

De conceptualisering van 'secularisatie' binnen de Nederlandse geschiedschrijving.

*Een analyse van de cultuurhistorische kritiek op het
secularisatieparadigma¹*

Tobias J. van der Horst
Radboud Universiteit

¹ Bachelorwerkstuk Geschiedenis. T.J. van der Horst. Nijmegen, 15 maart 2019.

Inhoudsopgave

Inleiding: wat betekent 'secularisatie'?	3
1. De secularisatiethese: een godsdienstsociologische uitvinding	5
2. James Kennedy: 'secularisatie' of 'transformatie'?	11
Kennedy: onderzoeksvragen en achtergrond	11
De secularisatiethese: een problematisering	12
Een transformatie	14
Analyse	15
3. Peter van Dam: de 'zuilenmetafoor' en secularisatie op meso-niveau	17
Peter van Dam: onderzoeksvragen en achtergrond.....	17
De zuilmetafoor afgespiegeld op het secularisatieconcept.....	17
Twijfels bij de secularisatiethese	19
Analyse	22
4. Herman Paul: 'secularisatie' als <i>Deutungskategorie</i>	23
Herman Paul: onderzoeksvragen en achtergrond.....	23
'Secularisatie' als <i>master narrative</i>	23
De historisering van secularisatieverhalen.....	26
Wat betekent 'secularisatie'? Een <i>Deutungskategorie</i>	27
Analyse	29
Conclusie en resultaten	31
Bibliografie	33

Inleiding: wat betekent ‘secularisatie’?

De conceptualisering van ‘secularisatie’ kent een lange geschiedenis. De term vindt haar etymologische oorsprong in het Latijn, waar *saeculum* aanvankelijk ‘tijdperk’, of ‘wereldlijke tijd’ betekende.² Later, tijdens de middeleeuwen, werd vooral de term *saecularizatio* gebruikt, dat toentertijd verwees naar het uittreden van een monnik uit het klooster. Tijdens de reformatie sloeg de term vooral op de protestantse beslaglegging van kerkelijke eigendommen.³ In de negentiende eeuw werd ‘secularisatie’ verbonden met andere primaire connotaties; het historisme duidde het begrip als een *rise and fall* narratief, met als kern dat de kerk haar centrale positie verloor en waarbij vooral werd gewezen op de ‘onttovering van de wereld’.⁴ ‘Secularisatie’ werd zo langzaamaan een historisch procesbegrip, dat de overgang van een oude, hiërarchische religieuze tijd naar een seculiere, geïndustrialiseerde tijd moest beschrijven.⁵

Gedurende de jaren zestig van de vorige eeuw kwamen godsdienstsociologen op de proppen met de secularisatiethese. De these veronderstelde dat moderne, geïndividualiseerde samenlevingen met een liberale democratie geen noodzaak meer hadden aan religie.⁶ ‘Modernisering’ werd definitief de conceptuele compagnon van ‘secularisatie’: de twee gingen onlosmakelijk met elkaar hand in hand, waardoor het beeld ontstond dat de uiteindelijke ondergang van religie niet meer was te stoppen.⁷ Het voorstuwende proces van modernisering – dat weer bestond uit subprocessen als urbanisatie, individualisering, rationalisering, democratisering enzovoorts – was met een opmars bezig waar religie niet tegen bestand zou zijn.⁸

² Stijn Latré, en Guido Vanheeswijck, ‘Secularisatie: een gelaagd begrip. Over het bochtige parcours van sociologische en filosofische secularisatietheorieën’, *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 106:3 (2014) 233-255, aldaar 235.

³ Latré, ‘Secularisatie: een gelaagd begrip’, 235.

⁴ *Ibidem*, 237.

⁵ Jeremy Morris, ‘Secularization and Religious Experience: Arguments in the Historiography of Modern British Religion’, *The Historical Journal* 55:1 (2012), 195-219, aldaar 196.

⁶ Latré, ‘Secularisatie: een gelaagd begrip’, 238.

⁷ Herman Paul, *Secularisatie: een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (Amsterdam 2017) 9.

⁸ Paul, *Secularisatie*, 9.

De laatste tijd is hier steeds meer kritiek gekomen op de beschrijving van secularisatie in relatie tot ‘moderne’ tijden. Voorstanders pleiten nog altijd voor de relatie met de moderniteit, tegenstanders zeggen dat dit een te simpele beschrijving is van allerlei complexe processen, en duiden ‘secularisatie’ daarom als een *master narrative*: een groot verhaal waarbij het oude verleden als door en door religieus werd beschouwd, en het heden als seculier. Binnen dat kader speelt een ander debat, dat zich betreft op de vraag of ‘secularisatie’ een daadwerkelijk maatschappelijk fenomeen was dat tijdens de jaren zestig objectief werd vastgesteld door sociologen, of dat ‘secularisatie’ een uitvergroott narratief was, dat de terugval van religie in zijn algemeen ten onrechte verbond aan groeiende cijfers over kerkverlating.⁹ De historische werkelijkheid leek steeds vaker af te hangen van welke definitie ‘secularisatie’ werd gehanteerd.

Het doel van dit onderzoek is daarom te analyseren wat religiehistorici bedoelen wanneer zij spreken over ‘secularisatie’. Duiden zij dat begrip als maatschappelijk fenomeen of hebben ze kritiek aangevoerd op secularisatie als *master narrative* en zo ja, welke kritiek? Er zal in het bijzonder worden gekeken naar welke argumenten zij hebben aangedragen, en hoe zij hun definitie van secularisatie hebben geconceptualiseerd. Dit onderzoek gaat dus niet over daadwerkelijke secularisatietrends en moderniseringsprocessen in Nederland, maar over secularisatie als concept, en hoe Nederlandse historici dat concept hebben vormgegeven aan de hand van hun kijk op de Nederlandse geschiedenis.

Een antwoord op de hoofdvraag zal worden bewerkstelligd vanuit de optiek en analyse van drie toonaangevende historici binnen het historisch secularisatieonderzoek: James Kennedy, Peter van Dam en Herman Paul. Er is voor deze auteurs gekozen omdat ze belangrijke academische trends illustreren, en alle drie secularisatie op een ‘unieke manier’ vorm hebben gegeven. Ook zien we dat de historici, startend bij Kennedy, steeds kritischer worden, en secularisatie als *master narrative* en ‘theorie’ steeds meer verwerpen. Het eerste hoofdstuk zal bestaan uit een begripsanalyse en de historische evolutie van de secularisatiethese binnen de godsdienstsociologie. De voornaamste sociologische theorievorming

⁹ Chris Dols, *Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands 1946-1972* (Antwerpen 2015) 18.

omtrent secularisatie zal daar op historiografische wijze worden besproken. Daarna zullen de historische visies op dat concept aan bod komen. In het eerste hoofdstuk zal James Kennedy's visie op het secularisatieconcept worden geanalyseerd, in het tweede hoofdstuk Peter van Dam en in het derde hoofdstuk Herman Paul. Twee deelvragen zullen bij elke auteur aan bod komen: wat is de invloed van het sociologische secularisatieparadigma op de hun onderzoek, en hoe hebben zij secularisatie gedefinieerd? De achterliggende gedachte zal blijven of secularisatie een *master narrative* is of niet, en hoe de nader te bespreken historici tot die conclusie zijn gekomen.

1. De secularisatiethese: een godsdienstsociologische uitvinding

De conceptualisering van secularisatie is met name een godsdienstsociologische exercitie geweest. Om dat concept te begrijpen zal de ontwikkeling van dat concept binnen de godsdienstsociologie besproken worden. Dat is tevens van belang om de conceptualisering van historici binnen de context te zien van sociologische theorieën en definities. Bovendien ageren Kennedy, Van Dam en Paul in sommige gevallen direct tegen de sociologie, of baseren ze zich juist op een aantal bevindingen, en bouwden ze daarop voort.

Het hoogtepunt van de godsdienstsociologie - en de genese van de secularisatiethese - is te dateren aan het einde van de jaren zestig. Godsdienstsociologen presenteerden de secularisatiethese, die veronderstelde dat de rol van religie zou afnemen naarmate landen zouden moderniseren.¹⁰ Toonaangevend voor de klassieke secularisatiethese was Peter Berger. In zijn boek *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967) wilde hij een these ontwikkelen om recente ontwikkelingen omtrent religie te kunnen duiden.¹¹ Berger constateerde een terugval aan kerklidmaatschap in moderniserende landen, en pleitte daarom nadrukkelijk voor een oorzakelijk verband tussen modernisering en secularisatie.¹² Hij was

¹⁰ Paul, *Secularisatie*, 74.

¹¹ *Ibidem*, 76.

¹² Latré, 'Secularisatie: een gelaagd begrip', 238.

daarmee een van de belangrijkste proponenten van de klassieke seculariseringstheorie.¹³ In de jaren zeventig waren de meeste godsdienstsociologen het eens met Bergers basisstellingen, en zo begon de theorie wijdverbreid te raken onder sociologen en religiewetenschappers.¹⁴ Het is dan ook niet gek dat *The Sacred Canopy* een van de meest geciteerde godsdienstsociologische boeken is, met maar liefst 7000 citaties volgens Google Scholar.¹⁵

In de opeenvolgende decennia kwam er echter snel kritiek op Berger. Bergers alomvattende, warrige these maakte secularisatie niet empirisch onderzoekbaar.¹⁶ Vooral de godsdienstsociologen Bryan Wilson en Karel Dobbelaere hadden kritiek op Bergers klassieke 'Weberiaanse' benadering van secularisatie. Volgens Wilson moest secularisatie zich 'ontwikkelen van narratief losjes gebaseerd op 19^e-eeuwse denkers naar een wetmatig verklaringsmodel dat de achteruitgang van religie op meerdere gebieden kon verklaren'.¹⁷ Kwantitatieve data moest daarbij de secularisatietheorie onderbouwen. In Wilsons boek *Religion in Sociological Perspective* (1982) zijn dan ook talloze tabellen, interviews, enquêtes en cijfers over kerkverlating in Groot-Brittannië te vinden.¹⁸ Waar Berger dus de theorie ontwikkelde, bood Wilson een methode aan.

