de 'publieke religie rond Auschwitz' steeds zichtbaarder. Deze dynamische publieke religie werd bij uitstek in de taal en gebruiken rond de dodenherdenkingen zichtbaar.

In die herdenkingen gedragen door de gedeelde publieke religie werd op tal van manieren actief geparticipeerd door de concrete religieuze tradities, met name de protestantse en rooms-katholieke en in mindere mate de joodse. De manier waarop en de mate waarin dat gebeurde verschilde sterk van plaats tot plaats en van tijd tot tijd. Deze concrete religieuze bijdragen tot de herdenkingen stonden in de regel niet tegenover de algemene, samenbindende publieke religie, maar droegen daar juist aan bij. Zij schraagden vanuit eigen religieuze overtuigingen het bredere, overkoepelende nationaal-religieuze vertoog.

De insteek van deze bundel ligt, in het spoor van de *practice turn* van Talal Asad en anderen, bij de concrete, praktische invulling die aan religie wordt gegeven.⁴⁵ Waar is de veelgenoemde 'heiligheid' van de dodenherdenkingen precies te lokaliseren? Welke religieuze ele-

menten, soms impliciet, soms sterk geprononceerd, zijn zichtbaar in de herdenkingen? Wat is de rol van geestelijken bij de plechtigheden en welke muziek, welke teksten en welke rituelen werden gekozen? Juist door naar deze religieuze praktijken te kijken, wordt duidelijk hoe religie en herinneringscultuur op elkaar ingrijpen en hoe publieke en concrete religie zich in wisselende samenstellingen tot elkaar verhielden.

In de eerste bijdrage laat Ilse Raaijmakers de genese zien van de nationale herdenkingen op 4 mei en hoe daarin religieuze noties vanaf het begin doorklonken. Christelijke symbolen, retoriek en rituelen vormden een belangrijk ingrediënt bij het creëren van de publieke liturgie voor de dodenherdenking. Maatschappelijke veranderingen zorgden er wel voor dat die elementen minder nadruk kregen. Was het eerst nog vrij gebruikelijk om de dodenherdenking zodra die op een zondag viel, te verzetten, dat stuitte op steeds meer bezwaar. Werden eerst heuse kerkdiensten gehouden voorafgaand aan de centrale ceremonie op de Dam in Amsterdam, dat veranderde in een algemene bijeenkomst in de Nieuwe Kerk met religieuze elementen. De bredere context van een seculariserende samenleving maakte niet dat religie verdween, maar wel dat de plek ervan verschoof en dat daarnaast nieuwe samenbindende noties kwamen.

Jacob van der Tang laat aan de hand van de casus-Grebbeberg zien dat de herdenkingen al in 1940 begonnen. Dat gebeurde in ceremonies die niet alleen protestanten en rooms-katholieken omvatte, maar ook de strijdende partijen, Nederlanders en Duitsers. De geestelijken blijken daarbij de voornaamste spelers te zien en de religieuze taal en rituelen maken de verbinding mogelijk. Dit op eenheid gerichte discours, met nationale en religieuze elementen, blijkt ook bij de herdenkingen na de bevrijding een integraal onderdeel te blijven.

Vervolgens laten drie lokale casestudies zien hoe groot de diversiteit in Nederland is op 4 mei. De nationale herdenking op de Dam biedt een gestandaardiseerde nationale liturgie met vaste elementen, maar op lokaal niveau blijken heel andere keuzes gemaakt te worden. Zo laat Joep van Gennip in de casus van het Limburgse Harten mooi zien hoezeer publieke religie en concrete religie daar vrijwel op elkaar vallen: het cultuurkatholicisme domineert de 4 mei-herdenking, waarin de kerk, geestelijkheid en religieuze taal, riten en praktijken leidend zijn. Dit is mogelijk in een context waarin de dorpsbevolking en parochie



Dodenherdenking op de Waalsdorpervlakte, 4 mei 1961.
Beeld Nationaal Archief/Anefo/Jac. de Nijs.

grotendeels samenvallen. De Rijssense casus, hartje orthodox-protestantse Bible belt, laat een heel ander beeld zien. Ewart Bosma toont hoe aanvankelijk de ceremonie heel sober was en de overheid de verschillende kerken vroeg in eigen context daar verder verdieping op te geven. Pas geleidelijk aan wordt het religieuze element steeds zichtbaarder en explicieter. De gebezigde taal, ritens en praktijken zijn sterk geënt op het lokaal dominante protestantisme – met als gevolg een op tal van punten afwijkende 4 mei-herdenking van de Limburgse casus én de nationale herdenking.

