

Ziektegeschiedenissen

Ziektegeschiedenissen

De discursieve macht van secularisatieverhalen

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar
secularisatiestudies vanwege de IZB en de GZB aan de Faculteit
Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap
van de Rijksuniversiteit Groningen
op dinsdag 24 september 2013

door

Herman Paul

If men define situations as real, they are real in their consequences.

– William en Dorothy Swaine Thomas

*Mijnheer de rector magnificus,
leden van het College van Bestuur,
dames en heren,*

Graag neem ik u mee naar de Noord-Engelse stad Sheffield en stel ik u voor aan Edward Ralph Wickham (1911-1994).¹ Zal ik deze Wickham bij u introduceren als anglicaans priester, als arbeidersvriend, als *self-made* historicus of toch liever als arts die met gefronste wenkbrauwen een diagnose stelt bij één van zijn patiënten? Wickham wist deze rollen vernuftig te combineren. Als *senior chaplain* gaf hij in de jaren vijftig leiding aan een missionair experiment in de plaatselijke staalindustrie: de Sheffield Industrial Mission. Omdat grote groepen fabrieksarbeiders nooit een kerk van binnen zagen, probeerden Wickham en zijn medewerkers de kerk naar de fabriek te brengen door lunchbijeenkomsten te organiseren op de werkvloer, gewijd aan wat zij ‘the basic questions of existence’ noemden: wie ben ik, wat betekent mijn werk voor mij en wat is de zin van het leven?²

Tussen deze fabrieksarbeiders, kauwend op hun lunchboterhammen, voelde Wickham zich met zijn priesterboord soms tamelijk verlegen.³ Wat hem betreft moest een kerk die meende een woord voor de wereld te hebben dit woord niet verpakken in kerkelijk jargon of verdoezelen met typisch kerkelijke gewoonten en gebruiken. Tot die conventies rekende hij trouwens niet alleen het priesterboordje, maar ook de priester als zodanig. Hoe aannemelijk is het, vroeg Wickham zich retorisch af, dat laaggeschoolde en slecht verdienende fabrieksarbeiders zich aangesproken voelen door kerkelijke professionals die hun mond niet kunnen opendoen zonder hun middenklasse-achtergrond te verraden? Niet de ‘priester-arbeider’ was Wickhams ideaal, maar het ‘lekenapostolaat’, dat wil zeggen, het getuigenis van christelijke arbeiders die ook zonder kerkelijke wijding wel met hun collega’s over het geloof kunnen spreken.⁴

In 1957 vestigde deze Wickham zijn naam als *self-made* historicus – de derde rol die ik noemde – met een boek dat in binnen- en buitenland bekend zou worden als een belangrijke studie naar secularisatie.⁵ *Church and People in an Industrial City* was een poging tot verklaring van de observatie die in 1944 de stoot had gegeven tot de oprichting van de Sheffield Industrial Mission – de observatie dat er een aanzienlijke kloof bestond tussen kerk en arbeiderswereld. Deze kloof, zei Wickham op basis van lokaal historisch onderzoek, was niet van gisteren op vandaag ontstaan.

Al tijdens de Industriële Revolutie, die in de late achttiende eeuw de opkomst van een arbeidersklasse had veroorzaakt, had de kerk het laten afweten. Bewust of onbewust had zij zich geïdentificeerd met de middenklasse en barrières opgeworpen voor kerkelijke participatie van arbeiders (variërend van zitplaatsengeld dat arbeiders niet konden opbrengen tot een prediking die zweeg over de sociale nood om de hoek). De gevolgen lieten zich raden: ‘From the eighteenth century, and progressively through the nineteenth, since emergence of the industrial towns, the working classes, the labouring poor, the artisan class, as a class and as adults, have been outside the churches.’⁶ Of zoals Wickham het later in een veel geciteerde slogan zou samenvatten: ‘Churches have not lost the working class – they have never had them.’⁷

Vragen we naar de houding die Wickham zich in *Church and People* aanmeet – iets technischer gezegd: naar de *persona* die hij al schrijvend voor zichzelf creëert⁸ – dan blijkt de priester-historicus zich op te stellen als een arts die de kerk in het midden van de twintigste eeuw de pols neemt, haar hartslag beluistert en bezorgd vaststelt dat hij met een ernstig verzwakte patiënt van doen heeft.⁹ Zo spreekt hij voortdurend over het povere religieuze leven in Sheffield en, meer in het algemeen, over de ‘weakness and collapse of the churches in the urbanized and industrialized areas of the country’. Welbewust typeert hij deze zwakte – dit onvermogen van de kerk om de arbeidersklasse te bereiken – als een ziekte en daarmee de kerk als patiënt: ‘[T]he disease is apparent; and only by understanding the history of the patient, how she got into this condition, and by a renewed understanding of her true function, she can be brought to health, to enliven and fructify her recalcitrant contemporary world instead of merely surviving it’.¹⁰

Wickhams historische analyse is dan ook een ziektegeschiedenis. Zijn verhaal van ‘decline and fall’ is een anamnese – een analyse van de medische voorgeschiedenis zoals een dokter die tijdens een consult verricht. Als een volleerde arts probeert Wickham in zijn ziektegeschiedenis de oorzaken te identificeren die de patiënt (de kerk, in zijn geval) van haar gezondheid hebben beroofd. Zo stelt hij vast dat het aan geld en mankracht niet kan hebben gelegen: ‘Certainly the history of the case assures us that (...) neither zeal, nor increased man power, nor money, nor even religious revival necessarily signify health, for the churches have luxuriated in all these at the very time that the disease was spreading.’¹¹ Wel lijkt de kerk, al

sinds de Industriële Revolutie, symptomen van afnemend gezichtsvermogen te vertonen. Blindheid is althans een favoriete metafoor in Wickhams boek. ‘The supreme weakness’ van de kerk, heet het, was ‘a failure of vision and perception’. Er waren ‘blind-spots in the vision of the churches’. Vooral de Church of England was ‘blind to the social and economic aspects’ van kerkverlating in arbeiderskringen. Vergelijkbare oogaandoeningen, verklaart de auteur al op de eerste pagina van zijn boek, ‘blind us’ nog altijd ‘to the extent and gravity of the problem’.¹² En alsof dit nog niet erg genoeg is, lijdt de kerk volgens Wickham ook aan verlamming – ‘a lameness that weakened the Church of England from the beginning in all the industrial areas of the country, and from which she has never recovered.’¹³ Het kan niet anders of deze meervoudige patiënt moet één of meerdere ingrepen ondergaan. In Wickhams eigen woorden: ‘[S]ound analysis suggests some surgical operations that are desperately urgent’.¹⁴

Wickhams boek biedt hiermee niet alleen een treffend voorbeeld van een secularisatieverhaal – dat wil zeggen, een *master narrative* van afnemende religieuze betrokkenheid,¹⁵ zoals dat sinds tenminste de achttiende eeuw onder allerlei noemers en in vele variaties is opgedist¹⁶ – maar ook een mooie illustratie van het anamnestic karakter dat secularisatieverhalen vaak aannemen. Hoewel Wickham bovengemiddeld expliciet was in zijn gebruik van medische metaforen, laat zijn boek fraai zien dat secularisatieverhalen in veel gevallen niet slechts worden verteld ter *verklaring* van, bijvoorbeeld, halflege kerkgebouwen in Sheffield, maar dat zulke narratieve verklaringen bedoeld of onbedoeld ook *inwerken* op de religieuze praxis, bijvoorbeeld door de kaders te definiëren waarbinnen Wickham en zijn collega-missionarissen bepaalden wat hun te doen stond. Ziektegeschiedenissen zijn immers geen doel op zichzelf: ze dienen, uiteindelijk, ter behandeling en zo mogelijk ter genezing van de patiënt.

Graag stel ik de bijzondere leerstoel secularisatiestudies vanmiddag aan u voor met een programmatisch exposé over secularisatieverhalen als ziektegeschiedenissen. Aan de hand van Wickhams boek zal ik allereerst drie fasen onderscheiden in het wetenschappelijke debat dat de afgelopen halve eeuw over zulke secularisatieverhalen is gevoerd, toegespitst op de bijdrage die historici aan dit debat geleverd hebben. Aanknopend bij Wickhams medische metaforen zal ik vervolgens betogen dat het tijd wordt voor een vierde fase, gefocust op wat de ondertitel van deze oratie de discursieve macht van secularisatieverhalen noemt. Aan de hand van de

Sheffield Industrial Mission zal ik uitleggen wat ik mij hierbij voorstel. Mocht dit alles u rijkelijk academisch in de oren klinken, dan kan ik u geruststellen: ter afsluiting van mijn rede zal ik betogen dat dit onderzoek bij uitstek past bij een leerstoel die ten doel heeft kritische vragen te stellen bij secularisatie als *Deutungskategorie* in het publieke discours. Wie in staat is te analyseren hoe een hele generatie Britse missionarissen in de jaren vijftig in de ban van secularisatie raakte, kan ook laten zien wat er gebeurt – welke interpretatieve keuzes er gemaakt worden en welke effecten deze sorteren – als mensen vandaag de dag in pathologische termen over religie spreken en medische behandelingen voorstellen die, afhankelijk van hun gezichtspunt, variëren van afschaffing van godsdienstige riten (‘weg met deze archaïsche gebruiken’) tot intensivering van religieuze catechese (‘een dam opwerpen tegen groeiend ongeloof’).

I

Nogal wat toonaangevende historische studies naar secularisatie in Groot-Brittannië – van Hugh McLeods *Religion and the Working Class in Nineteenth-Century Britain* (1984) tot Callum G. Browns *The Death of Christian Britain* (2001) – beginnen met Wickham.¹⁷ Eén voor één stellen deze studies dat Wickham het met zijn boek uit 1957 voor elkaar kreeg de secularisatie van de Britse arbeidersklasse op de agenda te zetten én er bovendien in slaagde voor de studie van dit vraagstuk een paradigma te creëren dat religiehistorici tot in de jaren zeventig vrijwel kritiekloos zouden overnemen.¹⁸ De historicus Ken Inglis, bijvoorbeeld, kwam bijna woorden tekort toen hij Wickhams studie in 1963 aanpreef als een voorbeeld dat brede navolging verdiende. Qua vraagstelling, hypotheses en brongebruik volgde Inglis’ eigen studie, *Churches and the Working Classes in Victorian England*, Wickhams voorbeeld dan ook op de voet.¹⁹ En daarin stond Inglis niet alleen. Zoals McLeod vaststelt: ‘Many of the historians writing in the 1960s and 1970s did not attempt to duplicate Wickham’s detailed local research, but concentrated on offering more sophisticated explanations as to why the “collapse of the churches” had taken place.’²⁰ Hoewel er ook kritiek klonk – bijvoorbeeld dat Wickham de arbeiders op het platteland over het hoofd had gezien, evenals de niet-kerkelijk gesanctioneerde religiositeit die de stedelijke arbeidersbeweging wel

degelijk had gekend²¹ – tastte deze kritiek de hoofdlijn van Wickhams verhaal niet of nauwelijks aan.