Ook de godsdienstsocioloog Karel Dobbelaere had kritiek op Berger, en kwam in 1981 met een driedeling waarbinnen 'secularisatie' onderzocht moest worden. In 'Trend Report: Secularization' (1981), zette Dobbelaere uiteen dat secularisatie plaatsvindt binnen drie dimensies: 1) de institutionele sfeer (macro-niveau), waarbij de kerk steeds meer macht verloor en een 'wereldlijk' instituut werd, 2) de publieke sfeer (meso-niveau), dat bestond uit het maatschappelijk veld waarin die instituten opereerden, en 3) de individuele sfeer (micro-niveau), dat zich toespitste op de persoonlijke religieuze praxis en normen.¹⁹ Dobbelaere analyseerde weliswaar trends op elk vlak, maar zij ook dat die processen afzonderlijk van elkaar moesten worden gezien, en dat zo zou

¹³ Philip S. Gorski en Ateş Altınordu, 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology* 34:1 (2008) 55-85, aldaar 56.

¹⁴ Latré, 'Secularisatie: een gelaagd begrip', 239.

¹⁵ Paul, *Secularisatie*, 78.

¹⁶ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford 1982) 148.

¹⁷ Wilson, *Religion*, 148.

¹⁸ Paul, *Secularisatie*, 79.

¹⁹ Karel Dobbelaere, 'Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept', *Current Sociology* 29:2 (1981) 3-153, aldaar 54.

kunnen blijken dat van een algemene lineaire afbraak van religie geen sprake hoefde te zijn. Zijn indeling aan de hand van concrete invalshoeken maakte van 'secularisatie' een legitiem wetenschappelijk concept, en een gevestigd kader vanwaaruit religiewetenschappers naar de werkelijkheid keken.²⁰

De 'publieke' religieuze opleving in Iran en aan het einde van de jaren zeventig, de opkomst van het fundamentele evangelicisme in de Verenigde Staten, en de heropleving van het katholicisme in Oost-Europa na de val van de muur zette de secularisatiethese echter weer onder druk.²¹ Deze kritiek werd met name aangevoerd door de godsdienstsocioloog José Casanova. In zijn boek *Public Religions in the Modern World* (1994) liet hij met voorbeelden zien dat religies op meerdere moderne plekken in de wereld nog steeds een rol konden spelen. Casanova liet aan de hand van vier landen - Spanje, Polen, Brazilië en de Verenigde Staten - zien dat religie daar nog altijd een belangrijk aandeel had.²² Het klassieke idee van de secularisatiethese dat modernisering uiteindelijk zou zorgen voor de ondergang van religie ging niet meer op; volgens Casanova werd door zijn voorgangers te veel gekeken naar de tegenstelling tussen een religieuze en profane tijd, alsof dit (slechts) twee diametraal tegenovergestelde domeinen waren.²³ Volgens hem moesten we secularisatie dan ook niet definiëren als eenvoudige als-dan-relatie tussen modernisering en de teloorgang van religie, maar als paraplueterm van complexe sociale processen.²⁴ Secularisatie is volgens Casanova iets dat overal om ons heen gebeurt, in verschillende vormen, en binnen verschillende domeinen. Casanova wilde echter nog geen afscheid nemen van de secularisatiethese, maar gaf deze een zachtere lading. Casanova zag niet per definitie een lineaire afname van religie, maar observeerde wel drie algemene ontwikkelingen: 1) secularisatie als religieuze achteruitgang, 2) secularisatie als de privatisering van religie, en 3) secularisatie als differentiatie van de sociale domeinen.²⁵ Deze driedeling werd later toonaangevend binnen de godsdienstsociologie. Vooral de laatste

²⁰ Paul, *Secularisatie*, 84.

²¹ Latré, 'Secularisatie: een gelaagd begrip', 256.

²² José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago 1994) 69.

²³ Casanova, *Public Religions*, 13.

²⁴ *Ibidem*, 40.

²⁵ *Ibidem*, 19.

trend, die van differentiatie, bleef binnen de sociologie staan als mondiale wetmatigheid.²⁶ Met differentiatie bedoelde Casanova dat sociale domeinen zich begonnen af te bakenen, waardoor religie een apart domein werd, en van minder belang werd voor bijvoorbeeld de politiek, het onderwijs, de rechtspraak, en andere publieke domeinen.

Casanova's 'falsificatie' van de klassieke secularisatiethese leidde ertoe dat uiteindelijk ook Peter Berger zijn fameuze concept moest aanpassen en nuanceren.²⁷ In *The Desecularization of the World* (1999) stelde hij dat 'een verschuiving van religie, op met name het institutionele gebied, een juistere beschrijving lijkt voor West-Europa in tegenstelling tot het oude teleologische model.'²⁸ Daarmee gaat hij in tegen zijn eerdere these. Die was volgens Berger een grove fout: 'mijn aanvankelijke stelling dat we in een gesecculariseerde wereld leefden klopte niet'.²⁹ Naast Berger heeft ook de socioloog Rodney Stark opgeroepen om secularisatie geheel uit het sociologische lexicon te schrappen.³⁰ In zijn artikel *Secularization, R.I.P.* (1999), vond hij dat het tijd was om de secularisatiethese te begraven op het kerkhof van gefaalde theorieën. Stark ageerde vooral tegen de onterechte aanname dat wanneer kerk haar macht verloor, individueel geloof tevens zou afnemen.³¹ Stark hanteerde een andere definitie van secularisatie; zijn invulling het begrip stond meer voor een terugval van individueel geloof en praktijk, waarbij hij pleitte voor een markteconomisch model voor religie dat de wetten van vraag en aanbod volgde. Volgens Stark was het feit dat de niveaus van kerkbezoek en kerklidmaatschap daalden niet te wijten aan een afname van religieuze vraag, maar aan een structureel gebrek aan religieus aanbod.³²

Stark nam een extreme positie in. Niet iedereen was het eens met zijn verwerping van de secularisatiethese, en ook niet met Bergers revisie.³³ Steve Bruce, Engels godsdienstsocioloog en prominent

²⁶ Peter van Dam, 'Geloven in een ontzuild land: secularisering heroverwogen' *Christen democratische verkenningen* 6:3 (2012) 63-70, aldaar 66.

²⁷ Gorski, 'After Secularization?', 59.

²⁸ Peter Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C. 1999) 10.

²⁹ Berger, *The Desecularization of the World*, 2.

³⁰ Rodney Stark, 'Secularization: R.I.P.', *Sociology of Religion* 60:3 (1999) 249-273, aldaar 269.

³¹ Stark, 'Secularization', 252.

³² Latré, 'Secularisatie: een gelaagd begrip', 239.

³³ Gorski, 'After Secularization?', 56.

voorstander van de secularisatiethese zette met zijn boek *Secularization in the West* (2002) de secularisatiethese weer kracht bij. Bruce erkende de kritiek van Casanova en zijn compagnons: volgens hem was inderdaad het teleologische aspect van de secularisatiethese onhoudbaar: 'there is nothing inevitable about life except death and taxes'.³⁴ Bruce noemde zijn punten van kritiek echter geen afwijzing van de theorie, maar '*clarifications*', waarbij hij overigens ook nog een aantal andere 'ophelderingen' geeft, bijvoorbeeld dat er vaak werd veronderstelt dat de these een rechte lijn naar het atheïsme zou impliceren. Secularisering en modernisering stonden volgens Bruce wel degelijk in relatie met elkaar, ondanks de 'uitzonderingen'. Hij was bovendien van mening dat secularisatie gepaard ging met talloze andere 'achtergrondprocessen', zoals bijvoorbeeld democratisering, privatisering, technologisering.³⁵ Secularisatie was een sociaal lange-termijnproces van individualisering in een liberale multiculturele democratie die de autoriteit van religieuze opvattingen ondermijnde, dat sinds de Reformatie al in gang was gezet.³⁶ Bruce actualiseerde de secularisatiethese, en doopte zijn eigen vorm daarvan de 'neo-orthodoxe secularisatiethese'. Bruces verdediging van het secularisatieparadigma liet zien dat het klassieke denken in lange-termijn ontwikkelingen nog steeds niet binnen de academie was verdwenen.

Ook sociologen in Nederland hebben zich beziggehouden met de secularisatiethese. Samen met Bruce was socioloog en antropoloog aan de Universiteit van Amsterdam Peter van Rooden na de kritiek op de secularisatiethese nog steeds vrij overtuigd van een gesecculariseerd Nederland. Volgens Van Rooden is het 'volstrekt gerechtvaardigd om van een plotselinge en vrijwel volledige ontkerstening van de Nederlandse samenleving te spreken'.³⁷ In zijn boek *Religieuze regimes* (1996) constateerde hij radicale verschuivingen tussen maatschappij, godsdienst en politiek. De verzuiling zorgde er voor dat tot aan 1960 'het christendom in Nederland sterker aandeel had dan elders in Europa'.³⁸ Daarna vond

³⁴ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford 2002) 37.

³⁵ Bruce, *God is Dead*, 36.

³⁶ *Ibidem*, 30.

³⁷ Peter van Rooden, *Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom* (Amsterdam 2004) 524.

³⁸ Van Rooden, *Religieuze regimes*, 203.

er een breuk plaats: er ontstond een 'seculier regime', dat het in de jaren zestig het overnam van het 'protestantse regime' dat Nederland kenmerkte sinds de 18^e eeuw.³⁹ Van Rooden past daarmee bij de oude garde van secularisatiedenkers in de zin dat het lineaire proces van modernisering religie uiteindelijk in zijn geheel zal absorberen.