Terwijl Ilse Raaijmakers in haar bijdrage de secularisering van de samenleving thematiseerde en liet zien hoe daardoor de plek van religie verschoof, betoogt Zohar van Tijn dat de opkomst van de multiculturele samenleving voor heel andere, onverwachte effecten zorgt. Zij analyseert een viertal lokale herdenkingen in de Randstad en het midden van Nederland. Zij valt Raaijmakers bij dat secularisering een belangrijke factor is en laat zien hoe de verandering van locatie grote impact heeft op de vormgeving van de herdenking. Waar kerken worden gesloten, vertrekken herdenkingsplechtigheden naar neutrale ruimten, waarbij in het kielzog daarvan veel expliciet religieuze praktijken achterwege blijven. Ondertussen blijkt een flink deel van de organisatoren nog altijd uit religieuze gemeenschappen afkomstig. In de multiculturele context van de Utrechtse wijk Lombok komt religie echter weer terug: in een poging om ‘nieuwe Nederlanders’ met een islamitische achtergrond bij de herdenkingen te betrekken, zijn twee moskeeën bij de organisatie uitgenodigd. Als religieuze organisaties stellen zij niet alleen door de islam ingegeven randvoorwaarden aan de vormgeving van 4 mei – geen alcohol, geen muziek – maar ook worden recitaties van teksten uit de Bijbel en Koran onderdeel van de ceremonie.

Terwijl de publieke religie rond 4 mei na 1945 een breed draagvlak genoot, lag dit voor de joodse gemeenschap lastig. De grote nadruk op nationale eenheid, bovendien vaak in een christelijk taalkleed, gaf weinig ruimte voor het leed dat door de jodenvervolging was veroorzaakt. Bart Wallet laat zien hoe joden verschillende strategieën ontwikkelden, uiteenlopend van participatie in 4 mei-herdenkingen tot het organiseren van eigen religieuze herdenkingsmomenten en de opkomst van de Israëlische herdenkingsdag Jom Ha-Sjoa. Pogingen na de jaren 1960 om joden in de nationale herinneringscultuur in te

sluiten, zorgden voor nieuwe problemen. De nog altijd sterk door het christendom gestempelde ‘publieke religie rond Auschwitz’ leidde tot een annexatie van joods lijden, dat op hernieuwde joodse tegenstand stuitte.

In een tweetal bijdragen brengt Koos-jan de Jager het postkoloniale perspectief van Nederlands-Indië en Indonesië in. Hij laat zien hoe de religieuze notie van offer en lijden een belangrijk onderdeel was van het herinneringsdiscours. Het verschaft betekenis en bood de symbolische taal om de dood van gesneuvelde militairen passend te herdenken. Deze taal werd breed gedeeld, een conclusie die ook wordt getrokken naar aanleiding van een analyse van de beeldtaal en vormgeving van de begraafplaats Menteng Pulo. Religie is daar sterk aanwezig, maar dient steeds de bredere overkoepelende publieke religie.

Door al deze bijdragen lopen tal van dwarsverbanden. Zo valt te wijzen op de religieuze beeldtaal die in monumenten op de Dam, de Grebbeberg, in Rijssen en Herten en op Menteng Pulo wordt ingezet. Kruisen en verwijzingen naar het lijdensverhaal van Jezus Christus zijn daarbij de meeste expliciete, maar ook impliciet blijkt veel uit de religieuze beeldcatalogus te zijn geput. Iets vergelijkbaar is aan de hand met de catalogus aan rituelen die in de artikelen de revue passeren: sommige rituelen zijn expliciet, zoals het zegenen van graven en het uitspreken van gebeden, andere zijn impliciet, zoals de rol van palmtakken en het concept van de stille tocht. Met name de impliciete religieuze rituelen weten zich in de publieke herinneringscultuur gemakkelijk te verankeren, maar zeker niet exclusief: een gebed als het Onze Vader en religieuze muziek hebben tot in de nationale herdenking een plek. Welke religieuze muziek wordt uitgevoerd, blijkt wel sterk van de lokale context te verschillen: terwijl in het Limburgse Herten dat uitgesproken katholiek is, is het repertoire in Rijssen weer uitgesproken protestants.

De flinke geografische diversiteit laat ondertussen onverlet dat al die herdenkingsbijeenkomsten ook punten van overeenkomst kennen, het gedeelde midden van de ceremonie van de stille tocht, de twee minuten stilte en het zingen van het Wilhelmus. Ook in de taal van offer, lijden en hoop op een betere toekomst komt veel samen. Veel van dat gedeelde midden is de neerslag van de Nederlandse publieke religie, die verder vanuit concrete religieuze tradities en in toenemende mate ook seculiere tradities wordt onderbouwd en uitgebreid. De processen

van secularisering en de opkomst van de multiculturele samenleving blijken ervoor gezorgd te hebben dat de plaats van religie verandert, maar allerminst verdwijnt.