Hoe komt het dat een priester op sabbatical – een amateurhistoricus dus – zo'n grote invloed op de Britse historiografie kon uitoefenen?²² Hoe valt te verklaren dat Wickhams boek zelfs in het buitenland onthaald werd als een 'magistrale studie' en 'une oeuvre de pionnier'?²³ Hoewel enige originaliteit Wickham niet kan worden ontzegd – meer dan Britse religiehistorici vóór hem maakte hij studie van negentiende-eeuwse kerkelijke statistieken – lijkt het succes van zijn boek minder een kwestie van methodologische vernieuwing dan van historiografische codificatie. Hiermee bedoel ik drie dingen. Eén is dat Wickham een historische onderbouwing bood van intuïties over het falen van de Church of England die in kringen van de *industrial mission* in de jaren vijftig wijd waren verbreid. Zo leken Wickhams ideeën over de kloof tussen kerk en arbeidersklasse als twee druppels water op die van Leslie Hunter, de bisschop die Wickham in 1944 naar Sheffield had gehaald.²⁴ Ook in de Britse *worker-priest movement* leefden sterk vergelijkbare ideeën over het falen van de kerk ten opzichte van de arbeiderswereld.²⁵

In de tweede plaats sloot Wickham aan bij een type moderniserings-theorieën dat in zijn dagen niet alleen in de sociale wetenschappen in zwang was, maar ook de kranten dikwijls haalde. In de sociologische verbeelding van de jaren vijftig en vroege jaren zestig werd de grote stad immers in toenemende mate bevolkt door figuren als de 'massamens', de 'vierde mens', de 'organisatiemens' en de 'eendimensionale mens' – lieden van wie beweerd werd dat zij een religieuze antenne ontbeerden omdat hun wereldbeeld in hoge mate door de industrie werd bepaald.²⁶ Al beriep Wickham zich niet *expressis verbis* op zulke maatschappijanalyses, zijn these dat de Industriële Revolutie een onchristelijk of zelfs areligieus type mens had voortgebracht, paste uitstekend bij de in de jaren vijftig wijdverbreide gedachte dat techniek en industrie bezig waren het mens-zijn ingrijpend te veranderen.²⁷

Codificerend was *Church and People*, ten slotte, in zijn narratieve organisatie. Wickhams *sweeping narrative* maakte gebruik van een verhaallijn die aan de *founding fathers* van de sociale wetenschappen in de negentiende eeuw haar diensten al bewezen had: een verhaallijn van 'decline and fall' of, in Wickhams eigen woorden, 'general over-all decline of church-going'.²⁸ Met zijn recycling van deze *master narrative* verschaftte

Wickham zijn analyse dramatische kracht. Het narratieve sjabloon stelde hem in staat een ondubbelzinnige lijn van 1800 naar 1950 te trekken, met een niet mis te verstane boodschap voor zijn eigen tijd. Hoe krachtig dit *narrative* was, blijkt wel uit het feit dat Wickham cijfers die niet in zijn schema pasten zorgvuldig verzwegen.²⁹ Niet ten oprechte merkt Clyde Binfield op dat Wickhams boodschap tamelijk los stond van de kerkelijke statistieken waarop de auteur zich naar eigen zeggen baseerde.³⁰

II

Deze kritische observatie brengt ons bij een tweede fase in het secularisatieonderzoek, belichaamd door historici als de reeds genoemde Hugh McLeod en Callum Brown. Dat deze wetenschappers hun publicaties in de jaren tachtig en negentig steevast met Wickham begonnen, om vervolgens uit te leggen wat er mis was met diens verhaal van alsmaar voortschrijdende secularisatie, illustreert wat de agenda van deze tweede generatie domineerde. Niet instemming, maar kritiek was haar sleutelwoord. Deze kritiek richtte zich allereerst op Wickhams selectieve en onkritische brongebruik. Zoals met name Brown niet moe werd te herhalen, ontleende Wickham zijn beeld van kerkelijke onverschilligheid jegens de arbeidersklasse in hoofdzaak aan polemische geschriften van negentiende-eeuwse geestelijken. Wickhams getuigen *à charge* waren mannen als Thomas Arnold, die in de jaren 1830 de kerk van zijn dagen had aangeklaagd, en Mark Docker, een Sheffieldse dominee die in 1817 een eloquente jammerklacht over de staat van de kerk in zijn stad het licht had doen zien.³¹ Geen moment had Wickham zich echter afgevraagd hoe betrouwbaar deze informanten waren of hoe representatief het beeld dat uit hun werk oprees. Geërgerd stelde Brown daarom:

Many historians from the 1950s to the 1980s came to uncritically *believe* Victorian church sources on the alienated condition of the working classes, and moreover to describe them, without inverted commas, as the masses, the ignorant, the unchurched, the lapsed and the pagan. This was especially true of church historians who were then widely cited in general social histories by academics who (...) should have known better.³²

Doordat Wickham, met andere woorden, kerkelijke *topoi* als die van de verdorven jeugd en de zondige verleidingen van de grote stad niet als zodanig had herkend, had hij de geschiedwetenschap opgezadeld met een veel te somber beeld van negentiende-eeuwse religiositeit.³³

Een tweede probleem, waarbij vooral McLeod de vinger legde, was dat Wickhams eenduidige secularisatieverhaal weinig ruimte liet voor afwijkingen en variaties. Al was de arbeidersklasse gemiddeld minder kerkelijk betrokken dan de middenklasse, Wickhams these dat de kerk de arbeidersklasse nooit aan zich had kunnen binden was een grove generalisatie, die volgens McLeod geen recht deed aan regionale verschillen, voorbijging aan verscheidenheid binnen de arbeidersklasse zelf (geschoolde arbeiders gingen gemiddeld vaker ter kerke dan ongeschoolde arbeiders) en geen oog had voor de sterk uiteenlopende participatie van mannen en vrouwen (vrouwen legden doorgaans een veel grotere betrokkenheid aan de dag). Bovendien waren de negentiende-eeuwse waarnemers op wie Wickham zich baseerde volgens McLeod ‘much too ready to assume that those who seldom or never went to church were “secular” or “indifferent” in their religious outlook.’³⁴ Daardoor had Wickham, net als zijn informanten, vrijwel geen oog gehad voor de subtiliteit van negentiende-eeuwse religiositeit – voor arbeiders die niet naar de kerk gingen, maar wel baden voor hun eten, voor onkerkelijke gezinnen waarin de Bijbel trouw werd gelezen en voor fabrieken waarin het personeel het ene na het andere christelijke gezang aanhief. ‘Hymns, in particular, were sung in many places beside churches and schools.’³⁵

Waarderende woorden kreeg Wickham in deze tweede fase van Robin Gill, die in 1993 in een monografie over de capaciteit van negentiende-eeuwse kerkgebouwen in herinnering riep dat Wickham al in 1957 studie had gemaakt van de verhouding tussen inwoneraantallen en het aanbod van kerkelijke zitplaatsen in Sheffield. Maar hoe origineel deze invalshoek destijds ook was, Wickhams bevinding dat het aantal zitplaatsen in Sheffield altijd ver was achtergebleven bij het inwonertal van de stad zei volgens Gill meer over Wickhams stokpaardjes dan over de negentiende-eeuwse werkelijkheid. Gills oordeel over Wickham pakte daarom alsnog zeer kritisch uit: ‘There was always more than adequate provision, across denominations, for the urban working classes. Wickham’s pioneer work on Sheffield was, in this crucial respect, misleading.’³⁶

De tweede fase, die in de jaren tachtig en negentig haar hoogtepunt vond, was, kortom, een fase van tegenspraak en kritiek, niet alleen op Wickhams boek, maar ook op het soort *master narratives* dat aan *Church and People* ten grondslag had gelegen. Zoals godsdienstsociologen in deze periode allengs kritischer vraagtekens plaatsten bij de zogeheten secularisatiethese – denk aan Rodney Starks befaamde *requiescat in pace*³⁷ – zo vroegen historici zich in de jaren negentig en volgende steeds vaker af in hoeverre secularisatie geschikt was als *overall plot* voor hun verhalen over religie in de negentiende en vroege twintigste eeuw. Was de negentiende eeuw ook niet een tijd geweest van *revivals* en *awakenings*, van volksvroomheid en massale Mariadevotie, van bedevaarten en religieuze milieuvorming, om nog te zwijgen van grootscheepse zending in binnen- en buitenland?³⁸ Was de late negentiende eeuw, zo niet een ‘zweites konfessionelles Zeitalter’, zoals de Duitse historicus Olaf Blaschke polemisch suggereerde,³⁹ dan toch niet tenminste een tijd geweest die op religieus gebied veel rijker geschakeerd was geweest dan Wickhams generatie had willen erkennen? Al laten grote verhalen zich naar hun aard niet zomaar terzijde schuiven – *old clichés never die* – de tweede fase in het debat problematiseerde secularisatie als *master narrative* en luidde een zoektocht in naar alternatieve, minder eenduidige interpretatieve categorieën.⁴⁰

III

Hoewel deze tweede fase beslist nog niet is afgelopen, tekent zich bij Callum Brown al een derde fase af als deze, in de verleden tijd, over Wickham schrijft dat diens visie ‘became standard in works of church and social history for the next thirty years, creating for Christian workers a sense of pessimism about the eventual demise of their faith, and for secularists (especially Marxists) a confident prophecy of a world without religion.’⁴¹ Deze woorden, uit 2006, luiden een fase van historisering in – een nog prille fase waarin niet primair wordt gevraagd naar Wickhams gelijk of ongelijk, maar naar dat wat mensen als Wickham ertoe bracht de geschiedenis van de kerk in termen van secularisatie te beschrijven. Als motto boven deze historiserende aanpak zou een uitspraak van John Morley niet misstaan. Al in 1874, in de hoogtijdagen van wat wel het historisme wordt genoemd, verklaarde deze Britse schrijver en politicus: ‘In the last

century men asked of a belief or a story, Is it true? We now ask, How did men come to take it for true?’⁴²

Twee recente voorbeelden van deze historisering, opnieuw gekozen uit Groot-Brittannië, bieden Jonathan Clark en Jeremy Morris.⁴³ Wat nieuw is aan hun aanpak is niet dat deze de genealogie van secularisatie als begrip probeert bloot te leggen. Zulke begripshistorische exercities zijn al in de jaren zestig ondernomen, onder anderen door de Zwitserse geschiedfilosoof Hermann Lübbe.⁴⁴ Nieuw is veeleer dat Clark en Morris secularisatie consequent behandelen als een narratieve constructie, ‘constructed at a particular time and place’,⁴⁵ die voor twintigste-eeuwers, binnen én buiten de academie, zo tot de verbeelding sprak, dat een alternatief verhaal moeilijk voorstelbaar was. De vraag is dan, in Morleys formulering: ‘How did men come to take it for true?’ Wat verklaart de populariteit van secularisatie als *master narrative* in Wickhams dagen?⁴⁶

Morris hangt zijn antwoord op aan wat hij de ‘social pathology’ van het laat-achttiende-eeuwse *evangelicalism* noemt.⁴⁷ Religieuze ziektegeschiedenissen, met diagnoses van afnemend godsgeloof, waren in de late achttiende eeuw namelijk niet voorbehouden aan verlichte religiecritici, maar fungeerden volgens Morris ook als ‘extraordinary powerful item in the armoury of the revivalist preacher’.⁴⁸ Het waren opwekkingspredikers en maatschappijhervormers als John Wesley en William Wilberforce die niet alleen ‘the myth of the unholy city’ in het leven riepen (de gedachte dat de stad, meer dan het platteland, een poel van verderf is),⁴⁹ maar tevens het idee propageerden van wat Wesley ‘continual declension of pure religion’ noemde – een notie van gestaag afnemende godsdienstigheid die doorgaans mede gestoeld was op een bijbels geïnspireerde apocalyptiek (‘doordat de wetteloosheid toeneemt, zal bij velen de liefde bekoelen’).⁵⁰ Wat Wickham *cum suis* in de jaren vijftig onder secularisatie verstonden, was een mengsel van zulke christelijke secularisatieverhalen en sociaalwetenschappelijke theorievorming uit de negentiende en vroege twintigste eeuw of, in Morris’ eigen woorden,

a product of the marriage of theoretical arguments which sought to displace or replace Christianity – Feuerbach’s essentialism, Marx’s compensation theory, Tönnies’s transition from traditional community to modern society, Weber’s notion of disenchantment,

and so on – to the narratives of decline and revival generated by Christians themselves.⁵¹

Wat deze mix zo aantrekkelijk maakte, meent Morris, was onder andere haar sociaal-wetenschappelijke cachet, waarvoor de kerk zich met name in de jaren vijftig en zestig gevoelig toonde,⁵² haar aanzienlijke flexibiliteit (secularisatie kon op personen, maar evengoed op instituties slaan) en haar focus op kwantitatieve, meet- en telbare aspecten van godsdienstig gedrag, die zowel kerkleiders als sociale wetenschappers, zij het om verschillende redenen, na aan het hart lagen.⁵³ Al valt aan deze verklaring nog wel iets toe te voegen, de historiserende trek van het onderzoek is duidelijk. De vraag is niet langer of Wickham gelijk had met zijn slogan dat de ‘churches have not lost the working class – they have never had them’, maar wat Wickham ertoe bracht de kerkgeschiedenis van Sheffield door een secularisatiebril te bezien.