Naast Van Rooden heeft emeritus hoogleraar godsdienstsociologie Gerard Dekker, verbonden aan de Vrije Universiteit Amsterdam, met zijn boek *De stille revolutie* (1992) impact gehad op de academische wereld. Dekker schreef in dat boek over een 'snelle verandering richting een seculiere wereld'.⁴⁰ In 2003 schreef hij opnieuw in een artikel:

'Het is, naar ik hoop, duidelijk dat de veranderingen in de samenleving niet alleen van invloed zijn op het menselijk leven in het algemeen, maar ook op het godsdienstig leven van de mensen. De uitwerking van die veranderingen wordt nog versterkt door het feit dat zich in Nederland - ongetwijfeld in samenhang met de beschreven processen - een fundamenteel secularisatieproces voltrokken heeft. We leven niet meer in een christelijk land, maar in een seculier land.'⁴¹

Dekker keek weliswaar in zijn onderzoek enkel naar de Hervormde Kerk, maar zijn uitspraken over de dichotomie tussen een christelijk en seculier land komt hier expliciet aan de orde. Dekker lijkt hier de secularisatiethese te beamen als opgaande theorie voor Nederland. Opmerkelijk is dat Dekker de snelheid waarmee secularisatie zich in Nederland voltrekt benadrukte; volgens de godsdienstsocioloog leven we in een 'snel veranderende wereld'.⁴² Ook Dekker zegt dat secularisatie is te verbinden aan vier processen: individualisering, subjectivering (de beleving van mensen die belangrijker wordt dan wat objectief vaststaat), functionalisering (of zoals Dekker zegt, de 'bureaucratisering van de samenleving') en pluralisering. Al die processen zag Dekker als een bedreiging, en moesten daarom goed

³⁹ Peter van Rooden, *Religieuze regimes: over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990* (Amsterdam, 1996) 17.

⁴⁰ Gerard Dekker, 'Geloven in een veranderende wereld', *Radix* 29:3 (2003) 109-117, aldaar 109.

⁴¹ Dekker, 'Geloven', 114.

⁴² *Ibidem*, 109.

worden begrepen zodat de kerk ‘niet achter de feiten aan ging lopen’.⁴³

Binnen de godsdienstsociologie bestaat er dus voorlopig nog geen volledige consensus. Is de secularisatiethese een ‘mythe’, zoals Stark beweerde, of moeten we vasthouden aan de neo-orthodoxe these van Bruce? Het is juist interessant om te kijken naar de geschiedschrijving, omdat secularisatie dus volgens veel sociologen een historische ontwikkeling impliceert, die volgens sommigen al begon tijdens de Verlichting. Het is natuurlijk niet geheel zo dat historici hun eigen ding doen; ze baseren zich soms op sociologen, en onderschrijven op basis daarvan een aantal secularisatietrends. Bij die trends baseren ze zich bijvoorbeeld weer op Casanova, die secularisatie aan de hand van de drie hierboven beschreven trends onderscheidde. Ook zien we dat ze die trends – al dan niet bewust of onbewust – plaatsen bij de beschreven domeinen en definities van Dobbelaere, maar over het algemeen waren hun standpunten vooral een reactie op de godsdienstsociologie, en ging hun definitie van ‘secularisatie’ hand in hand met kritiek op de secularisatie als *master narrative* dat als alomvattend verhaal naar een eindpunt toewerkte.

2. James Kennedy: ‘secularisatie’ of ‘transformatie’?

Kennedy: onderzoeksvragen en achtergrond

Een van de belangrijkste auteurs als het gaat om religie en secularisatie in Nederland is James C. Kennedy. Kennedy heeft de Amerikaanse nationaliteit, maar is sinds 2003 werkzaam aan de Vrije Universiteit als hoogleraar contemporaine geschiedenis. Kennedy’s onderzoek concentreert zich vooral op de verdwijning van het christendom als fundering voor de Nederlandse samenleving.⁴⁴ In zijn boek *Bezielende verbanden* (2009) stelt hij dat het christendom niet langer als fundament fungeert voor de Nederlandse maatschappij in

⁴³ Ibidem, 116.

⁴⁴ James C. Kennedy, ‘Looking Beyond the Church: the Religious Crisis of Dutch Public Life During the 1960s’, *Journal of Religion in Europe* 5:3 (2012) 452-483, aldaar 453.

de laatmoderniteit, en legt een cesuur bij de jaren zestig.⁴⁵ Volgens Kennedy hebben er drie processen bijgedragen aan het idee dat Nederland 'mijlenver afstaat van haar religieuze verleden': 1) 'de snelle voortschrijding van de secularisatie', 2) de groeiende afkeer van groepsverbanden, en 3) de 'ontideologisering'. In de volgende paragraaf gaat Kennedy in op het proces van 'secularisatie', dat Nederlanders volgens hem 'afsned van hun verleden'.⁴⁶ Voor Kennedy is er dus duidelijk sprake een breuk: 'achteraf gezien blijkt dit land dus binnen korte tijd te zijn veranderd van een conservatief, burgerlijk en christelijk land naar een progressief, kritisch en seculier land'.⁴⁷

De secularisatiethese: een problematisering

Afgezien van Kennedy's breukdenken is hij wel kritisch ten opzichte van de secularisatiethese: ondanks groeiende percentages van religieus ongeaffilieerden, zijn er binnen de Nederlandse geschiedenis genoeg redenen om te twifelen aan het gebruik van 'secularisatie' als voornaamste verklaring van historische trends.⁴⁸ Ook benoemt hij de invloed die deze heeft gehad op de religiegeschiedenis: volgens hem blijft het 'opvallend in welke omvang de populaire en academische literatuur over naoorlogs Nederland, met name in de godsdienstsociologie, zich herhalend concentreerde op de achteruitgang van georganiseerde religie, en in mindere mate op de achteruitgang van geloof'.⁴⁹ Aan de ene kant zegt hij dat kerkverlating een indicatie van secularisatie is, omdat kerken een belangrijke 'belichamingen' zijn van religie, maar hij vraagt zich ook af in hoeverre religiewetenschappers 'secularisatieverhalen kunnen vertellen op basis van statistieken over kerkverlating'.⁵⁰

Ondanks dat wil hij niet direct afstand nemen van de sociologische theorie, "alleen al om te kunnen onderzoeken waarom

⁴⁵ James C. Kennedy, *Bezielende verbanden: gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland* (Amsterdam 2009) 44.

⁴⁶ Kennedy, *Bezielende verbanden*, 46.

⁴⁷ *Ibidem*, 147.

⁴⁸ James C. Kennedy en Jan P. Zwemer, 'Religion in the Modern Netherlands and the Problems of Pluralism', *Low Countries Historical Review* 125:2-3 (2010) 237-268, aldaar 241.

⁴⁹ James C. Kennedy, 'Recent Dutch History and the Limits of Secularization', in: Erik Sengers ed., *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands Since 1950* (Hilversum 2005) 27-42, aldaar 29.

⁵⁰ Kennedy, 'Recent Dutch History', 29.

de ‘verklaringskracht’ van de secularisatiethese aantrekkelijk blijft voor wetenschappers, de media, en individuen”.⁵¹ In Nederland, werd ook religie volgens hem nog altijd beschreven in relatie tot modernisering. Dat had naar alle waarschijnlijkheid te maken met de snelheid waarmee dat proces zich voltrok.⁵² Kennedy wijst daarvoor met name naar de socioloog Gerard Dekker (1931-2017), die met zijn publicaties in de jaren tachtig en negentig als katalysator fungeerde voor het breukdenken Dekker legde volgens Kennedy uitdrukkelijk het accent op de snelle omslag van middeleeuwse tijden naar moderne tijden, en religieuze naar seculiere tijden, en ‘overdreef daarmee de verschillen tussen het heden en verleden’.⁵³

Ook zegt Kennedy in zijn artikel ‘Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularization’, uit de bundel *The Dutch and their Gods*, dat de retoriek waarmee ‘secularisatie’ door sociologen en theologen werd besproken het begrip zo een vertekend beeld geeft. ‘Secularisatie’, met andere sleutelbegrippen als ‘ontzuiling’, ‘emancipatie’, en ‘modernisering’ heeft in zekere zin een *master narrative* van het recente verleden voortgebracht.⁵⁴ Kennedy: ‘de constructie van het secularisatieconcept, gestoeld op de perceptie van een snelle en radicale verandering in de richting van moderniteit, werd, en is in een bepaalde omvang nog altijd, de dominante visie op de religieuze veranderingen die nu gaande zijn’.⁵⁵ Kennedy wil met die visie afrekenen: ‘secularisatie is in al haar vormen en gedaantes een veelomvattend concept was dat te vaak te eenvoudig gestoeld was op de algemene terugval van religie, en het is niet zo dat de naoorlogse Nederlandse secularisatietrends niet eenduidig naar modernisering hebben gewezen’.⁵⁶ Ook ‘modernisering’ is volgens hem een diffuus concept, en zijn processen van modernisering op zichzelf ook niet eenduidig. Zo onderging de kerk sinds de Verlichting meerdere moderniseringsprocessen. Met andere woorden, is ‘de religiegeschiedenis van Nederland sinds de Tweede Wereldoorlog rijker en complexer dan de standaardverhalen over de overgang naar moderne of seculiere tijden’.⁵⁷

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, 31.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, 30.

⁵⁵ Ibidem, 31.

⁵⁶ Ibidem, 29.

⁵⁷ Ibidem, 32.

Een transformatie

Als alternatief voor het secularisatieconcept voor de Nederlandse religiegeschiedenis preekt Kennedy dan ook voor een ‘transformatie’. Door dat conceptuele kader te hanteren, krijgen we ‘beter grip op de historische veranderlijkheid van religie.’⁵⁸ Volgens de historicus zijn er in het verleden twee processen die de onbruikbaarheid van het secularisatieconcept voor Nederland laten blijken: de transformerende rol van georganiseerde religie, en de opkomst van individuele spiritualiteit. In de volgende twee paragrafen zal ik nader uitlichten wat hij daarmee bedoelt.