Tot slot

Deze bundel beoogt een dubbele interventie in de bestaande historiografie te maken. Ten eerste, zoals hierboven is betoogd, wordt getoond hoe en op welke manieren religie heeft bijgedragen aan de totstandkoming van de herinneringscultuur rond de Tweede Wereldoorlog. Ten tweede dat het analyseren van religie in de Nederlandse samenleving vanuit de kaders van de verzuilingstheorie, zoals nog al te vaak gebeurd, tekortschiet. Door een dergelijke benadering blijft niet alleen veel 'invisible religion' onzichtbaar en wordt de grote groep niet-verzuilde protestanten (hervormden, lutheranen, remonstranten en doopsgezinden) weggedrukt, bovendien blijft het samenbindende, overkoepelende karakter van religie onbenoemd. Deze bundel wil laten zien dat de notie van 'publieke religie' helpt om vaak onbenoemde religieuze noties, rituelen en symbolen zichtbaar te maken én dat concrete religieuze tradities naast hun interne focus ook naar buiten gericht waren en bijdroegen aan de bredere publieke religie.

Uiteraard is deze bundel niet volledig en hadden meer en andere casestudies ook onderzocht kunnen worden. In die zin is wat hier wordt geboden vooral exemplarisch bedoeld en als uitnodiging tot verder onderzoek. Met name waar het gaat over de publieke vormen van religie in de moderne Nederlandse samenleving ligt er nog een heel terrein braak voor de onderzoeker. Als deze bundel ertoe bijdraagt dat dit onderzoek verder op gang komt, heeft het een belangrijke doelstelling bereikt. Want de 'heilige stilte' van de dodenherdenking was en is geen zwerfsteen in de Nederlandse samenleving, maar ingebed in een dynamische, zich voortdurend verder ontwikkelende publieke religie.

Noten

1. *Eere-begraafplaats. Ter herdenking van de gevallen van het binnenlands verzet die rusten op de eerebegravingplaats te Bloemendaal* (Bloemendaal 1945) 18.
2. *Ibid.*, 20-21.
3. *Ibid.*, 36.
4. Het gedicht is opgenomen in: *Eere-begraafplaats*, 4-5. Deze geschiedenis is te vinden in Exodus 3.
5. Peter Jan Margry, 'Stille omgang als *civil religion*: een manifestatie van Neder-

- landse identiteit', in: Charles Caspers en idem, *Identiteit en spiritualiteit van de Amsterdamse Stille Omgang* (Hilversum 2006) 41-78.
6. J.C.H. Blom, *In de ban van goed en fout? Wetenschappelijke geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland* (Bergen 1983).
 7. Frank van Vree, *In de schaduw van Auschwitz. Herinneringen, beelden, geschiedenis* (Groningen 1995) 7-11, 159, 164.
 8. Ido de Haan, *Na de ondergang. De herinnering aan de Jodenvervolging in Nederland 1945-1995* (Den Haag 1997) 6.
 9. De Haan, *Na de ondergang*, 228-230.
 10. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Parijs 1950).
 11. Jeffrey K. Olick en Joyce Robbins, 'Social memory studies. From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices', *Annual Review of Sociology* 24 (1998) 105-140.
 12. Frank van Vree en Rob van der Laarse eds., *De dynamiek van de herinnering. Nederland en de Tweede Wereldoorlog in een internationale context* (Amsterdam 2009).
 13. Ilse Raaijmakers, *De stilte en de storm. 4 en 5 mei sinds 1945* (Amsterdam 2017).
 14. Van Vree, *Auschwitz*, 49-50.
 15. Rob van Ginkel, *Rondom de stilte. Herdenkingscultuur in Nederland* (Amsterdam 2011). Zie tevens: Madelon de Keizer en Marije Plomp ed., *Een open zenuw. Hoe wij ons de Tweede Wereldoorlog herinneren* (Amsterdam 2010) 35.
 16. Chris van der Heijden, *Dat nooit meer. De nasleep van de Tweede Wereldoorlog in Nederland* (Amsterdam/Antwerpen 2011) 332.
 17. James Dingley, 'Sacred communities. Religion and national identities', *National Identities* 13 (2011) 4, 389-402.
 18. George L. Mosse, *The nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (New York 1975); cf. Emilio Gentile, 'Political religion: a concept and its critics. A critical survey', *Totalitarian Movements and Political Religions* 6 (2005) 1, 19-32.
 19. Anthony D. Smith, *Chosen peoples* (Oxford 2003).
 20. Zie onder meer: George L. Mosse, *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World Wars* (New York 1990); Jay Winter, *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history* (Cambridge 1999); James E. Young, *The texture of memory. Holocaust memorials and meaning* (New Haven, CT, 1993); idem, *At memory's edge. After-images of the Holocaust in contemporary art and architecture* (New Haven, CT, 2000); Alex King, *Memorials of the Great War in Great Britain. The symbolism and politics of remembrance* (Oxford/New York 1998).
 21. Brad West, 'Enchanting pasts. The role of international civil religious pilgrimage in reimagining national collective memory', *Sociological Theory* 26 (2008) 3, 258-270; Caroline Winter, 'Tourism, social memory and the Great War', *Annals of Tourism Research* 36 (2009) 607-626.
 22. Eviatar Zerubavel, *Hidden rhythms. Schedules and calendars in social life* (Berkeley 1981).
 23. Adrian Gregory, *The silence of memory. Armistice Day 1919-1946* (Oxford 1994).