Jonathan Clark gaat nog een stapje verder door niet alleen secularisatie, maar ook modernisering en, in het verlengde daarvan, een hele reeks laat-negentiende- en vroeg-twintigste-eeuwse sociologische procesbegrippen te historiseren. Bijna iedereen die in de twintigste eeuw over secularisatie sprak, stelt Clark,

treat[ed] it as integral to the notion of modernization. Indeed, standard dictionaries of ideas largely define secularization in terms of modernization and modernization in terms of secularization. This produces an argument that is strong until its circularity is recognized. Yet “modernization”, as is now appreciated, is itself an historical construct.⁵⁴

De aantrekkingskracht van secularisatie als groot verhaal hing, met andere woorden, samen met de prominente positie van ‘modernisering’, niet alleen in het vocabulaire van de sociale wetenschappen, maar ook in het zelfbeeld van maatschappelijke groeperingen. Hun preoccupatie met modernisering was een voedingsbodem voor secularisatieverhalen: het concept bood een narratief sjabloon waarin, bijvoorbeeld, dalende betrokkenheid op kerk en geloof eenvoudig kon worden gedeut. Maar toen modernisering geleidelijk een ingewikkeld concept werd, omdat haar bestanddelen – rationalisering, liberalisering en individualisering – in een postkoloniale wereld niet zo

universeel aantrekkelijk bleken als de theoretici van het moderniseringsparadigma hadden gehoopt, kwam ook secularisatie op losse schroeven te staan.⁵⁵ Net als Morris schrijft Clark dus de geschiedenis van een ‘historical framework’.⁵⁶

Kortom, zoals secularisatieverhalen religie historiseerden als iets van vroeger, waaraan mensen in andere tijden geloof hechtten, zo worden secularisatieverhalen op dit moment, in de derde fase van het wetenschappelijk debat, zelf gehistoriseerd.⁵⁷ Zoals Clark ondubbelzinnig stelt: ‘[It] is the history of the secularization paradigm that now needs to be written.’⁵⁸ Er wordt nu dus teruggeblikt, vaak met ironische distantie, op de taal van secularisatieverhalen, op hun utopische aspiraties en op hun theologische en sociologische vooronderstellingen.⁵⁹ Het vergaat secularisatie nu als nationalisme, een ander negentiende-eeuws project dat historici op grote schaal bestuderen – niet om er achter te komen of Nederlanders daadwerkelijk van de Bataven afstammen, zoals de schoolboekjes ooit zeiden, maar om te achterhalen hoe de Bataafse mythe als bindmiddel voor de natie moest dienen, welke historische beelden daarvoor werden ingezet en hoe deze boodschap door burgers werd gereciperd.⁶⁰

IV

De winst die deze historisering de afgelopen jaren behaald heeft, is dat ‘secularisatie’ steeds vaker tussen aanhalingstekens komt te staan.⁶¹ Deze tekens drukken uit dat secularisatie niet, of althans niet in de eerste plaats, slaat op dalend kerkbezoek of op een afnemend publiek belang van religie, 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. Is het nodig hieraan toe te voegen dat zo’n bril niet van transparant glas is vervaardigd? Evenals destijds courante formules als ‘der Untergang des Abendlandes’ en ‘la crise de la conscience européenne’ was secularisatie in Wickhams tijd een ‘ideenpolitisches Kampfbegriff’, dat polemisch werd ingezet in doorgaans verhitte debatten over de positie van kerk en christelijk geloof in moderne samenlevingen.⁶² Al in de jaren dertig, merkt Hermann Lübke op, fungeerde secularisatie als ‘Schlagwort kirchlicher Zivilisationskritik’ of als ‘Inbegriff aller Hindernisse (...) welche in der modernen Gesellschaft sich

der sozial- und bildungspolitischen Praxis der Kirche und letztlich ihrer Mission überhaupt entgegenstellten.’⁶³ Om deze ‘social construction of secularization’ te onderstrepen, spreek ik in deze rede over secularisatieverhalen – over narratieve constructies dus waarmee mensen hun leefwereld interpreteren.

Ik impliceer hiermee, voor alle duidelijkheid, niet dat deze *Deutungskategorie* zou moeten worden afgeschaft. Historisering is iets anders dan verwerping, zelfs al veronderstellen beide handelingen een subjectpositie buiten het discours in kwestie.⁶⁴ Mijn punt is slechts dat secularisatie als verhaal of als interpretatieve categorie niet met de werkelijkheid moet worden verward. Hoe religie zich de afgelopen eeuwen heeft ontwikkeld is één ding; hoe mensen geprobeerd hebben deze ontwikkelingen te duiden, al dan niet in termen van secularisatie, is een ander.

Toch is hiermee niet alles gezegd. Secularisatieverhalen spreken namelijk niet alleen *over* de werkelijkheid, ze interveniëren ook *in* deze werkelijkheid. Ze doen niet slechts een poging tot *verklaring* van de wereld, maar *beïnvloeden* deze wereld ook. De Sheffield Industrial Mission biedt hiervan een reeks treffende voorbeelden. Waarom betrad Wickham bij voorkeur in hemdsmouwen een staalfabriek? Waarom sprak hij liever over ‘basic questions of existence’ dan over zonde en genade? Waarom vermeed hij arbeiders naar de kerk te lokken en ontmoette hij hen liever in studiekringen en huiskamerbijeenkomsten? Het antwoord op al deze vragen is dat Wickhams anamnese van de kerk hiertoe aanleiding gaf. In het licht van de kwalen die Wickham bij zijn patiënt had ontdekt – blindheid voor de buitenwereld, doofheid voor de vragen van het moderne bestaan en koudwatervrees voor de ‘man come of age’⁶⁵ – leek genezing hem slechts mogelijk door chirurgische verwijdering van kerkelijke conventies. Wickhams ziektegeschiedenis had, met andere woorden, reële impact op de Sheffield Industrial Mission, en daarmee op de arbeiderswereld in deze Britse industriestad, doordat ze definieerde wat ‘ziek’ en ‘gezond’ was en daarmee, zo niet expliciet, dan toch impliciet de agenda van de missionaire werkers bepaalde.⁶⁶

De casus-Sheffield was in dit opzicht allerm minst uitzonderlijk. Een korte rondgang langs scholen, ziekenhuizen, media en politieke partijen in de negentiende en twintigste eeuw leert dat kerkelijk en maatschappelijk beleid in talloze gevallen in het licht van secularisatieverhalen werd ontwikkeld. Verplaatsen we ons van Sheffield in 1957 naar Springfield

(Massachusetts) in 1876, waar onderwijshervormer Amory D. Mayo godsdienstig onderwijs aan *public schools* als een gevaarlijk, archaïsch relict van de hand wees,⁶⁷ naar Lyon in 1884, waar de gemeenteraad fel discussieerde over de positie van rooms-katholieke verpleegsters in de plaatselijke ziekenhuizen,⁶⁸ of naar Parijs in 1904, waar het kabinet-Combes zijn best deed het religieuze onderwijs voor eens en voor altijd naar het verleden te verbannen,⁶⁹ dan zien we hoe in elk van deze contexten het beleid van overheden, scholen en ziekenhuizen mede gekleurd werd door *master narratives* van religieuze achteruitgang. Dat wil zeggen: mensen handelden in het licht van de gedachte dat de geschiedenis zich, vanzelf of met een zetje in de rug, beweegt van ‘religieus’ naar ‘seculier’. Vervolgen we onze reis naar Hamburg in 1909, waar de lutherse predikant Ludwig Heitmann experimentele jeugddiensten belegde voor kinderen uit de arbeidersklasse,⁷⁰ naar Amsterdam in 1947, waar een nationaal comité zich uitsprak voor afschaffing van het verzuilde omroepbestel,⁷¹ of naar Berlijn in 2012, waar religieuze jongensbesnijdenis in felle opiniestukken ‘für nicht mehr zeitgemäß’ werd verklaard,⁷² dan zien we hetzelfde fenomeen: mensen dachten en handelden in het licht van secularisatieverhalen. Deze verhalen werden dus niet louter ter verklaring van bestaande ontwikkelingen verteld, maar beoogden, met meer of minder succes, ook zelf verandering teweeg te brengen in de kerk, het omroepbestel of de wetgeving omtrent jongensbesnijdenis.

Wat deze voorbeelden, iets technischer gesproken, illustreren, is dat secularisatieverhalen niet alleen een *referentiële* dimensie hebben, maar ook een *performatieve* dimensie (corresponderend met wat John Austin de *illocutie* en *perlocutie* van een taalhandeling noemde).⁷³ In deze performatieve dimensie is de taal, om zo te zeggen, actief aan het werk. Ze verwijst niet slechts naar de werkelijkheid, als in de referentiële dimensie, maar treedt er handelend in op – al was het maar door de kaders te definiëren waarbinnen mensen hun wereld ervaren en waarbinnen ze, als in de voorbeelden van zojuist, concreet aan de slag gaan. De *shopfloor visits* in de Sheffieldse staalindustrie, de boycot van rooms-katholieke verpleegsters in Lyon en de jeugddiensten waarmee Ludwig Heitmann hoopte de kerkverlating in Hamburg een halt te kunnen toeroepen illustreren, elk op hun eigen manier, dat secularisatieverhalen ziektegeschiedenissen zijn die macht uitoefenen door patiënt en arts te vertellen wat er aan de hand is en wat hun te doen staat.