De eerste ontwikkeling typeert Kennedy als de veranderende rol van institutionele religie na 1965. Veel religieuze organisaties hielden zich vanaf dat moment steeds meer bezig met publieke zaken. De Nederlandse Hervormde Kerk propageerde bijvoorbeeld ‘een nieuwe krachtige manier van samenzijn en solidariteit’. De nadruk van de kerk moest zich meer open stellen naar buiten, en maatschappelijke onrechtvaardigheden aankaarten.⁵⁹ In de jaren zeventig en tachtig raakten Nederlandse burgers zeer geëngageerd binnen de ‘nieuwe sociale bewegingen’, die gedeeltelijk religieus gemotiveerd waren.⁶⁰ Volgens Kennedy zou dat misschien zelfs kunnen verklaren waarom Nederland in de jaren zeventig en tachtig een *hot-spot* werd voor moreel activisme.⁶¹ Ook waar de verzorgingsstaat tekortkwam, konden kerkelijke instanties een bijdrage leveren aan de ontwikkelende *civil society*.⁶² De veranderende rol van institutionele religie duidt volgens Kennedy dus niet op een secularisatieproces, maar eerder op een transformatie van het institutionele religieuze landschap.

Na 1985 zien we volgens Kennedy een andere ontwikkeling: de komst van individuele religiositeit. Religie bestond niet enkel meer uit het christendom, collectieven en instituties, maar meer uit het geheel van religieuze praktijk, ‘mindfulness’, zelfheling, het geloof in een hogere werkelijkheid, en opkomende *New Age* stromingen.⁶³ De nadruk lag meer op de kosmos, het innerlijke, en contact met ‘het

⁵⁸ *Ibidem*, 41.

⁵⁹ *Ibidem*, 35.

⁶⁰ Kennedy, ‘Religion in the Modern Netherlands’, 266.

⁶¹ Kennedy, ‘Recent Dutch History’, 36.

⁶² *Ibidem*, 267.

⁶³ *Ibidem*, 38.

goddelijke'. 'Spiritualiteit' werd een nieuw kernbegrip, waarbij de nadruk meer zou komen te liggen op de individuele geloofservaring.⁶⁴ Deze impuls kwam volgens Kennedy overwaaien uit Amerika, waar het concept van 'therapeutische theologie' al langer bestond.⁶⁵ Maar het waren niet alleen tendensen die voortkwamen uit nieuwe bewegingen: als voorbeeld noemt Kennedy ook de opkomst van het democratische en individualistisch georiënteerde evangelicalisme, dat 'het karakter van de Nederlands Hervormde kerk na de oorlog geleidelijk veranderde'.⁶⁶

In de visie van Kennedy is 'secularisatie' dus een te algemeen en teleologisch concept om de religieuze geschiedenis van Nederland te schetsen. Als reactie op het secularisatiemodel, komt Kennedy met een eigen periodisering en typering van de naoorlogse religieuze veranderingen. Hij onderscheidt daarin drie perioden: 1) het hoogtepunt van religieuze organisatie (1945-1965), 2) de transformatie van religie in een maatschappelijk ethisch engagement (1965-1985) en 3) een terugkeer naar 'het spirituele' (1985-nu).⁶⁷ De indeling is wat generaliserend en simplistisch, maar schetst een volgens Kennedy desalniettemin voor een genuanceerder beeld van de historische werkelijkheid:

'Wat een nieuwe periodisering van deze soort met zich meebrengt, is een betere manier om te kunnen zien hoe religie zichzelf in de afgelopen vijftig jaar heeft getransformeerd, in plaats van aan te nemen, volgens de conventionele wijsheid, dat religie eenvoudigweg verval, of verdwijnt in het 'moderne' tijdperk.'⁶⁸

Analyse

Opmerkelijk is dat Kennedy vooral kijkt naar secularisatie op macro-niveau: de institutionele sfeer van Dobbelaere. Hij keek weliswaar ook naar de maatschappelijke manifestatie van religie, maar het gros van zijn publicaties met betrekking tot religie op de vraag waarom mensen sinds 1965 besloten de kerk te verlaten. Hij heeft het dan ook over secularisatie als daadwerkelijk fenomeen. Zijn kijk op Nederlandse situatie is misschien wel enigszins gekleurd: Kennedy

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Kennedy, 'Religion in the Modern Netherlands', 267.

⁶⁷ Kennedy, 'Recent Dutch History', 32.

⁶⁸ Ibidem, 33.

geeft zelf al aan dat hij vanuit zijn 'Amerikaans-christelijke' ogen in niet anders kan concluderen dan dat er 'secularisatie' heeft plaatsgevonden in Nederland. Wanneer hij echter in *Bezielende verbanden* dieper en genuanceerder ingaat op het secularisatieproces, zegt hij dat vooral te verbinden aan de ontkerkelijking na 1970.⁶⁹

Toch is hij in recentere artikelen kritischer ten opzichte van het gebruik van secularisatie, en vraagt in hoeverre dat verbonden kan worden aan de ontkerkelijking. Hij noemt 'secularisatie' meerdere malen expliciet een *master narrative*.⁷⁰ Volgens Kennedy heeft het concept 'de manier waarop religie zich de afgelopen zestig jaar heeft ontwikkeld verduisterd'.⁷¹ Alhoewel hij spreekt over een breuk met het verleden, moeten we dat volgens Kennedy meer in het licht zien van een geleidelijke transformatie, dan van een 'rappe' secularisatie, zoals door de sociologie vaak werd gesteld. Door de benaming 'transformatie' te gebruiken wil hij duidelijk maken dat religie na de jaren zestig nog wel substantieel aanwezig was, al dan niet in andere vorm. Hij legitimeert zijn gebruik van het begrip transformatie door twee maatschappelijke ontwikkelingen, die secularisatie 'tegenspreken', te belichten: de opkomende publieke religie in de vorm van sociale bewegingen, en een heropleving van individuele vormen van spiritualiteit. Ook komt hij met een nieuwe indeling van de Nederlandse (naoorlogse) religiegeschiedenis, die vervolgens ook zonder twijfel geen recht doet aan de waarschijnlijke continuïteit, maar weliswaar genuanceerder lijkt het archetypische model van 'secularisatie'. Kennedy was dus een van de eerste Nederlandse historici die aan het concept secularisatie in haar klassieke context twijfelde. Hij was daarmee een belangrijke speler binnen de geschiedschrijving. We zullen zien dat Van Dam bijvoorbeeld vanuit het idee van een transformatie vertrekt. Wel is het zo dat Kennedy geen uitgebreide, scherpe kritiek heeft op het sociologische paradigma, maar werkt hij meer naar een verbreding van de definitie van religie toe. Daarom zijn de ontwikkelingen die Kennedy schetst te verbinden aan de notie van 'pluralisering': steeds meer vormen van

⁶⁹ Kennedy, *Bezielende verbanden*, 44.

⁷⁰ Kennedy, 'Recent Dutch History', 30.

⁷¹ *Ibidem*, 27.

religie begonnen deel uit te maken van het Nederlandse religieuze landschap.

3. Peter van Dam: de 'zuilenmetafoor' en secularisatie op meso-niveau

Peter van Dam: onderzoeksvragen en achtergrond

De tweede historicus die zich veelvuldig heeft beziggehouden met het secularisatieconcept en daarom zal worden besproken is Peter van Dam. Zijn expertisegebied is de verhouding tussen religie en de maatschappelijke sfeer, waar hij aan de Universiteit van Amsterdam onderzoek naar doet. Hij houdt zich dan ook vooral bezig met secularisatie op meso-niveau: het sociaal-maatschappelijke belang van religie binnen het publieke domein. Vanuit die visie is zijn kritiek op de term 'secularisatie' nog iets kritischer dan die van Kennedy. Waar Kennedy twijfels trok en de secularisatie als concept problematiseerde, durft Van Dam stellig te zeggen dat 'secularisatie' voor een tunnelvisie binnen de Nederlandse geschiedschrijving heeft gezorgd. Van Dam heeft tevens meerdere onderzoeken naar de verzuiling op zijn naam staan. Hij is vooral kritisch op dat concept, en bestempeld de termen verzuiling en ontzuiling als misleidend.⁷²

De zuilmetafoor afgespiegeld op het secularisatieconcept

Centraal in Van Dams conceptualisering van secularisatie staat dan ook zijn notie van de 'zuilenmetafoor'. Ontzuiling werd gedurende de jaren zestig een prominent analytisch concept binnen de wetenschap. Binnen de godsdienstsociologie was bijvoorbeeld Jakob Kruijt invloedrijk. Hij had kritiek op het ideaalbeeld van de verzuiling waar sommige theologen naar terug verlangden, waarbij de samenleving onder 'één dak woonde, maar wel binnen verschillende, goed geïsoleerde kamers'. Kruijt bepleitte een veel dynamischere samenleving. Die polemiek resulteerde volgens Van Dam bij Kruijts wetenschappelijke onderzoeken in een karikaturale voorstelling van

⁷² Van Dam, 'Geloven in een ontzuild land', 69.

Nederland.⁷³ Ook binnen de geschiedschrijving had de zuilmetafoor veel invloed. In de jaren tachtig ging bijvoorbeeld aan de Universiteit van Amsterdam een ‘verzuilingsproject’ van start, met het idee van Nederland in de jaren zestig en zeventig was ontzuild. Hans Blom, de initiatiefnemer van dat project, wilde van het complexe concept opheldering bieden. Volgens Van Dam bereikte het project echter het tegenovergestelde: doordat verzuiling en ontzuiling toentertijd gangbare begrippen werden, ontstond zo het idee van een breuk.⁷⁴

Het samenspel van de begrippen verzuiling en ontzuiling zorgde daarom binnen de academie voor metaforisch denken: de jaren vijftig en zestig zouden zo anders zijn dat ze tegenover elkaar gesteld moesten worden. Zo ontstond het beeld van een radicale breuk en de tegenstelling tussen een verzuild land en een ontzuild land.⁷⁵ Van Dam heeft kritiek op die zogenoemde ‘zuilmetafoor’, en gaat in tegen de structuralistische geschiedschrijving omtrent de verzuiling.⁷⁶ Hij stelt dat we bij de begrippen ontzuiling en verzuiling te maken hebben met krachtige metaforen, die zijn gebruikt om het verleden en heden af te beelden, waardoor andere zaken automatisch onderbelicht worden.⁷⁷ Hij baseert zich daarbij op vooral op de historicus Frank Ankersmit, die in zijn boek *The Rise and Fall of the Metaphor* (1994) kritisch keek naar de status en het gebruik van metaforen binnen de geschiedschrijving.