24. Steven D. Brown, 'Two minutes of silence: social technologies of public commemoration', *Theory & Psychology* 22 (2012) 2, 234-252; Stefan Goebel, 'Re-membered and re-mobilized. The 'sleeping dead' in interwar Germany and Britain', *Journal of Contemporary History* 39 (2004) 4, 487-501.
25. A. Wilkinson, *The Church of England and the First World War* (Londen 1978); Samuel Walls, 'Lest we forget'. The spatial dynamics of the church and churchyard as commemorative spaces for the war dead in the twentieth century', *Mortality* 16 (2011) 2, 131-144; Peter Webster, 'Beauty, utility and Christian civilisation. War memorials and the Church of England, 1940-47', *Forum for Modern Language Studies* 44 (2008) 2, 199-211.
26. M.B. ter Borg, 'Publieke religie in Nederland', in: O. Schreuder en L. van Snippenburg (red.), *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor*. (Baarn 1990) 165-184, aldaar 165.
27. Peter van Dam, *Staat van verzuiling. Over een Nederlandse mythe* (Amsterdam 2011).
28. L. Laeyendecker, 'Publieke godsdienst in Nederland', *De Sociologische Gids* 29 (1982) 346-365, aldaar 346.
29. Robert Bellah, 'Civil Religion in America', *Daedalus* 96 (1967) 1-21. Voor een recente analyse, zie: Philip Gorski, *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present* (Princeton 2017). Zie Peter Lüchau, 'Toward a Contextualized Concept of Civil Religion', *Social Compass* 56 (2009) 3, 371-386 voor een overzicht van het wetenschappelijke debat over de these van Bellah.
30. Laeyendecker, 'Publieke godsdienst', 355.
31. Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 250; Van Rooden, *Religieuze regimes*, 115-117.
32. Ter Borg, 'Publieke religie in Nederland'.
33. J. de Bruijn, 'Van Pieter 't Hoen tot Joop van den Ende. Tweehonderd jaar publieke moraal in Nederland', in: idem (red.), *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerk en staat in Nederland, 1796-1996* (Zoetermeer 1996) 97-116, aldaar 107.
34. Bornewasser, 'Thorbecke en de kerken', 380-383; Aerts, *Thorbecke wil het*, 492-493.
35. Laeyendecker, 'Publieke godsdienst', 361.
36. André I. Wierdsma, 'Consensus en conflicten rond een staatsceremonieel. De inhuldigingen (1814-1980) als ritueel van de publieke godsdienst in Nederland', *Sociologisch Tijdschrift*, 13 (1986) 2, 288-316.
37. Geciteerd door Wierdsma, 'Consensus', 307.
38. Jan Oegema, *Een vreemd geluk. De publieke religie rond Auschwitz* (Amsterdam 2003).
39. Bart Wallet, 'Tussen marge en centrum. Joden in naoorlogs Nederland' in: Hans Blom, David Wertheim, Hetty Berg en Bart Wallet eds., *Geschiedenis van de Joden in Nederland* (Amsterdam 2017) 407-485.
40. Ter Borg, 'Publieke religie', 175
41. Ter Borg, 'Publieke religie', 170.

42. *Trouw*, 6 mei 2010.
43. Oegema, *Een vreemd geluk*, 233-323.
44. Zie Peter Romijn, *De lange Tweede Wereldoorlog. Nederland 1940-1949* (Amsterdam 2020).
45. Talal Asad, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore 1993).

Religie speelde vanaf de eerste begrafenissen in 1940 een belangrijke rol in de nationale en lokale herdenkingen van slachtoffers van de lange Tweede Wereldoorlog (1940-1949). Tot op de dag van vandaag dragen geestelijken, religieuze taal en symboliek bij aan de vormgeving van de herdenkingsrituelen. Deze bundel onderzoekt de rol van publieke religie in de Nederlandse herdenkingscultuur door de jaren heen. Het neemt de lezer mee naar grondige historische casestudies die nieuwe, verrassend actuele inzichten in de dynamiek van religie in de Nederlandse samenleving geven.

Deze bundel bevat bijdragen van Ewart Bosma, Joep van Gennip, Koos-jan de Jager, Ilse Raaijmakers, Jacob van der Tang, Zohar van Tijn en Bart Wallet.

NUR 689



9 789043 537476