Deze macht laat zich nader omschrijven als *Deutungsmacht* of, nog iets nauwkeuriger, als *discursieve macht*: macht die met taal wordt uitgeoefend.⁷⁴ Secularisatieverhalen oefenen discursieve macht uit – het vermogen mensen te winnen voor een bepaalde lezing van de werkelijkheid – als zij een *framework* aanreiken waarmee mensen, bewust of onbewust, hun wereld interpreteren. Anders dan juridische macht wordt deze discursieve macht niet noodzakelijk door individuen of instituties uitgeoefend. Ook verhalen zelf kunnen mensen in hun grip krijgen. De discursieve macht van verhalen moet dan ook nadrukkelijk onderscheiden worden van de macht van een auteur. Hoewel secularisatieverhalen in de jaren vijftig mede dankzij auteurs als Wickham een machtige status verwierven, sprak het verhaal ook tot de verbeelding van mensen die *Church and People* nooit gelezen hadden. Doorslaggevend is daarom niet de macht die Wickham als auteur uitoefende, maar de macht van het type verhaal dat hij vertelde – een macht die groeide naarmate het verhaal in bredere kringen begon te circuleren.⁷⁵

Met nadruk stel ik vast dat deze discursieve macht zich niet beperkt tot het behandelplan, dat wil zeggen, tot concrete beleidsaanbevelingen van het soort waarop Wickhams boek uitliep. Het is weliswaar goed mogelijk dat de impact van *Church and People* mede berustte op de adviezen uit het slothoofdstuk. Maar de discursieve macht van secularisatieverhalen is niet tot zulke praktische wenken beperkt. De medische aanbevelingen vloeien immers voort uit de anamnese en de diagnose. De discursieve macht is al in de ziektegeschiedenis aan het werk. In deze anamnese wordt vastgesteld wat ‘ziek’ en ‘gezond’ is, wat ‘normaal’ is en wat als ‘afwijking’ geldt. In het geschiedverhaal vallen, met andere woorden, al cruciale beslissingen over wat het ‘religieuze’ en het ‘seculiere’ is, wat de actoren en factoren zijn die grensverkeer tussen deze domeinen teweegbrengen, wat er moet gebeuren wil er sprake zijn van ‘secularisatie’ en wat dus de processen zijn waarop missionarissen als Wickham hun aandacht zouden moeten richten.

V

Het type onderzoek waarvoor ik vanmiddag een lans wil breken, richt zich op deze discursieve macht van secularisatieverhalen. Na de instemming met, kritiek op en historisering van secularisatieverhalen die het onderzoek in de

afgelopen halve eeuw hebben gedomineerd, wordt het tijd voor een vierde fase: een fase waarin de impact van secularisatieverhalen in het maatschappelijk leven centraal staat. De kernvraag in deze fase is niet langer welke redenen of oorzaken Wickham ertoe brachten de negentiende en twintigste eeuw als een tijd van secularisatie voor te stellen, maar hoe mensen hun handelen in de fabriek, in de kerk, in het café of in het ziekenhuis door secularisatieverhalen lieten bepalen. De vraag is niet langer, zoals in fase 3, hoe en waarom secularisatieverhalen *gemaakt* werden, maar hoe zij *gebruikt* werden. Als u mij naast de medische metafoor een economische beeldspraak toestaat, dan stel ik voor de focus van het onderzoek te verleggen van de *productie* naar de *consumptie* van secularisatieverhalen. Het zwaartepunt komt te liggen, niet meer bij wat Wickham met zijn boek *bedoelde*, maar bij wat secularisatieverhalen van het soort dat we in *Church and People* aantreffen *uitwerkten* in Sheffield in de jaren vijftig, in Amsterdam in de jaren veertig of in Lyon in de jaren 1880.

Hier immers, in het klaslokaal, het verenigingsgebouw, de raadszaal of het redactiekantoor, werd zichtbaar hoezeer ‘ideas have consequences’, zoals de Amerikaanse retoricus Richard M. Weaver ooit zei.⁷⁶ Hier, op de werkvloer, in de *news room*, in de huiskamer of in de sacristie trad de waarheid aan het licht van het zogeheten Thomas-theorema dat ik als motto boven deze oratie heb geplaatst: ‘If men define situations as real, they are real in their consequences.’⁷⁷ Hier, buiten de comfortzones van de academie, in een werkelijkheid waarin religie niet in de eerste plaats bestudeerd, maar bestreden, gepraktiseerd, bespot en beleden werd, oefenden secularisatieverhalen hun invloed uit op het zelfbeeld en de strategieën van kerken, scholen, politieke partijen, kranten, zorginstellingen en omroepverenigingen. Secularisatieverhalen stonden, met andere woorden, niet op de boekenplank, geduldig wachtend op lezers die wel eens wilden weten hoe het religie in de moderne wereld verging. Integendeel, met hun discursieve macht hadden ze een actief aandeel in wat de Duitse kerkhistoricus Alf Christophersen aanduidt als de *Zeitdeutungskämpfe* van de twintigste eeuw.⁷⁸ Secularisatie was, en is nog steeds, een *Kampfbegriff* waarmee idealen bevochten, belangen verdedigd en hoop en frustratie verwoord werden. Op deze discursieve macht van secularisatieverhalen wil de onderzoeksfase waarvoor ik vanmiddag een pleit voer het volle licht laten vallen.

Methodologisch impliceert dit in tweërlei opzicht een breuk, of tenminste een forse accentverschuiving, ten opzichte van de drie vooraf-

gaande fasen. Allereerst draait fase nummer 4 niet meer om ouderwetse ideeëngeschiedenis – om de studie van wat auteur A beweerde en hoe auteur B daarop reageerde – maar om een hermeneutiek van verhalen of om de studie van narratieve sjablonen waarmee mensen hun leefwereld interpreteerden en hun handelingsruimte definieerden. De vierde fase brengt, om zo te zeggen, intellectuele en sociale geschiedenis bij elkaar, niet alleen door ideeën in hun sociale context te situeren, zoals al sinds de jaren zeventig in de zogeheten *social history of ideas* wordt gedaan,⁷⁹ maar ook en vooral door de vraag te stellen wat voor ideeën, concepten, beelden en verhalen ten grondslag lagen aan publieke discussies, maatschappelijke lobby's en politieke beslissingen. Hoe werd de positie van religie – of specifieker, die van bepaalde religieuze overtuigingen of praktijken – narratief *geframed*? Wat voor verhaallijn (van bevrijding, strijd of teloorgang, bijvoorbeeld) laat zich hierin ontwaren? Wie zijn de hoofdpersonen van het verhaal en aan welke knoppen werden zij verondersteld te kunnen draaien? Wat voor een ideologie draagt het verhaal uit en welke handelingsadviezen geeft zij mee? En hoe werken deze adviezen uit in de praktijk, onder mensen die zich uit liefde of afkeer bekommeren om de positie van religie in moderne samenlevingen? (Op deze vragen gaat de bijlage nader in.)

Hiermee correspondeert, in de tweede plaats, een ander brongebruik. Wie de discursieve macht van secularisatieverhalen tot voorwerp van onderzoek wil maken, zal méér dan de receptiegeschiedenis van *Church and People* of, in onze tijd, *A Secular Age* moeten nagaan. Zoals *De Telegraaf* in Nederland meer invloed uitoefent dan Charles Taylor,⁸⁰ zo worden secularisatieverhalen in de wereld buiten de academie meer gevoed door ouders, vriendjes op het schoolplein en Facebook *communities* dan door Hans Blumenberg, Marcel Gauchet en John Milbank.⁸¹ De discursieve macht van secularisatieverhalen blijkt daarom eerst en vooral uit kranten en egodocumenten, uit schotschriften en notulenboeken of uit statuten en damesbladen. Veel beter dan doorwrochte intellectuele studies geven zulke bronnen, afkomstig uit de sociale werkelijkheid van alledag, een indruk van de sjablonen waarmee mensen en organisaties hun houding bepaalden tot het 'religieuze' en het 'seculiere'. Juist zulke bronnen stellen de onderzoeker in staat te analyseren in hoeverre secularisatieverhalen fungeerden als mal waarmee mensen hun leefwereld organiseerden.

Onderzoek naar de discursieve macht van secularisatieverhalen draait zodoende niet om *influence*, maar om *usage*; niet om ontleening, maar om ‘sociale circulatie’.⁸² Wat telt, zijn clichés, meer dan originele gedachten; sjablonen, meer dan vondsten. Het onderzoek concentreert zich niet op individuele teksten, maar op discursieve conventies in sociale praktijken. Het begint niet bij een denker of een boek, maar bij de Britse *industrial mission* in de jaren vijftig, bij antiklerikale republikeinen in vroeg-twintigste-eeuws Frankrijk of bij Nederlandse omroepverenigingen kort na de Tweede Wereldoorlog. Het vraagt niet in de eerste plaats naar de invloed van deze of gene denker, maar naar de narratieve sjablonen die ten grondslag lagen aan de praktijk van missionair, politiek, journalistiek of educatief werk. Wat definieerden mensen als de ‘ziekte’ van kerk, school, *civil society* of arbeidersklasse? Wat was hun ‘medicijn’ en waar zochten ze ‘genezing’? En in welke mate lieten ze, bewust of onbewust, hun diagnoses en behandelstrategieën voeden door *master narratives* van secularisatie?

VI

Tot wat voor resultaten zulk onderzoek kan leiden, hoop ik bij een andere gelegenheid te laten zien. Maar laat ik, aan de hand van de Sheffield Industrial Mission, alvast één tipje van de sluier oplichten. De literatuur heeft tot dusver veel aandacht geschonken aan een conflict dat in het midden van de jaren zestig uitbarstte rond Wickhams opvolger, Michael Jackson (niet te verwarren met diens Amerikaanse naamgenoot, de *King of Pop*). Dat meer dan de helft van de Sheffieldse staf met ruzie vertrok, kwam volgens de bestaande literatuur door een vrijwel onoverbrugbare kloof tussen Wickhams aanpak en Jacksons leiderschapsstijl. Sommige auteurs wijzen op een *incompatibilité d’humeur*, anderen op de steeds traditionelere standpunten die Jackson in de loop van de jaren zestig betrok.⁸³ Verkennend onderzoek in Britse kranten en andere periodieken wijst echter uit dat er nog iets anders aan de hand was. Het conflict was niet alleen een kwestie van standpunten en persoonlijkheden, maar ook van narratieve sjablonen waarmee Wickham en Jackson de Sheffield Industrial Mission historisch positioneerden. Beide *senior chaplains* voeren een koers die gericht was op herstel van ziekte, dat wil zeggen, op versteviging van de

slappe banden tussen kerk en arbeiderswereld. Maar de mannen verschilden, niet slechts in hun behandelplan, maar ook in hun anamnese.