Volgens Van Dam is ‘de geschiedenis van de maatschappelijke rol van religie in Nederland meestal in het kader van verzuiling en ontzuiling gepresenteerd’: het grootste nadeel van de zuilenmetafoor. Die zuilenmetafoor heeft zich volgens Van Dam afgespiegeld op het secularisatieconcept:

‘Onder invloed van het denken over ontzuiling is Nederland onderzocht als een uniek geval, waarin rond de jaren zestig een ingrijpende breuk zou zijn opgetreden. De jaren voor en na de jaren zestig zouden zo verschillend zijn geweest, dat ze het beste als elkaars tegendeel beschreven konden worden. De hiermee nauw verbonden

⁷³ Peter van Dam, ‘Voorbij ontzuiling en ontzuiling als kader in de religiegeschiedenis’, in: Peter van Dam, James C. Kennedy en F. Wielenga eds., *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014) 31-53, aldaar 36.

⁷⁴ Van Dam, ‘Voorbij ontzuiling en ontzuiling’, 38.

⁷⁵ Ibidem, 41.

⁷⁶ Ibidem, 42.

⁷⁷ Ibidem, 32.

voorstelling van een voortschrijdende secularisatie voerde religie op als een factor die aanvankelijk nog van betekenis was, maar deze gaandeweg verloor. Zoals ook over andere landen aan de hand van deze these gesteld werd, was religie in moderne samenlevingen aan een langzame aftocht bezig, die rond de jaren zestig werd afgerond.⁷⁸

Als bewijs voor dit metaforische denken noemt Van Dam de historicus Piet van Rooy, die in 2009 stelde dat Nederland een 'seculier land was geworden', dat weinig empathie meer leek te hebben voor religie.⁷⁹ Van Dams standpunt is echter vooral een reactie op de godsdienstsocioloog Van Rooden, die volgens hem onterecht de antithese maakt tussen een verzuild (of religieus) Nederland en een ontzuild (of seculier) Nederland. Bij Van Rooden liepen de vertogen van secularisatie en ontzuiling samen het beeld op van een 'nieuw religieus regime', dat het oude, verzuilde regime van de jaren vijftig achter zich liet. Daarmee zet Van Dam de stelling van de godsdienstsocioloog neer als simplistisch en generaliserend.⁸⁰ Van Rooden heeft volgens Van Dam met zijn boek *Religieuze regimes* te eenzijdig het uitgangspunt gekozen van de verdwijning van religie. De plotselinge "overgang naar een nieuw regime, zoals Van Rooden impliceert, suggereert ten onrechte een 'radicale breuk' en een regelrechte tegenstelling tussen het oude, bekende verleden, en het nieuwe onbekende heden".⁸¹

Twijfels bij de secularisatiethese

Van Dam heeft naast zijn kritiek op de zuilenmetafoor ook twijfels of de secularisatiethese voor Nederland wel opgaat. Van Dam haalt Casanova aan om te laten zien dat modernisering en secularisering niet per sé hand in hand gingen, en daarom ook niet per sé zullen gaan. In de traditie van Casanova kijkt Van Dam naar het publieke domein van religie, en naar hoe religieuze gemeenschappen zich binnen dat publieke sfeer hebben gemanifesteerd. Net als bij de Amerikaan, ziet hij differentiatie als een onbetwistbare trend, waarbij

⁷⁸ Peter van Dam en James Kennedy, 'Inleiding', in: Peter van Dam, James C. Kennedy en F. Wielenga eds., *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014) 11-29, aldaar 12.

⁷⁹ Peter van Dam, 'Een wankel vertoog: over ontzuiling als karikatuur', *Low Countries Historical Review* 126:3 (2011) 52-77, aldaar 63.

⁸⁰ Van Dam, 'Een wankel vertoog', 64.

⁸¹ Van Dam, 'Inleiding', 12.

de kerk haar maatschappelijke positie verloor.⁸² Maar – zelfs in moderne landen – werd religie binnen de 'publieke sfeer' niet minder belangrijk. De opvatting of Nederland, als modern land, dan wel of niet seculier is, kwam daardoor onder druk te staan. Van Dam noemt tevens een aantal Nederlandse sociologen die de secularisatiethese hebben bekritiseerd. Voor de secularisatiethese waarschuwde de antropoloog Peter van der Veer al in 1995: een 'dergelijke theorie met lineaire processen ontnam het zicht op de werkelijkheid'. Ook de socioloog Sipco Vellenga zette met een onderzoek in 1998 uiteen dat een afname van religie binnen de private sfeer niet vast was te stellen, en dat er alleen binnen het publieke domein trends waarneembaar waren, maar dat ook die trends niet eenduidig waren te definiëren in termen van secularisatie.⁸³ Als belangrijke ontwikkelingen noemt Van Dam zelf bijvoorbeeld de opkomst van de Evangelische Omroep een ontwikkeling opmerkelijke ontwikkeling van 'religieus engagement' binnen de publieke sfeer. Daarnaast zien we sinds twintig jaar dat 'steeds meer groeperingen als reactie op de komst van de Islam teruggrijpen op een visie van Nederland als een door christelijke tradities gevormd land'.⁸⁴

Ook verwijst Van Dam naar Karel Dobbelaere, die 'secularisatie' als multi-dimensionaal concept verschillende lagen gaf. Dobbelaeres onderscheid tussen de verschillende niveaus waarop secularisatie plaats kon vinden gaf een beter beeld van de gehele maatschappij, en bracht tevens aan het licht dat religie zich niet noodzakelijkerwijs op elk vlak terugtrok.⁸⁵ Dobbelaeres impulsen hebben nieuwe categorieën opgeleverd om religieuze gebruiken te onderzoeken. Dat leverde nieuwe resultaten op. De godsdienstsociologe Danièle Hervieu-Léger deed vergelijkend onderzoek onder meerdere generaties naar de manier waarop religieuze tradities in de afgelopen zestig jaar zijn veranderd. Ze kwam tot de conclusie dat de nieuwere generaties geloof niet uit hun leven hadden verbannen, maar ze deze slechts op een andere manier interpreteerden.⁸⁶ De socioloog Joep de Hart zag ook een opmerkelijke ontwikkeling binnen Nederland: de ontkerkelijking ging ook gepaard met een groei bij behoudendere

⁸² Van Dam, 'Geloven in een ontzuild land', 66.

⁸³ Van Dam, 'Voorbij ontzuiling en ontzuiling', 44.

⁸⁴ Van Dam, 'Een wankel vertoog', 63.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Van Dam, 'Geloven in een ontzuild land', 67.

geloofsgemeenschappen, en zagen we een opkomst van migrantenreligies.⁸⁷

De groeiende twijfel aan de secularisatiethese bracht meer invalshoeken en een hernieuwde aandacht voor religie in West-Europa, en dus ook voor Nederland. De Nederlandse religiegeschiedenis moet volgens Van Dam niet langer kijken naar welke oorzaken ten gronde lagen aan 'onvermijdelijke' aspecten van secularisatie, maar op welke manier religieuze organisaties zich hebben geëngageerd binnen de maatschappij. We moeten op zoek naar religie 'achter de zuilen', en 'secularisatie' bied daarbij geen juist kader, maar scheidt eerder verwarring. Van Dam propageert daarom een kwalitatieve benadering van 'secularisatie': het succes of falen van religieuze groeperingen en organisaties moet in eerste instantie per geval afzonderlijk worden beoordeeld.⁸⁸ In het licht van die opvatting concludeert Van Dam geen gestage afname van religie, en al helemaal geen radicale breuk in de jaren zestig. Hij zegt dat we beter kunnen spreken van 'graduele verschuivingen'.⁸⁹

Welke graduele verschuivingen bedoeld hij daar dan mee? Van Dam definieert 'secularisatie' vooral als een 'overgang van zware naar lichte (religieuze) gemeenschappen'.⁹⁰ Hij baseert dat op de bevindingen van de socioloog Jan Willem Duyvendak. Volgens Duyvendak was er geen sprake van een dergelijk proces als individualisering, waarbij ieder individu zich lostrok van al zijn sociale bindingen, maar eerder een overgang naar lichtere, minder hechte religieuze gemeenschappen. Die 'lichte' gemeenschappen definieert Van Dam als gemeenschappen waarbij er geen nadruk meer is op een universele afgebakende identiteit, en er meer vrijheid is gekomen voor persoonlijke keuzes. Op die manier gingen religieuze groeperingen ook meer naar elkaar open staan, en kregen ze een inclusievere houding.⁹¹ Als oorzaak hiervoor noemt hij de groeiende sociale en geografische mobiliteit. De persoonlijke bewegingsvrijheid werd groter, en werd het dus moeilijk voor religieuze organisaties om hun leden vast te houden.⁹² Die overgang laat zich ook duiden in

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Van Dam, 'Inleiding', 18.

⁸⁹ Van Dam, 'Voorbij ontzuiling en ontzuiling', 39.

⁹⁰ Van Dam, 'Een wankel vertoog', 68.

⁹¹ Van Dam, 'Geloven in een ontzuid land', 64.