Was Wickhams ziektegeschiedenis een verhaal van allengs toenemende blindheid, Jackson vond deze ‘view of history (...) open to qualification’.⁸⁴ Als de kerk in de afgelopen eeuwen al blind was geweest, dan toch vooral voor het gevaar dat zij het evangelie verwaterde door al te veel aansluiting te zoeken bij een seculier discours. Jacksons anamnese was, anders gezegd, geen verhaal van groeiende vervreemding tussen kerk en arbeiderswereld, maar van onchristelijke bacillen die de kerk steeds ernstiger infecties bezorgden.⁸⁵ Daarmee samenhangend hanteerden Wickham en Jackson verschillende begrippen van *agency*. Terwijl de eerste de kerk aanzette – zij zou haar instituties, vormentaal en theologie zó moeten vernieuwen dat ze aansluiting zou vinden bij onkerkelijke arbeiders anno 1957 – gruwde Jackson van het nauw verholen pelagianisme dat hij in dit argument ontwaarde (‘We are saved by our own efforts, our dialogues and healthy relationships, our planning, principles of management or trade unionism’).⁸⁶ Deze verschillen vertaalden zich naar de plots van hun verhalen. Was Wickham bereid om secularisatie positief te duiden, als een proces waarin de vrije, verantwoordelijke mens als kroon op Gods schepping zich geleidelijk verwerkelijkt, Jackson was beducht voor mensen die meenden een Gode welgevallig werk te doen ‘by further damaging the church as it now is’.⁸⁷ Zulke religieuze activisten deden hem meer denken aan marxisten die de proletarische revolutie dichterbij wilden brengen of aan chiliasten die niet konden wachten op het aanstaande uur U dan aan belijders van het christelijk geloof ‘which has been held by the Church *semper, ubique et omnibus*’.⁸⁸

Nog op twee andere manieren schuurden de secularisatieverhalen die aan het missionaire beleid van Wickham respectievelijk Jackson ten grondslag lagen. De plot van Wickhams verhaal was zo hoopvol omdat de geschiedenis in zijn ogen afstevende op het Koninkrijk van God. Volgens de *Kingdom theology* waardoor Wickham en vele anderen in zijn omgeving zich lieten inspireren, liet dit Koninkrijk zich aan geen institutie of vormentaal binden – zelfs de kerk zou er desnoods voor moeten wijken.⁸⁹ Jacksons verhaal daarentegen was veel somberder, omdat het niet op de komst van het Koninkrijk preludeerde, maar draaide om trouw aan het evangelie: ‘[T]he Christian Church (...) is to be a faithful witness to the risen Lord’.⁹⁰ Hun ziektegeschiedenissen pakten dus verschillend uit omdat ze

ongelijksoortige definities van gezondheid hanteerden. De hamvraag, ten slotte, die onder al het voorgaande schuilging, is die naar de wereldbeelden die de anamnesen kleurden. Waren het, zoals Wickham meende, de sociale wetenschappen die de kerk op basis van empirisch onderzoek konden vertellen hoe zij er voorstond ('only historical, sociological and psychological data can explain the situation into which we have come')?⁹¹ Of kon de kerk, zoals Jackson daar tegenin bracht, zichzelf slechts verstaan vanuit het geloof? Had Jackson in 1965 nog over 'a lack of empirical, descriptive knowledge' geklaagd,⁹² een jaar later, na de uitbarsting van het conflict in Sheffield, verklaarde hij ondubbelzinnig:

The understanding and criticism of industry comes from faith. *Credo ut intelligam* is the text of the prophet as well as of every believer. The prophet does not require to know all about everything. If he did he would take the roads back to the tree in the garden and to the tower of Babel. He requires to know enough of his situation to illuminate faith and for faith to illuminate the ways of God.⁹³

De beide *senior chaplains* waren niet de enigen die hun positie ten opzichte van de Industrial Mission bepaalden in het licht van uitgesproken secularisatieverhalen. Zo stelde het tijdschrift *New Society* naar aanleiding van het conflict in Sheffield: 'The churches stand at a cross-roads: relegation to the backwaters of private bickerings, or openness in the new debate.'⁹⁴ Tot zo'n uitgesproken lineaire, progressieve geschiedopvatting bekende ook Leslie Davison zich, toen deze namens de Methodist Conference waarschuwde tegen 'a dangerously narrow interpretation of the Gospel, not realistically applicable to the industrialised, secular, mobile, and plural society of today'.⁹⁵ Beide interventies beriepen zich op een secularisatieverhaal waarin een orthodoxie à la Jackson behoorde tot een verleden waarvan, zo niet de kerk, dan toch haar missionaire tak zich met recht had geëmancipeerd. Ook de Sheffieldse vakbonden bleken vanuit zo'n progressief verhaal te redeneren toen zij bezwaar aantekenden tegen kerkelijk beleid dat de klok zou terugdraaien.⁹⁶

Wat het conflict rond de Sheffield Industrial Mission zodoende aan het licht brengt, is dat 'ideas have consequences', dat secularisatieverhalen discursieve macht uitoefenen of, nog iets anders gezegd, dat ziektegeschiedenissen de neiging hebben in behandelplannen uit te monden. Jacksons

beslissing om het contract van enkele stafleden niet te verlengen, het protest van de vakbonden tegen dit onverwachte besluit, Davisons oppositie tegen de ‘ruk naar rechts’ die hij de Industrial Mission zag maken – al deze handelingen kwamen mede voort uit secularisatieverhalen of narratieve voorstellingen van hoe religie zich in de moderne wereld ontwikkelt. Het conflict in Sheffield illustreert daarmee dat secularisatieverhalen de werkelijkheid niet slechts verklaren, maar daarin ook interveniëren.⁹⁷

VII

Dat een onderzoeksprogramma gefocust op de maatschappelijke impact van secularisatieverhalen past bij een leerstoel die, zoals dat bijzondere leerstoelen betaamt, universiteit en samenleving op elkaar wil betrekken, behoeft waarschijnlijk nauwelijks betoog. Laat ik echter ter afsluiting van deze oratie drie redenen noemen waarom mensen en organisaties die zich in onze samenleving om religie bekommeren gebaat zouden kunnen zijn bij het type onderzoek dat ik u vanmiddag voorstel – of, iets breder geformuleerd, waarom het besluit van deze universiteit een bijzondere leerstoel secularisatiestudies in te stellen niet alleen getuigt van doortastend inzicht in de uitdagingen waarvoor de academische studie van religie in de moderne wereld op dit moment staat, maar ook een welkome impuls geeft aan reflectie die relevant is voor journalisten, docenten, predikanten en andere actoren in de *civil society*.

Allereerst is datgene wat in onze samenleving onder secularisatie wordt verstaan – hoe deze *Deutungskategorie* gehanteerd wordt in het publieke debat over, bijvoorbeeld, rituele slacht, islamitische scholen en zogeheten weigerambtenaren – schatplichtig aan negentiende- en twintigste-eeuwse sjablonen, waarvan sommige al zo lang onder ons verkeren dat zij de status van gemeenplaatsen hebben gekregen. Denk aan de bijna onuitroeibare gewoonte secularisatie voor te stellen als een lineair proces,⁹⁸ of aan het cliché dat kerkverlating vooral een grotestadsverschijnsel is. Historisch inzicht in wat mijn leeropdracht ‘percepties en interpretaties van secularisatie’ noemt, maakt het mogelijk zulke *topoi* te herkennen en deze, waar nodig, kritisch te bevragen.

In de tweede plaats houdt het onderzoek de samenleving anno 2013 een spiegel voor. Op welke vooronderstellingen berusten de verhalen die in

onze tijd over secularisatie worden verteld? Wat voor narratieve sjablonen liggen er ten grondslag aan het recente voorstel van Tweede Kamervoorzitter Anouchka van Miltenburg om de Koran uit de plenaire vergaderzaal van de Kamer te verbannen, aan de gelatenheid waarmee sommige universiteiten hun instituten voor religiestudies laten doodbloeden en aan het onbegrip waarmee vele westerse intellectuelen ‘the coming of global Christianity’, met name op het zuidelijk halfrond, gadeslaan?⁹⁹ Of welke theologische premissen laten zich ontwaren in de verhalen die jonge generaties kerkgangers meekrijgen van de kansel en in het catechisatielokaal? Met betrekking tot die laatste vraag, waarbij ik graag iets langer stilsta, vertelde de Britse godsdienstwetenschapper David Goodhew onlangs:

A Brazilian friend commented to me on the resignation he witnessed among many churches in Britain, as if church decline was a given. His comment suggests that many contemporary British theologians, church leaders and churches have consciously or unconsciously internalized both the secularization thesis and its eschatology of decline, thereby creating an ecclesiology of fatalism.¹⁰⁰

Goodhew knoopte daar de vraag aan vast wat voor een perspectief de Britse kerken zichzelf en hun omgeving bieden als zij zo fatalistisch in hun eigen ondergang geloven. Wat voor een boodschap dragen ze uit als zij zich laten betoveren door de (discursieve) macht van het getal? Wat voor een theologie hangen zij *de facto* aan als zij hun visie op de toekomst van de kerk in fatalistische, dat wil zeggen, immanente, van God verstoken termen formuleren? Als het waar is, zoals ik in het voorafgaande heb betoogd, dat secularisatieverhalen niet slechts een referentiële, maar ook een performatieve dimensie hebben, en daarmee impact hebben op hoe mensen hun positie vis-à-vis kerk en geloof bepalen, dan klemmt de vraag van Goodhew: wat voor theologieën dragen kerken uit als zij zich door secularisatieverhalen gevangen laten nemen?¹⁰¹

Dit brengt mij, ten slotte, bij wat de organisaties die deze leerstoel financieren – de IZB en de GZB – motiveert om in wetenschappelijk onderzoek naar ‘percepties en interpretaties van secularisatie’ te investeren. Beide organisaties willen christenen toerusten om, zoals Jackson dat in Sheffield formuleerde, ‘a faithful witness to the risen Lord’ te zijn. Beide organisaties hebben een lange traditie van reflectie op de alsmaar

veranderende contexten waarin christenen in West-Europa en daarbuiten aan deze taak gestalte geven. Net als in Sheffield spelen begrippen als ‘secularisatie’ in deze traditie al sinds het derde kwart van de twintigste eeuw een cruciale rol. De vraag is nu, kort samengevat, hoe ‘secularisatie’ zich verhoudt tot ‘faithfulness’. Als secularisatieverhalen berusten op overtuigingen omtrent de roeping van de kerk, de koers van het historisch proces en de rol van God en mens in deze geschiedenis, om slechts drie springende punten uit de controverse rond Jackson te noemen, dan is het zaak niet lichtzinnig over secularisatie te spreken, maar te onderzoeken in hoeverre de vooronderstellingen van dit *master narrative* passen bij wat de kerk als ‘faithfulness’ definieert. Als secularisatieverhalen impact hebben op kerkelijk en maatschappelijk beleid, zoals ik heb betoogd, dan klemmt de vraag wat voor overtuigingen omtrent God, mens en wereld zulke verhalen uitdragen. In hoeverre passen zulke overtuigingen bij wat de kerk over Gods soevereiniteit en leiding van de geschiedenis zegt te belijden? In hoeverre zijn grote verhalen, met hun onuitroeibare neiging tot *narrative closure*, überhaupt geëigend voor wie uit theologische overwegingen niet vooruit wil grijpen op het eschaton?¹⁰²

Deze laatste vragen reiken v r voorbij het historische onderzoeksprogramma dat ik u zojuist in grote lijnen heb geschetst. Ze doen ook een beroep op andere competenties dan die waarover ik als historicus beschik. Maar deze vragen, die voor de kerk zo’n hoog urgentiegehalte hebben, kunnen slechts gesteld worden tegen de achtergrond van het type onderzoek waarvoor ik vanmiddag een lans breek. Een kritische evaluatie van secularisatieverhalen veronderstelt een analyse van het genre in termen van plots, argumenten en ideologische implicaties. Ook het belang van zo’n evaluatie springt pas in het oog als duidelijk is geworden dat secularisatieverhalen niet slechts onder academici de ronde doen, maar hun macht doen gelden in de hele samenleving, de kerk inclusief. Dit had ik op het oog toen ik sprak over de maatschappelijke relevantie van een vierde onderzoeksfase, gefocust op de discursieve macht van secularisatieverhalen.