⁹² Van Dam, 'Inleiding', 15.

termen van exclusiviteit naar inclusiviteit. Religie mocht niet langer mensen van elkaar scheiden in hechte gemeenschappen, maar moest juist als bindmiddel gaan fungeren.⁹³

Ook is het niet zo dat de maatschappelijke rol van religie is uitgespeeld.⁹⁴ Als voorbeeld noemt Van Dam een studie van de Vereniging van Nederlandse Gemeenten (VNG) uit 2009. Dat onderzoek liet zien dat religie nog een grote rol speelde binnen het publieke domein. Veel religieuze organisaties bleken na de jaren zestig nog steeds een inspiratiebron voor het maatschappelijke engagement van hun leden. De overheid accepteert daarnaast volgens de VNG nog altijd een heel palet aan religieuze gebruiken, organisaties en activisme binnen de publieke ruimte, en werkt proactief met die groepen samen om overheidsdoelen te realiseren. Volgens de VNG zouden religieuze organisaties bijvoorbeeld een positieve rol kunnen spelen bij de integratie van minderheidsgroeperingen.⁹⁵

Analyse

Door Peter van Dam is secularisatie vooral onderzocht in relatie tot de veel gemaakte tegenstelling tussen verzuiling en ontzuiling. Volgens hem ontstond zo binnen Nederlandse academische kringen het beeld dat secularisatie een proces was dat in de jaren zestig desastreuze gevolgen gehad voor religie in Nederland. Van Dam zegt dat we moeten oppassen met de term secularisatie, en geeft de genealogie van de zuilenmetafoor als waarschuwing voor de religiegeschiedenis. Hij heeft daarbij ook invloed gehad op Kennedy, die samen met Van Dam de eindredactie van de bundel *Achter de zuilen: op zoek naar religie in Naoorlogs Nederland* (2014) op zijn naam had. Waar Kennedy vooral op een institutionele verandering constateerde, maar deze duidde in het kader van een transformatie, wil Van Dam vooral continuïteit schetsen binnen het maatschappelijke domein van religie, de tweede sfeer van Dobbelaere.

Daarnaast ageert vooral tegen het breukdenken dat met secularisatie gepaard gaat. Hij heeft dus niet alleen kritiek op de secularisatiethese als een aanhoudend proces, maar op het feit dat

⁹³ Van Dam, 'Een wankel vertoog', 68.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

wetenschappers aannamen dat dat proces zich in de jaren zestig had voltooid. Hij gaat dan ook uitgebreid in tegen de gedachte dat religie uit de Nederlandse maatschappij is verdwenen. Alhoewel hij nergens ‘secularisatie’ expliciet benoemt als *grand narrative*, is het daarmee duidelijk dat het concept ook bij Van Dams analyse dus vooral wordt geschetst als een groot eenzijdig verhaal dat geen ruimte over laat voor nuance en graduele verschuivingen.

4. Herman Paul: ‘secularisatie’ als *Deutungskategorie*

Herman Paul: onderzoeksvragen en achtergrond

Als laatste komt de historicus Herman Paul aan bod. Paul is leerstoelhouder ‘Secularisatiestudies’ aan de Rijksuniversiteit Groningen, docent intellectuele geschiedenis en hoogleraar geschiedfilosofie aan de Universiteit Leiden. Waar Van Dam secularisatie vooral beschrijft als eenzijdig narratief dat voor een tunnelvisie zorgt, geeft Paul een uitgebreidere kritiek op het secularisatieconcept, dat ook volgens hem nog altijd wordt beschreven in de relatie tussen religieuze teloorgang en modernisering. Pauls kritiek op ‘secularisatie’ als *master narrative* komt in zijn publicaties dan ook expliciet aan de orde. In de volgende paragraaf zal ik die kritiek uiteenzetten.

‘Secularisatie’ als *master narrative*

De herkomst van secularisatie als *master narrative* is volgens Paul te baseren op het ‘narratieve sjabloon’ van het 19^e-eeuwse historisme. Paul, die zich daarbij op de Australische historicus Ian Hunter baseert, zegt dat het schrijven van *grand narratives* voor historisten het primaire doel was.⁹⁶ Het historisme kenmerkte zich door vier hoofdeigenschappen: 1) de geschiedenis werd gezien als ‘ontwikkeling’, 2) de geschiedenis werd gedreven door ideeën, 3) de geschiedenis was in te delen in tijdperken, waarbij elke periode haar eigen tijdgeest had, en 4) de opeenvolging van tijdperken was ‘onomkeerbaar’. Tijdens de 19^e eeuw werden dat soort ‘grote

⁹⁶ Paul, *Secularisatie*, 40.

verhalen' alom vertegenwoordigd, en dat narratief sjabloon is volgens de historicus nog steeds terug te zien bij secularisatievertoegen.

Om aan te tonen dat grote veelomvattende secularisatieverhalen – geworteld in het historisme – nog steeds de ronde doen refereert Paul naar de Canadese filosoof Charles Taylor, die met zijn boek *A Secular Age* (2007) het secularisatieparadigma weer 'volledig op de kaart heeft gezet'. Volgens Paul is '*A Secular Age* een *grand narrative* bij uitstek'.⁹⁷ Taylors magnum opus is een langetermijngeschiedenis, waarbij hij keek naar de ontwikkeling van religie sinds 1500. In 1500 was het 'axiomatisch dat men in God geloofde', anno 2000 is dat niet meer het geval: volgens Taylor leven we nu dus in een seculiere tijd. Taylor legt de nadruk op het anders-zijn van het verleden en de nadruk op de eigenheid van elke historische periode. De overgangen tussen die perioden werd bepaald door ideeën. Aan de hand van het begrip *social imaginaries* wilde Taylor onderzoeken welke ideeën plausibel genoeg waren om die omslagen in de geschiedenis mogelijk te maken: ideeën zijn bij Taylor de motor van de geschiedenis.⁹⁸ Volgens Paul zit Taylors boek dus vol met kenmerken van een *grand narrative*, of van het historisme, waarmee hij duidelijk wil maken dat zelfs vandaag de dag nog verhalen worden geschreven die als overkoepelend thema de 'onttovering van de wereld hebben'.⁹⁹

Interessant is dat Paul ook *The Sacred Canopy* van Berger een dergelijk *grand narrative* heeft gedoopt.¹⁰⁰ Het boek is volgens de historicus 'onbeschaamd universalistisch', en leent het narratief sjabloon van het historisme: Berger begon zijn boek bij de oude Egyptenaren en hun verstandhouding met de kosmos (ma'at). Vervolgens ging Berger langs het antieke Jodendom, om via de Reformatie uit te komen bij zijn conclusie dat 'het idee van God' langzamerhand uit de samenleving was verdwenen. Bergers analyse bestond dus uit een verhaallijn die eeuwen omspant, en daarmee de hele geschiedenisverloop duidt in termen van verval en achteruitgang.¹⁰¹ Zo kwam zijn secularisatiethese tot stond. De kritiek op secularisatie als 'te groot' narratief spiegelt Paul af op de houdbaarheid van Bergers secularisatiethese. Waar Paul 'secularisatie'

⁹⁷ Ibidem, 47.

⁹⁸ Ibidem, 49.

⁹⁹ Ibidem, 50.

¹⁰⁰ Ibidem, 76.

¹⁰¹ Ibidem.

duidt als *grand narrative*, duidt hij de secularisatiethese als een '*grand theory*', omdat Berger zijn narratief nadrukkelijk verbond aan de theorie dat modernisering zou zorgen voor secularisatie.

Paul baseert zijn kritiek met name op de sociologen Wilson en Casanova, die secularisatie al van een groot narratief wilden omvormen naar een wetmatig verklaringsmodel, zoals in hoofdstuk 1 al is besproken. Toch constateert hij dat de secularisatiethese nog altijd in de vorm van een *master narrative* naar voren komt. Paul noemt bijvoorbeeld ook Steve Bruce, de hedendaagse pleitbezorger van het secularisatieparadigma. Ondanks de terechte kritiek van Dobbelaere, Wilson en de '*clarifications*' van Bruce zegt Paul dat de secularisatie als *master narrative* in de traditie van Berger bij Bruce nog altijd niet achter de horizon is verdwenen:

'Blijkbaar is de publieke beeldvorming van secularisatie als een groot verhaal dat verleden, heden en toekomst verbindt zo krachtig, dat zelfs wetenschappers met uitgesproken scepsis jegens *grand narratives* postuum geassocieerd kunnen worden met secularisatieverhalen van het soort waarvoor zij nu juist een wetenschappelijk verantwoord alternatief wilden bieden'.¹⁰²

Paul zegt dat Bruces ontwikkeling van zijn neo-these echter ook niet vreemd is, aangezien Bruce zijn halve carrière heeft toegewijd aan het ophelderen van misverstanden rondom de secularisatiethese. Zo is het ook niet meer het geval dat Bruce secularisatie beschrijft in relatie tot modernisering en de onttovering van de wereld; Bruce pleit meer voor een causale relatie tussen moderniseringsprocessen en secularisatie op kleinere schaal.¹⁰³ Toch maakt ook hij zich volgens Paul schuldig aan de beschrijving van secularisatie als een groot teleologisch verhaal, dat een huwelijk is van processen (industrialisering, urbanisatie, individualisering, en rationalisering), en vanuit finalistisch oogmerk veronderstelt dat die 'moderniseringsprocessen' de plek van religie uit de samenleving zou verdrijven.¹⁰⁴

¹⁰² Ibidem, 87.

¹⁰³ Ibidem, 90.

¹⁰⁴ Jonathan Clark, 'Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative'', *The Historical Journal* 55:1 (2012), 161-194, aldaar 165.