Kortom, dames en heren, het is geen toeval dat een bijzondere leerstoel secularisatiestudies wordt ingesteld op een moment dat ‘secularisatie’ haar vanzelfsprekendheid als *Deutungskategorie* aan het verliezen is, zoals het wellicht evenmin toevallig is dat de eerste bekleeder van deze leerstoel een historicus is. Ooit regeerden secularisatieverhalen de wereld, in de zin dat hun discursieve macht zo onomstreden was dat vrijwel niemand zich

een ander type verhalen over religie in moderne samenlevingen kon voorstellen. Maar nu worden secularisatieverhalen gehistoriseerd. Ze worden ontmaskerd als narratieve constructies die allesbehalve zaligmakend blijken te zijn. Er wordt in toenemende mate naar alternatieven gezocht. Daarom is dit een uitgelezen moment om met een leerstoel secularisatiestudies de balans te gaan opmaken van wat Wickhams generatie aan kerk en academie heeft nagelaten.

VIII

Graag spreek ik, tot slot, mijn erkentelijkheid uit aan het bestuur van de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap en aan de besturen van zowel de IZB als de GZB voor het instellen van de bijzondere leerstoel secularisatiestudies en voor het vertrouwen dat ze in mij stellen. Ik dank in het bijzonder Geurt Henk van Kooten, Jan Ouwehand en Louis Wüllschleger voor hun warme betrokkenheid en support.

De collega's van Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap hebben mij blij verrast met een hartelijk welkom in hun midden. Ik zie er naar uit met Christoph Jedan, Kocku von Stuckrad, Erin Wilson en anderen te gaan samenwerken. Speciaal noem ik in dit verband mijn kompanen in wat deftig bekendstaat als het College van Bijzondere Hoogleraren: Henk van den Belt, Rick Benjamins, Wouter Slob en Edward van 't Slot.

Dat GZB'ers en IZB'ers mij *con amore* in hun midden hebben verwelkomd – ik denk onder andere aan de stimulerende conferentie in Elspeet, afgelopen januari – stemt mij tot vreugde. Ik vertrouw erop dat zij mij uit mijn studeerkamer zullen blijven lokken, de straat op, de wereld in en zelfs Europa uit, om daar te ontdekken hoe secularisatie op allerlei manieren concreet aan het werk is. De projecten die ik met Sjaak van den Berg, Jaap Haasnoot en Willem-Jan de Wit aan het opzetten ben, wekken al hoge verwachtingen.

Mijn Leidse collega's dank ik voor hun vertrouwen in mijn Groningse avontuur en voor de stimulerende intellectuele gemeenschap in en rond het Johan Huizingagebouw. Ingewijde lezers zullen geen moeite hebben te herkennen dat deze oratie niet alleen de sporen draagt van mijn promotieonderzoek, destijds in Groningen verricht, maar ook van een al weer

zesjarig verblijf tussen Leidse AG'ers en VG'ers (historici behorend tot de secties algemene respectievelijk vaderlandse geschiedenis).

Ik ken, tot slot, geen groter voorrecht dan een thuisfront bestaande uit Esther, mijn lieve vrouw, en Myrthe, onze pasgeboren dochter, die er voor zorgt dat mijn leven zich tegenwoordig afspeelt tussen leer- en kinderstoel. Gezamenlijk zoeken wij naar een leven voorbij de secularisatieverhalen van vanmiddag, naar een leven *coram Deo*.

Ik heb gezegd.

Bijlage

Onderzoek naar de discursieve macht van secularisatieverhalen vergt, zo niet een uitgewerkt methodologisch model, dan toch tenminste een verzameling heuristische vragen met behulp waarvan de onderzoeker het eigen karakter van de verhalen in kwestie kan bepalen. Deze vragen omvatten wat mij betreft in elk geval het volgende viertal:¹⁰³

1. *Verhaallijn: wat voor lijnen verbinden verleden, heden en toekomst?*

Deze vraag laat zich in drie deelvragen onderverdelen.

- a. Hoe kort of lang zijn de verhaallijnen? Herleiden ze secularisatie tot de ontwrichtende ervaring van de Eerste Wereldoorlog, zoals onder pioniers van de Industrial Mission in de jaren veertig wel gebeurde? Reiken ze terug naar de late achttiende eeuw, zoals in Wickhams *Church and People*, naar de protestantse Reformatie, zoals in rooms-katholieke kring gebruikelijk was, of zelfs naar het oude Israël, zoals in Friedrich Gogartens destijds veelgelezen *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953)?
- b. Hoeveel continuïteit of discontinuïteit laat zich in deze verhalen ontwaren? Stellen deze verhalen secularisatie voor als een sluipend proces, ‘naturally occurring’, zoals Steve Bruce nog niet zo lang geleden over Groot-Brittannië beweerde,¹⁰⁴ of als een plotsklaps uitbrekende revolutie in laat-Victoriaans Engeland of in de jaren zestig van de twintigste eeuw?¹⁰⁵
- c. Hoe wordt deze secularisatie ‘emplotted’, zoals Hayden White zou zeggen? Als bevrijding en volwassenwording, als bij Gogarten, of als vervreemding en verduistering, als in Martin Bubers *Gottesfinsternis* (1953)?¹⁰⁶ Iets technischer geformuleerd: wat voor *narrative closure* biedt het verhaal?

2. *Verklaring: welke factoren dragen bij aan afnemende religieuze betrokkenheid?* Ook hier onderscheid ik drie deelvragen.

- a. Wat verstaat het verhaal onder ‘secularisatie’, ‘ontkerstening’ of ‘dechristianisering’? Aan welke criteria of maatstaven meet het zulke processen af? Draait het verhaal om afnemend kerkbezoek,

- om een dalend aantal verwijzingen naar God en geloof in het publieke domein of om structurele differentiatie in de maatschappij die een functioneel relevantieverlies van religie in de hand werkt?
- b. Wat voor actoren of factoren worden voor dit alles verantwoordelijk gehouden? Wijst het verhaal primair op individuen die met hun ideeën en handelingen de wereld sturen of veeleer op anonieme processen als industrialisatie, functionele differentiatie en ‘de mechanisering van het wereldbeeld’?¹⁰⁷ Hoe kiest het verhaal, met andere woorden, positie in de aloude spanning tussen structuralisme en intentionalisme?
 - c. Stelt het verhaal secularisatie voor als een doelbewust proces, gericht op bevrijding uit de kluisters van een archaische religie, of als een *unintended consequence*, door niemand op deze wijze voorzien of beoogd?

3. *Ideologie: welk handelingsadvies geeft het verhaal zijn lezers mee?*

- a. Wie zijn de geadresseerden? Bestaat de *intended audience* uit kerkelijke en missionaire werkers, als in Wickhams geval, of uit kerkelijk opgevoede arbeiders die, bijvoorbeeld, voor het socialisme moeten worden gewonnen?
- b. Wat geldt als ‘gegeven’, dat wil zeggen, als niet beïnvloedbaar door de geadresseerden? Is industrialisatie een gegeven, zoals Hunter meende, en heeft de kerk zich daaraan aan te passen? Staat Gods Woord onwrikbaar vast en heeft de hoorder zich daarnaar te voegen? Of om nog een derde twistpunt uit de Sheffield Industrial Mission te noemen: in hoeverre is het mogelijk de klassieke kerkelijke parochiestructuur ter discussie te stellen?
- c. Wat is de boodschap van het verhaal? Wat worden de geadresseerden geacht te doen of te laten? Van welke nieuwe media (lichtbeelden, radio, film) moeten zij gebruikmaken willen ze de ‘moderne mens’ met het evangelie bereiken? Doen ze er goed aan om, in termen van Ferdinand Tönnies, een tegenwicht te bieden aan de moderne *Gesellschaft* door een religieuze *Gemeinschaft* te koesteren? Of is het juist zaak aansluiting te vinden bij de leefwereld van de anonieme, stedelijke ‘massamens’? Zal de kerkgang op peil

blijven als de mis in de volkstaal wordt opgedragen of als het orgel plaatsmaakt voor een jazzgitaar?

4. *Realisme: wat definieert het verhaal als ‘echt’, ‘werkelijk’ en ‘reëel’?*

Deze vierde vraag neigt tot overlap met de vorige drie, aangezien verhaallijn, verklaring en ideologie normaliter elk zijn gestoeld op aannames over wat als ‘echt’, ‘werkelijk’ en ‘reëel’ mag gelden. Toch stel ik deze vraag apart, teneinde dit realisme van het verhaal zo goed mogelijk te expliciteren.

- a. Wat voor actoren erkent het verhaal? Spreekt het louter over mensen of ook over *divine agency*? Is secularisatie, met andere woorden, een daad van God en/of een werk van mensen? Accepteert het verhaal collectieve actoren, zoals naties, religies en sociale klassen, of bestaat ‘the cast of historical characters’ louter uit ‘individuals and their actions’, zoals Clark het formuleert?¹⁰⁸
- b. Wat zijn feiten en welke wetenschap is het best in staat deze feiten vast te stellen? Komt het, zoals Wickham meende, aan de sociale wetenschappen toe de werkelijkheid te definiëren en de kerk te vertellen in wat voor een positie zij zich bevindt (‘only historical, sociological and psychological data can explain the situation into which we have come’)?¹⁰⁹ Of is het, zoals John Milbank zou zeggen, de roeping van de kerk de werkelijkheid *sub specie aeternitatis* te bezien en doet zij er dus goed zich niet aan de sociale wetenschappen uit te leveren?¹¹⁰
- c. Wat voor een geschiedenisbegrip hanteert het verhaal? Wat definieert het, doorgaans impliciet, als het karakteristieke verschil tussen heden en verleden? In hoeverre is het geneigd religie op te vatten als iets wat in essentie bij een voorbije periode hoort en dus slechts als anachronisme in het heden kan bestaan?¹¹¹ En wat ziet het als drijvende krachten in de geschiedenis: materiële factoren, zoals in een klassiek marxistisch model, of ideeën, voorstellingen en mentaliteiten, zoals in Taylors *A Secular Age*?

Noten

¹ Met dank aan mijn vrouw, Esther Paul-Jonker, en de decaan, Kocku von Stuckrad, voor hun nuttige feedback op het concept van deze tekst. Ook dank ik Antonette De Vetten-Smelt, die mijn medische metaforen kritisch tegen het licht hield, en Christiaan Veldman, die ten behoeve van deze oratie archiefonderzoek in Sheffield en Manchester zou hebben gedaan als ziekte hem dit niet belet zou hebben.

² Michael Atkinson, 'Partnership in Industry', in *Partnership in Ministry*, ed. Trevor Beeson (London: A.R. Mowbray & Co., 1964), 82-98, aldaar 88-89; Paul Bagshaw, *The Church Beyond the Church: Sheffield Industrial Mission 1944-1994* (Sheffield: Industrial Mission in South Yorkshire, 1994), 13-15, 29-35.

³ Bagshaw, *Church Beyond the Church*, 9-10, 14 en David J. Jeremy, *Capitalists and Christians: Business Leaders and the Churches in Britain, 1900-1960* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 214-215 geven een aardige indruk van Wickhams informele werkwijze. Zie ook Alfred Jowett, 'Taking God to the Mill', *The Guardian* (1 oktober 1994).

⁴ E.R. Wickham, 'The "Worker-Priest" Movement in France, and a Consideration of Its Validity in the British Scene', in Wickham, *Encounter With Modern Society* (London: Lutterworth Press, 1964), 96-125. Een nuttige vergelijking tussen de Franse *pêtre ouvrier* en de Britse *industrial mission* biedt Lillemor Erlander, *Faith in the World of Work: On the Theology of Work As Lived by the French Worker-Priests and British Industrial Mission* (Uppsala: Uppsala Universitet, 1991).

⁵ Dat 'secularisatie' als begrip in *Church and People* nog niet voorkwam, deed aan deze reputatie geen afbreuk, wellicht mede doordat Wickham 'secularisatie' enkele jaren later alsnog als een kernbegrip in zijn vocabulaire zou gaan hanteren. Zie m.n. E.R. Wickham, 'What Should Be the New Look?', in *The English Church: A New Look*, ed. Leslie S. Hunter (Harmondsworth: Penguin Books, 1966), 144-167.

⁶ E.R. Wickham, *Church and People in an Industrial City* (London: Lutterworth Press, 1957), 215.

⁷ E.R. Wickham, 'The Encounter of the Christian Faith and Modern Technological Society', in Wickham, *Encounter With Modern Society*, 31-42, aldaar 35. Wickham varieerde hiermee op een uitspraak die Arthur Winnington-Ingram, de latere bisschop van Londen, al in 1896 had gedaan: 'It is not that the Church of GOD has lost the great towns; it has never had them...' Arthur F. Winnington-Ingram, *Work in Great Cities: Six Lectures on Pastoral Theology* (London: Gardner, Darnton & Co., 1896), 22.

⁸ Roger D. Cherry, 'Ethos Versus Persona: Self-Representation in Written Discourse', *Written Communication* 5 (1988), 251-276.

⁹ Over de populariteit van zulke medische metaforen in met name de kerkelijke sociologie van de jaren vijftig en zestig: Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 86 noot 40.

¹⁰ Wickham, *Church and People*, 11, 13.

¹¹ Ibid., 13.

¹² Ibid., 192, 193, 200, 197, 11.

¹³ Ibid., 75.

¹⁴ Ibid., 13.

¹⁵ De term *master narrative* vat ik op in de zin waarin Allan Megill haar definieert in zijn “Grand Narrative” and the Discipline of History’, in *A New Philosophy of History*, ed. Frank Ankersmit en Hans Kellner (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 151-173, aldaar 152: een narratieve synthese ‘which claims to offer the authoritative account of some particular segment of history’. Onder historici is het inmiddels gebruikelijk geworden secularisatie als *master narrative* te conceptualiseren. Zie bijvoorbeeld Jeffrey Cox, ‘Secularization and Other Master Narratives of Religion in Modern Europe’, *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001), 24-35; Jeffrey Cox, ‘Master Narratives of Long-Term Religious Change’, in *The Decline of Christendom of Western Europe, 1750-2000*, ed. Hugh McLeod en Werner Ustorf (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 201-217; David Nash, ‘Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization’s Failure as a Master Narrative’, *Cultural and Social History* 1 (2004), 302-325; Manuel Borutta, ‘Genealogie der Säkularisierungstheorie: zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne’, *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 347-376. Dit is een bron van ergernis voor sociale wetenschappers als Steve Bruce, die het als zijn missie ziet de publieke beeldvorming rond secularisatie van haar mythische proporties te ontdoen. Bruce maakt dan ook een principiële onderscheid tussen wat secularisatie zou moeten zijn (een cluster van sociaalwetenschappelijke theorieën over de veranderende rol van religieuze instituties in moderniserende samenlevingen) en hoe de term, met name buiten de sociale wetenschappen, dikwijls wordt gebruikt (voor karikaturen als dat religie geleidelijk van de aardbodem zal verdwijnen). Zie Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 57-78. Om vergelijkbare redenen betoogt David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005), 123-140 dat secularisatie eerder een verzameling verhalen (‘several stories’) dan een groot verhaal (‘master narrative’) is. Zijn pleidooi voor wetenschappelijke nuance wordt echter, net als dat van Bruce, mede ingegeven door de observatie dat de publieke beeldvorming van religie vaak door een ‘master narrative of secularization’ wordt beheerst (138). Als ik in deze oratie spreek

over secularisatieverhalen, of over secularisatie als *master narrative*, heb ik het daarom uitdrukkelijk *niet* over de secularisatietheorieën van godsdienstsociologen als Bruce en Martin, maar over grote verhalen van religieuze achteruitgang die in de media, het onderwijs, de kerken en de politiek de ronde deden. Mijn doel is dus niet een ‘kloppende’ secularisatietheorie te ontwikkelen of de ‘onjuistheid’ van de bestaande theorievorming op dit terrein aan te tonen. Mijn doel is veeleer historisch inzicht te verwerven in wat ‘secularisatie’ in diverse sectoren van de *civil society* betekende en wat zulke beelden van secularisatie uitwerkten in de samenleving. Ik teken hierbij ten slotte aan dat een scherp onderscheid tussen *secularization narratives* en *secularization theories* niet te maken valt. Eén reden daarvoor is dat secularisatieverhalen niet zelden putten uit wat Bruce ‘second-hand caricatures’ van het sociaalwetenschappelijke secularisatieparadigma noemt (*Secularisation*, 57). Een tweede reden is dat sociologen als Peter L. Berger hun theorieën in de jaren zestig zonder scrupules tot *master narratives* opbliezen. Ook door, in de derde plaats, als ‘experts’ in het publieke domein op te treden, droegen sociologen bij aan vertroebeling van het onderscheid tussen publieke beeldvorming en sociaal-wetenschappelijke studie. Berger, bijvoorbeeld, deed zijn geruchtmakende uitspraak over 21e-eeuwse gelovigen, ‘to be found only in small sects, huddled together to resist a worldwide secular culture’, niet in een sociologisch tijdschrift, maar in *The New York Times* (‘A Bleak Outlook Is Seen for Religion’, 25 februari 1968).

¹⁶ Over de achttiende-eeuwse wortels van het genre: Friedrich Wilhelm Graf, ‘“Dechristianisierung”: zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos’, in *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, ed. Hartmut Lehmann (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 32-66 en Lucian Hölscher, ‘Religion im Wandel: Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe’, in *Religion als Thema der Theologie: Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, ed. Wilhelm Gräb (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1999), 45-62.

¹⁷ Hugh McLeod, *Religion and the Working Class in Nineteenth-Century Britain* (Basingstoke: Macmillan, 1984), 9-15; Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000* (London; New York; Routledge, 2001), 26-27. Zo ook Hugh McLeod, *Religion and Irreligion in Victorian England: How Secular was the Working Class?* (Bangor: Headstart History, 1993), 1-5; Callum G. Brown, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain* (Harlow: Pearson Longman, 2006), 10; Georgina Byrne, *Modern Spiritualism and the Church of England, 1850-1939* (Woodbridge: Boydell Press, 2010), 3.

- ¹⁸ Zie ook Callum G. Brown, 'Did Urbanization Secularize Britain?' *Urban History Yearbook* 15 (1988), 1-14, aldaar 3; Callum G. Brown en Michael Snape, 'Introduction: Conceptualising Secularisation 1974-2010: The Influence of Hugh McLeod', in *Secularisation in the Christian World*, ed. Callum G. Brown en Michael Snape (Farnham; Burlington: Ashgate, 2010), 1-12, aldaar 4.
- ¹⁹ K.S. Inglis, *Churches and the Working Classes in Victorian England* (London; Toronto: Routledge & Kegan Paul; University of Toronto Press, 1963), 328.
- ²⁰ Hugh McLeod, 'Introduction', in *European Religion in the Age of Great Cities 1830-1930*, ed. Hugh McLeod (London; New York: Routledge, 1995), 1-39, aldaar 10.
- ²¹ R.A. Buchanan, 'Religion and the Working Classes', *Theology* 61 (1958), 184-189; Howard Dobson, 'The Church and the Farming Community', *Theology* 61 (1958), 288-290.
- ²² Volgens John W. Rogerson, 'Introduction', in *Industrial Mission in a Changing World: Papers from the Jubilee Conference on the Sheffield Industrial Mission*, ed. John W. Rogerson (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 11-17, aldaar 11, schreef Wickham zijn boek in 1955-1957 als Sir Henry Stephenson Fellow aan de University of Sheffield. In tien jaar tijd werd het boek maar liefst zesmaal herdrukt (E.R. Norman, *Church and Society in England 1770-1970: A Historical Study* [Oxford: Clarendon Press, 1976], 463).
- ²³ Johan Hendrik van Beusekom, *Het experiment der gemeenschap: een onderzoek naar de plaats en functie van de 'orde' in de reformatorische kerken* (Den Haag: Voorhoeve, 1958), 166; H[enri] D[esroche], bespreking van *Church and People in an Industrial City*, *Archives des sciences sociales des religions* 6 (1958), 197-198, aldaar 197. In Nederland roemde ook Hendrik Kraemer *Church and People* als 'een boek dat dit wegglijdingsproces voortreffelijk analyseert in (...) een stad die totaal seculariseerde onder machteloos en actieloos toezien der kerk'. H. Kraemer, 'Vormen van godsdienst-crisis', *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* 22 (1959), 101-134, aldaar 129 noot 1. Dat Wickham in Nederland met belangstelling gelezen werd, bewijzen ook P. Smits, *Kerk en stad: een godsdienst-sociologisch onderzoek met inbegrip van een religiografie van de industriestad Enschede* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1952), 386; Elizabertus de Vries, *De dienst van de kerk aan de industriearbeider* (Franeker: Wever, 1962), 47, 150 en Jacob Casper van Dongen, *Vervreemding en dienst: verkenning van een diaconia alienatorum* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1964), 162-163, 210, 212. Al ruim vóór *Church and People* verscheen overigens een artikel van Wickham in Nederlandse vertaling: 'Kerk en fabrieksarbeiders', *Wending* 2 (1947), 467-476.

²⁴ Michael Atkinson, "A Sort of Episcopal Fly on the Walls of British Industry", in *Strategist for the Spirit: Leslie Hunter, Bishop of Sheffield, 1939-1962*, ed. Gordon Hewitt (Oxford: Becket Publications, 1985), 155-170, aldaar 161. Zie ook Clyde Binfield, "A Crucible of Modest Though Concentrated Experiment": Religion in Sheffield c. 1840-1950', in *European Religion*, ed. McLeod, 191-215, aldaar 207: 'If these ideas [van Wickham, HJP] had an impact far beyond the Industrial Mission's actuality it was because Wickham was only one of a whole generation of able-men ensnared into wider usefulness by the Kingdom-directed, citizen-oriented Hunter.'

²⁵ John Mantle, *Britain's First Working-Class Priests: Radical Ministry in a Post-War Setting* (London: SCM Press, 2000), 42-52, 96-136.

²⁶ Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 2e druk (München: R. Piper & Co., 1950); William H. Whyte jr., *The Organization Man* (New York: Simon and Schuster, 1956); Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966). De 'massamens' was uiteraard van oudere datum: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (Madrid: Revista de Occidente, 1930). Over de opmars van zulke vijandbeelden in het interbellum: Rüdiger Graf, 'Anticipating the Future in the Present: "New Women" and Other Beings of the Future in Weimar Germany', *Central European History* 42 (2009), 647-674.

²⁷ Zowel progressieve als conservatieve cultuurcritici agendeerden in de jaren vijftig de potentieel desastreuze consequenties van wat zij een 'technological order' of een 'technological society' noemde. Zie William Leiss, 'The False Imperatives of Technology: Idols of the Theatre', in Leiss, *Under Technology's Thumb* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1990), 23-35.

²⁸ Wickham, *Church and People*, 171. De negentiende-eeuwse wortels van het genre bespreekt Brown, *Death of Christian Britain*, 18-30.

²⁹ Robin Gill, *The Myth of the Empty Church* (London: SPCK, 1993), 131.