De historisering van secularisatieverhalen

Uiteindelijk zorgde het besef dat 'secularisatie' synoniem was aan een 'groot verhaal' voor een historisering van de term. Secularisatie was niet te verbinden aan een theorie, laat staan dat het een proces was dat zich in de werkelijkheid voltrok; het was een 'narratieve constructie'.¹⁰⁵ In zijn artikel 'De erfenis van Wickham: naar een nieuwe fase in het secularisatieonderzoek' (2014), gaat Paul dieper in op het gebruik van secularisatie binnen de geschiedschrijving. Hij wijst in dat artikel op de Britse geschiedschrijving, die in 2012 secularisatie reeds als *master narrative* bezegelden. Die Britse historici – met name Hugh McLeod, Callum Brown, Jonathan Clark en Jeremy Morris – hadden kritiek op het boek *Church and People in an Industrial City* (1957), van de historicus Edward Ralph Wickham. Met 'dramatische kracht' vertelde Wickham volgens die historici een verhaallijn van '*decline and fall*' in relatie tot modernisering. Wickham ontleende zijn beeld van de kerkelijke situatie op basis van klassieke secularisatiedenkers uit de negentiende eeuw, zoals Max Weber en Émile Durkheim, en leunde daarom op de 'grote verhalen' van de klassieke secularisatiedenkers.¹⁰⁶ Paul zet in 'De erfenis van Wickham' vervolgens de kritiek van de hierboven genoemde Britten uiteen. McLeod zei vooral dat Wickhams analyse geen ruimte liet voor afwijkingen, en dat Wickham onterecht veronderstelde dat mensen die niet meer naar de kerk gingen per definitie 'seculier' waren. Callum Brown bekritiseerde vooral Wickhams selectieve brongebruik, en zijn verhaal ophing aan fameuze criticasters van de kerk uit de 19^e eeuw. Morris en Clark constateerden beiden dat Wickhams analyse een 'ondergangsverhaal' *pur sang* was, en benadrukten de aantrekkingskracht van dat soort verhalen. Daarom moest er volgens Clark en Morris 'historische argumenten aangedragen worden waarom dat narratief zo vaak werd gebruikt'. Wickhams invloed was namelijk niet gering. Wickham had bijvoorbeeld veel impact op de historicus Ken Inglis, die in 1963 een studie ondernam over de afname van kerkgang bij de middenklasse in Victoriaans Engeland, en dat ook als ondergangsverhaal beschreef. Clark en Morris hadden kritiek op Wickham en Inglis vanwege hun 'ziektegeschiedenissen',

¹⁰⁵ Herman Paul, 'De erfenis van Wickham: naar een nieuwe fase in het secularisatieonderzoek', *Tijdschrift voor geschiedenis* 17:1 (2014) 107-127, aldaar 116.

¹⁰⁶ Paul, 'De erfenis van Wickham', 113.

die de Anglicaanse kerk typeerden als 'patiënt', die in kritische staat verkeerde en toe was aan 'chirurgische ingrepen'.¹⁰⁷

Voor Clark en Morris was 'secularisatie' niet alleen een *master narrative*, maar een invloedrijk concept waar wetenschappers en 'gewone' gelovigen op teruggrepen om de religieuze ontwikkelingen om hen heen betekenis te kunnen geven. 'Secularisatie' werd een narratief dat stelselmatig uit de kast werd getrokken om afnemend godsgeloof, krimpende kerken of de scheiding tussen kerk en staat te duiden.¹⁰⁸ De term 'secularisatie' werd zo door Clark en Morris omgedoopt van theorie tot een 'conceptueel raamwerk', of zoals Clark zegt: een '*historical framework*', dat in het verleden op een specifieke plaats en specifiek tijdstip werd geconstrueerd, net zoals het concept 'nationalisme', dat Eric Hobsbawm en Benedict Anderson al aanstipten als een historische constructie.¹⁰⁹

Wat betekent 'secularisatie'? Een *Deutungskategorie*

Dat brengt ons bij Paul's definitie. Secularisatie is volgens de historicus geen maatschappelijk proces dat we kunnen constateren, maar een '*Deutungskategorie*'. Het is een verklaringsmodel om de werkelijkheid om ons heen te duiden. Paul formuleert dat op de volgende wijze:

'De winst die deze historisering de afgelopen jaren behaald heeft, is dat 'secularisatie' steeds vaker tussen aanhalingstekens komt te staan. Deze tekens drukken uit dat secularisatie niet synoniem is met, bijvoorbeeld, dalend kerkbezoek, maar dat ze een interpretatieve categorie is waarmee mensen proberen op zulke zaken grip te krijgen. Secularisatie is dus een *Deutungskategorie*, dat wil zeggen, een bril waardoor de werkelijkheid gezien wordt.'¹¹⁰

Pauls standpunt is dan ook dat 'secularisatie als verhaal of als interpretatieve categorie niet met de werkelijkheid verward moet worden': 'secularisatie' is volgens Paul niet langer synoniem met verschijnselen als dalend kerkbezoek en een afname van religieuze

¹⁰⁷ Ibidem, 124.

¹⁰⁸ Paul, *Secularisatie*, 12.

¹⁰⁹ Clark, 'Secularization and Modernization', 174.

¹¹⁰ Paul, 'De erfenis van Wickham', 119.

organisaties, maar een diffuus concept dat al die verschijnselen bijeen raapt en ondubbelzinnig beschrijft.¹¹¹

Ook binnen de Nederlandse historische context kijkt Paul naar invloedrijke 'sociologische traktaten'. Missionarissen, predikanten en priesters raakten volgens Paul in de 'ban van het secularisatieconcept'.¹¹² In Nederland waren dat met name de godsdienstsociologen Jakob Kruijt en Willem Banning. Beide genoten in de jaren vijftig veel aanzien binnen de protestantse gemeenschap. Secularisatie werd door Kruijt en Banning ingezet als narratief om verschillende verschijnselen te beschrijven: de afname van de doopritueel, dat als ouderwets gebruik werd gezien, maar ook de afname van missionaire activiteiten werd in het kader van secularisatie beschreven. Hun secularisatieverhalen werden met name verspreid in tijdschriften, waarbij een gevoel van crisis ten opzichte van de 'secularisatie' werd beschreven. Binnen die stukken waarborgde zich een gevoel van urgentie om de kerk te hervormen naar aanleiding van de 'modernisering die de kerk 'bedreigde'.¹¹³ Met hun artikelen hadden ze veel invloed op kerk, dat 'secularisatie' daardoor als groot gevaar ervoer.¹¹⁴

Daarom concludeert Paul dat secularisatieverhalen 'interveniëerden in de werkelijkheid'.¹¹⁵ Paul noemt dat de 'performatieve' eigenschap van secularisatieverhalen. Sociologische en geschiedkundige secularisatieverhalen traden 'actief en handelend' op in de werkelijkheid. De Britse socioloog Anthony Giddens duidde dat als 'de dubbele hermeuneutiek van sociaalwetenschappelijke theorieën: ze gaan niet alleen over de samenleving, maar laten daarin ook hun invloed gelden'.¹¹⁶ Zo werd bij Pauls onderzoeken van de laatste paar jaar het idee van de kerkelijke drang naar 'vernieuwing' in relatie tot secularisatie de voornaamste categorie van analyse. Paul kijkt in feite niet naar maatschappelijke externe factoren die bijdroegen aan het verval van de kerk, maar zegt dat ook interne factoren, zoals pastorale

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Herman Paul, 'The Sociological Myth: a 1954 Controversy on Secularization Narratives', *Journal of Religion in Europe* 9:2-3 (2016) 201-224, aldaar 206.

¹¹³ Paul, 'The Sociological Myth', 207.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Paul, 'De erfenis van Wickham', 119.

¹¹⁶ Ibidem, 110.

sociologie, bijdroegen aan het secularisatieconcept: secularisatie werd een *selffulfilling prophecy* naarmate kerkelijke instituties, theologen en bisschoppen dat concept onderkenden en accepteerden. De godsdienstsociologie, die aanvankelijk hulp wilde bieden, droeg uiteindelijk zelf bij aan het beeld van een religieuze crisis.¹¹⁷

Paul was niet de eerste die dit opmerkte. In 2013 noemde historicus Maarten van den Bos de relatie tussen de sociologische wetenschappen en de 'crisis' binnen de Hervormde Kerk al interessant. In zijn artikel 'de voorlichting der sociologie' stipt hij aan dat we moeten kijken naar de roep om sociologie vanuit de Hervormde Kerk.¹¹⁸ Het in 1947 opgerichte Sociologisch Instituut der Kerk en Wereld speelde volgens Van den Bos een grote rol bij het denken over secularisatie. De 'veranderende omgeving waarin de kerk verkeerde', was volgens oprichter Jacob Kruijt een teken dat de sociologie hulp kon bieden.¹¹⁹ Na Paul en Van den Bos heeft ook Chris Dols gekeken naar de impact van secularisatievertogen. In zijn proefschrift *Fact Factory* stelt hij dat de godsdienstsociologische retoriek omtrent het woord 'secularisatie' discursieve macht uitoefende op het handelen van priesters en bisschoppen.¹²⁰ Wat deze wending binnen de literatuur laat zien, naast dat secularisatie invloed had op het dagelijks leven en de *agency* van priesters en 'gewone' gelovigen, is vooral dat ze allen vertrekken vanuit de definitie van secularisatie als een 'uitvergroott narratief', dat in relatie tot moderniseringsprocessen een gevoel van crisis opriep binnen de sociaalwetenschappen.

Analyse

Paul bekijkt 'secularisatie' vooral vanuit zijn geschiedfilosofische achtergrond. In 2011 schreef hij het boek *Hayden White: The Historical Imagination*, en de invloed van White komt dan ook sterk terug bij Paul. De geschiedschrijving omtrent secularisatie ziet hij als een corpus aan verhalen, en historici maken daarbij onvermijdelijk gebruik van *plots*, zoals White dat al beschreef in zijn *Metahistory*. Paul is ook beïnvloedt door de Nederlandse historicus Frank

¹¹⁷ Paul, *Secularisatie*, 68.

¹¹⁸ Maarten van den Bos, 'De voorlichting der sociologie: sociologie, religie en de Nederlands Hervormde Kerk', *Wapenveld* 63:2 (2013) 10-16, aldaar 11.

¹¹⁹ Van den Bos, 'De voorlichting der sociologie', 10.

¹²⁰ Dols, *Fact Factory*, 34.

Ankersmit, die bekend staat om zijn narrativistische en postmodernistische filosofie. Volgens Paul moeten historici geen 'grote' verhalen schrijven, maar juist 'kleine' verhalen. Dat is alleen al terug te zien in de titel van zijn recente boek *Secularisatie: een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (2017), waarin hij concludeerde dat secularisatie niet te vatten was in theorieën of *master narratives*: 'een *one size fits all* verklaring gaat daarom niet op'.¹²¹ Daarom heeft hij ook kritiek op het historisme, waar het narratieve sjabloon volgens de geschiedkundige zijn oorsprong vond. Zijn geschied- en taalfilosofische interpretatie en definitie van 'secularisatie' als *master narrative* komt in zijn boek dan ook als achterliggende gedachte steeds naar voren.¹²²

Dergelijke *master narratives* werden tijdens de jaren zestig door godsdienstsociologen ingezet om de ontkerkelijkheid te verklaren. 'Secularisatie' werd zo een *Deutungskategorie*, ingebed binnen het kader van een groot verhaal over religieuze teloorgang. Volgens Paul is secularisatie dus met name een raamwerk geweest vanwaaruit werd gehandeld, gedacht en geschreven. Die vertogen hadden bovendien een sturend karakter. Secularisatie werd een handelingskader voor predikanten en priesters: een conceptuele aanjager van vernieuwing. Waar Van Dam en Kennedy de nadruk legden op externe maatschappelijke processen, illustreert Paul dus met name dat 'secularisatie' niet per sé een proces was dat van buiten af invloed had op de kerk, maar ook dat er ook van binnen factoren waren die dat proces misschien wel versnelde. Paul pleit daarom voor een nieuwe fase binnen het secularisatieonderzoek: we moeten niet alleen kijken naar de academische of sociologische productie van secularisatieverhalen, maar ook naar de 'circulatie of effecten daarvan binnen de maatschappij'.¹²³

¹²¹ Paul, *Secularisatie*, 131.

¹²² *Ibidem*, 23.

¹²³ Paul, 'De erfenis van Wickham', 122.

Conclusie en resultaten

De thesis van dit onderzoek richtte zich op het academische concept van 'secularisatie', en de cultuurhistorische kritiek die daarop toegepast kan worden. Het moge duidelijk zijn dat er nog altijd veel debat bestaat over de bruikbaarheid van het begrip 'secularisatie', dat zich maar niet los lijkt te kunnen maken van alle connotaties die in het verleden aan het begrip zijn toegekend. Binnen de godsdienstsociologie leek secularisatie als groot verhaal kracht in te boeten, maar de teloorgang van religie was zelfs bij Casanova nog een trend.¹²⁴ Historici houden er een minder universalistische kijk op na: zij duiden op de complexe samenhang van continuïteit en discontinuïteit, en op de standplaatsgebondenheid vanwaaruit secularisatie door wetenschappers, en met name sociologen werd gedefinieerd. Ondanks de pogingen van sociologen om van secularisatiethese in stand te houden als wetenschappelijk verklingsmodel, lijken historici de laatste tien jaar definitief afstand te nemen van de term.

Kennedy, Van Dam en Paul gaven tevens voorbeelden voor toenemende twijfel aan die term. James Kennedy plaatste daarbij in 2005 de eerste kanttekeningen, en stelde voor of het concept van een transformatie misschien niet beter was.¹²⁵ Peter van Dams kritiek concentreerde zich met name op het beeld van een radicale breuk die ontstond door toedoen van de zuilenmetafoor. Die metafoor zorgde voor een vertekend beeld. Herman Paul conceptualiseerde 'secularisatie' als *Deutungskategorie*, dat de achteruitgang van religie moest beschrijven, maar dus ook voor een deel beïnvloedde. Alle drie definiëren ze secularisatie vanuit hun optiek daarom als *master narrative*, of simpel gezegd als een veel te complex, alomvattend verhaal dat de blik op de werkelijkheid 'vertekend'.

Vanuit die gedachte wordt 'secularisatie' steeds minder een theorie, en meer een conceptueel raamwerk waarmee wetenschappers naar de werkelijkheid keken. Geschiedwetenschappers zien secularisatie niet zozeer als maatschappelijk historisch feit, maar meer als een 'conceptueel *framework*', dat zijn genese vond bij diverse godsdienstsociologen. Zoals de secularisatieverhalen vaak

¹²⁴ Casanova, *Public Religions*, 25.

¹²⁵ Kennedy, 'Recent Dutch History', 29.

religie historiseerden als iets van 'vroeger', worden inmiddels de secularisatieverhalen zelf gehistoriseerd. Dit idee is voortgekomen uit de *Begriffsgeschichte* (of 'conceptuele geschiedenis'), gepropageerd door Reinhart Koselleck, en heeft een prominente plaats gekregen in de contemporaine historiografie met betrekking tot de conceptualisering van 'secularisatie'. Volgens historici is 'secularisatie', dus geen daadwerkelijk historisch proces, maar eerder een narratief sjabloon dat als verklaringsmodel fungeert voor religieuze verandering. 'Secularisatie' is een *master narrative*; een veel te groot lineair verhaal over de transitie van een religieuze maatschappij naar een seculiere.¹²⁶ Langzaam wordt 'secularisatie' vanuit die kritiek steeds meer synoniem gesteld aan een historische fabel, waarbij secularisatieverhalen als *The Sacred Canopy* van Peter Berger worden gekenmerkt als 'mythologische' boeken die zeer invloedrijk waren op het academische secularisatiedenken van de laatste zestig jaar.

¹²⁶ Kennedy, 'Recent Dutch History', 30.

Bibliografie

- Berger, Peter. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C. 1999).
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York 1967).
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford 2002).
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World* (Chicago 1994).
- Casanova, José. 'The Karel Dobbelaere Lecture: Divergent Global Roads to Secularization and Religious Pluralism', *Social Compass* 65:2 (2018) 187-198.
- Clark, Jonathan. 'Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative'', *The Historical Journal* 55:1 (2012), 161-194.
- Dekker, Gerard. 'Geloven in een veranderende wereld', *Radix* 29:3 (2003) 109-117.
- Derks, Marjet. 'Gospel of the Old: Media, Gender, and the Invisible Conservative Dutch Catholic in the Long 1960s', *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 104:1 (2010) 135-154.
- Dols, Chris. *Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands 1946-1972* (Antwerpen 2015).
- Dobbelaere, Karel. 'The Contextualization of Definitions of Religion', *International Review of Sociology* 21:1 (2011) 191-204.
- Dobbelaere, Karel. 'Trend Report. Secularization: A Multi-Dimensional Concept', *Current Sociology* 29:2 (1981) 3-153.
- Gorski, Philip S. en Ateş Altınordu, 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology* 34:1 (2008) 55-85.
- Kennedy, James C. *Bezielende verbanden: gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland* (Amsterdam 2009).
- Kennedy, James C. 'Looking Beyond the Church: the Religious Crisis of Dutch Public Life During the 1960s', *Journal of Religion in Europe* 5:3 (2012) 452-483.
- Kennedy, James C. 'Recent Dutch History and the Limits of Secularization', in: Erik Sengers ed., *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands Since 1950* (Hilversum 2005) 27-42.

- Kennedy, James C. en Jan P. Zwemer, 'Religion in the Modern Netherlands and the Problems of Pluralism', *Low Countries Historical Review* 125:2-3 (2010) 237-268.
- Latré, Stijn, en Guido Vanheeswijck, 'Secularisatie: een gelaagd begrip. Over het bochtige parcours van sociologische en filosofische secularisatietheorieën', *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 106:3 (2014) 233-255.
- Morris, Jeremy. 'Secularization and Religious Experience: Arguments in the Historiography of Modern British Religion', *The Historical Journal* 55:1 (2012), 195-219.
- Paul, Herman. 'De erfenis van Wickham: naar een nieuwe fase in het secularisatieonderzoek', *Tijdschrift voor geschiedenis* 17:1 (2014) 107-127.
- Paul, Herman. *Secularisatie: een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (Amsterdam 2017).
- Paul, Herman. 'The Sociological Myth: a 1954 Controversy on Secularization Narratives', *Journal of Religion in Europe* 9:2-3 (2016) 201-224.
- Sengers, Erik. 'The Dutch, their Gods and the Study of Religion in the Post-War Period', in: Erik Sengers ed., *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands Since 1950* (Hilversum 2005) 11-22.
- Stark, Rodney. 'Secularization: R.I.P.', *Sociology of Religion* 60:3 (1999) 249-273.
- Taylor, Charles. *A Secular Age* (Cambridge 2007).
- Van Dam, Peter. 'Een wankel vertoog: over ontzuiling als karikatuur', *Low Countries Historical Review* 126:3 (2011) 52-77.
- Van Dam, Peter. 'Geloven in een ontzuild land: secularisering heroverwogen' *Christen democratische verkenningen* 6:3 (2012) 63-70.
- Van Dam, Peter. 'Voorbij ontzuiling en ontzuiling als kader in de religiegeschiedenis', in: Peter van Dam, James C. Kennedy en F. Wielenga eds., *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014) 31-53.
- Van Dam, Peter, en James Kennedy, 'Inleiding', in: Peter van Dam, James C. Kennedy en F. Wielenga eds., *Achter de zuilen: op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014) 11-29.

- Van den Bos, Maarten. 'De voorlichting der sociologie: sociologie, religie en de Nederlands Hervormde Kerk', *Wapenveld* 63:2 (2013) 10-16.
- Van Rooden, Peter. *Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom* (Amsterdam 2004).
- Van Rooden, Peter. *Religieuze regimes: over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990* (Amsterdam, 1996).
- Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective* (Oxford 1982).