³⁰ Binfield, 'Crucible of Modest Though Concentrated Experiment', 204. Zie ook Jeremy Morris, 'The Strange Death of Christian Britain: Another Look at the Secularization Debate', *The Historical Journal* 46 (2003), 963-976, aldaar 965: 'Wickham had to strain to fit them [de statistische data, HJP] into his predetermined conclusions about church decline.'

³¹ Wickham, *Church and People*, 84-89. Wickhams jongere collega en latere opvolger Michael Jackson (over wie straks meer) zou in 1962 een heruitgave bezorgen van Arnolds *Principles of Church Reform* (1833), die getuige de redactionele inleiding vooral ten doel had de Church of England in de jaren zestig te herinneren aan haar missionaire

roeping in een industriële samenleving. M.J. Jackson en J. Rogan, 'Introductory Essay', in Thomas Arnold, *Principles of Church Reform*, ed. M.J. Jackson en J. Rogan (London: SPCK, 1962), 1-81, aldaar 70-81.

³² Brown, *Death of Christian Britain*, 27-28.

³³ Ibid., 27: 'From this point, the clerical myth of the unholy city, and of the irreligious working classes in particular, was cemented into modern scholarship.' Over deze mythe ook: Hugh McLeod, *Piety and Poverty: Working-Class Religion in Berlin, London and New York, 1870-1914* (New York; London: Holmes & Meier, 1996), xx-xxi; Binfield, 'Crucible of Modest Though Concentrated Experiment', 202. Een verwante kritiek is al te vinden bij Norman, *Church and Society*, 141.

³⁴ McLeod, *Religion and Irreligion*, 31.

³⁵ Ibid., 36.

³⁶ Gill, *Myth of the Empty Church*, 10. Zie ook ibid., 31: 'I am going to claim that Wickham's thesis was mistaken at every point.'

³⁷ Rodney Stark, 'Secularization, R.I.P', *Sociology of Religion* 60 (1999), 249-273, aldaar 270.

³⁸ Overzichten van de snel groeiende literatuur op dit terrein bieden Margaret Lavinia Anderson, 'The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany', *The Historical Journal* 38 (1995), 647-670 en vooral de bijdragen van Jeffrey Cox, Thomas Kselman, George S. Williamson en Thomas Albert Howard in *Church History* 75 (2006), 120-162. Zie ook, voor een eerdere periode, Charly Coleman, 'Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography', *The Journal of Modern History* 82 (2010), 368-395 en B.W. Young, 'Religious History and the Eighteenth-Century Historian', *The Historical Journal* 43 (2000), 849-868.

³⁹ Olaf Blaschke, 'Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter?', *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38-75; *Konfessionen in Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, ed. Olaf Blaschke (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

⁴⁰ De kansen en obstakels voor een alternatief *master narrative* bespreekt Cox zowel in 'Secularization' als in 'Master Narratives', 208-217. Zie in dit verband ook Jeremy Gregory, 'Introduction: Transforming "the Age of Reason" into an "Age of Faiths": Or, Putting Religions and Beliefs (Back) into the Eighteenth Century', *Journal for Eighteenth Century Studies* 32 (2009), 287-305, aldaar m.n. 293.

⁴¹ Brown, *Religion and Society*, 11.

⁴² John Morley, *On Compromise* (London: Macmillan & Co., 1874), 24.

⁴³ Overigens begon Morris zijn carrière met een kritisch artikel over Wickham, kenmerkend voor wat ik de tweede fase van het onderzoek naar secularisatieverhalen noem: Jeremy Morris, 'Church and People Thirty-Three Years On: A Historical Critique', *Theology* 94 (1991), 92-101.

⁴⁴ Hermann Lübke, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg; München: Karl Alber, 1965). In Lübkes voetspoor verschenen begripshistorische studies als Hermann Zabel, 'Zum Wortgebrauch von "Verweltlichung/Säkularisieren" bei Paul Yorck von Wartenburg und Richard Rothe', *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), 69-85 en Reijo E. Heinonen, 'Die Säkularisierungsbegriff bei Wilhelm Stapel', *ibid.*, 86-104.

⁴⁵ J.C.D. Clark, 'Secularization and Modernization: The Failure of a "Grand Narrative"', *The Historical Journal* 55 (2012), 161-194, aldaar 174.

⁴⁶ Of secularisatie ook als mythe kan worden beschouwd, hangt mede af van wat onder secularisatie wordt verstaan: een *grand narrative* in het publieke discours of een sociaalwetenschappelijke theorie over de veranderende rol van religieuze instituties in moderniserende samenlevingen (vgl. noot 15 hierboven)? Eén van de redenen waarom het debat over deze kwestie, zoals gevoerd in onder andere Robert N. Bellah, 'Between Religion and Social Science', in Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York; Evanston; London: Harper & Row, 1970), 237-259; Peter E. Glasner, *The Sociology of Secularisation: A Critique of a Concept* (London; Henley; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977) en Detlev Pollack, *Säkularisierung: ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2003), tot dusver geen bevredigende resultaten heeft opgeleverd, is dat dit onderscheid onvoldoende in acht is genomen.

⁴⁷ Jeremy Morris, 'Secularization and Religious Experience: Arguments in the Historiography of Modern British Religion', *The Historical Journal* 55 (2012), 195-219, aldaar 206.

⁴⁸ *Ibid.*, 207.

⁴⁹ Deze frase is van Brown, *Death of Christian Britain*, 18.

⁵⁰ Robert Southey, *The Life of Wesley; and the Rise and Progress of Methodism* (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1820), zoals geciteerd in Morris, 'Secularization and Religious Experience', 206. Het Bijbelcitaat komt uit Matteüs 24,12 (NBV).

⁵¹ Morris, 'Secularization and Religious Experience', 208.

⁵² Hierover nader: Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften*.

⁵³ Morris, 'Secularization and Religious Experience', 196, 197, 205, 207.

⁵⁴ Clark, 'Secularization and Modernization', 174.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 169.

⁵⁷ 'That is, the idea of "secularization" can be turned from the key which will open all locks into an important component of the history of ideas that can itself be explained historically' (ibid., 191). Nadrukkelijk pleiten ook Philip S. Gorski, 'Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700', *American Sociological Review* 65 (2000), 138-167 en Borutta, 'Genealogie der Säkularisierungstheorie', voor zo'n historisering van secularisatieverhalen.

⁵⁸ Clark, 'Secularization and Modernization', 193, onder verwijzing naar William H. Swatos jr. en Kevin J. Christiano, 'Secularization Theory: The Course of a Concept', in *The Secularization Debate*, ed. William H. Swatos jr. en Kevin J. Christiano (Lanham, MD; Oxford: Rowman & Littlefield, 2000), 1-20.

⁵⁹ Nash, 'Reconnecting Religion', 306, 314, 315; Cox, 'Secularization', 27.

⁶⁰ Deze historisering impliceert overigens niet, evenmin als in het geval van nationalisme, dat de kracht van secularisatieverhalen inmiddels zou zijn gebroken. Anno 2013 geldt nog vrijwel onverminderd wat Bryan R. Wilson in 1992 observeerde: 'When, outside the confines of the relatively small circles of those who have involved themselves with it, one raises this subject with historians, sociologists, economists, or psychologists, one sees how readily those engaged with other aspects of the social system take secularization for granted.' Bryan R. Wilson, 'Reflections on a Many Sided Controversy', in *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, ed. Steve Bruce (Oxford: Clarendon Press, 1992), 195-210, aldaar 210.

⁶¹ Zoals Clark, 'Secularization and Modernization', 167, vaststelt: '[H]istorians retain the term, as they retain "the Industrial Revolution", but with increasing qualifiers and embarrassment.'

⁶² Hartmut Lehmann, 'Säkularisation und Säkularisierung: zwei umstrittene historische Deutungskategorien', in Lehmann, *Säkularisierung: der europäische Sonderweg in Sachen Religion* (Göttingen: Wallstein, 2004), 36-56; Richard Schröder, 'Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs', in *Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven einer umstrittene These*, ed. Christina von Braun, Wilhelm Gräb en Johannes Zachhuber (Berlin: LIT, 2007), 61-74, aldaar 66.

⁶³ Lübbe, *Säkularisierung*, 93.

⁶⁴ Wat niet wegneemt dat de twee vaak hand in hand gaan, getuige bijvoorbeeld Morris, 'Secularization and Religious Experience', 210.

⁶⁵ Deze bonhoefferiaanse uitdrukking duikt bij Wickham geregeld op. Hoe Dietrich Bonhoeffer in de jaren vijftig en zestig tot patroonheilige van de zogeheten *secular theology movement* werd uitgeroepen, beschrijft Stephen R. Haynes, *The Bonhoeffer Phenomenon: Portraits of a Protestant Saint* (London: SCM Press, 2004), 13-20.

⁶⁶ Deze impact was niet tot Sheffield beperkt, maar strekte zich uit naar *industrial missions* elders in Groot-Brittannië en zelfs daarbuiten. Zie bijvoorbeeld Michael S. Northcott, *The Church and Secularisation: Urban Industrial Mission in North East England* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989), m.n. 40-41; Elaine McFarland en Ronald Johnston, 'Faith in the Factory: The Church of Scotland's Industrial Mission, 1942-58', *Historical Research* 83 (2010), 539-564, aldaar 541; Ronald Johnston en Elaine McFarland, "'Out in the Open in a Threatening World": The Scottish Churches' Industrial Mission 1960-1980', *International Review of Social History* 55 (2010), 1-27, aldaar 7-8, 10.

⁶⁷ George M. Thomas, Lisa R. Peck en Channin G. De Haan, 'Reforming Education, Transforming Religion, 1876-1931', in *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, ed. Christian Smith (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003), 355-394, aldaar 381-382.

⁶⁸ Katrin Schultheiss, *Bodies and Souls: Politics and the Professionalization of Nursing in France, 1880-1922* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2001), 66.

⁶⁹ Sarah A. Curtis, 'Lay Habits: Religious Teachers and the Secularization Crisis of 1901-1904', *French History* 9 (1995), 478-498, aldaar 480.

⁷⁰ Rainer Hering, art. Ferdinand Carl Ludwig Heitmann, in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexicon*, dl. 16 (Herzberg: Traugott Bautz, 1999), 649-667.

⁷¹ Hans van den Heuvel, *Nationaal of verzuild: de strijd om het Nederlandse omroepbestel in de periode 1923-1947* (Baarn: Ambo, 1976), 237-238.

⁷² Avi Steinberg, 'Beschneidungen passen nicht in eine moderne Gesellschaft', *Die Zeit* (19 oktober 2012).

⁷³ J.L. Austin, *How To Do Things With Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

⁷⁴ Een goede exploratie van het concept *Deutungsmacht* biedt de bundel *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, ed. Hans Vorländer (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006). Zie ook de respons hierop van Sophia Schubert en Hannah Kosow, 'Das Konzept der Deutungsmacht: ein Beitrag zur gegenwärtigen Machtdebatte in der politischen Theorie?', *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 26 (2007), 39-48.

⁷⁵ Hoewel de uitdrukking *discursive power* ten onrechte dikwijls aan Michel Foucault wordt toegeschreven, is de term een goede samenvatting van het niet-juridische machts-

begrip dat Foucault in zijn *Histoire de la sexualité* ontwikkelde (zie vooral deel 1 [Paris: Gallimard, 1976], 121-135]. Sommige auteurs onderscheiden binnen deze discursieve macht nog nader tussen (1) *articulatiemacht* (het vermogen iets publiek tot uitdrukking te brengen), (2) *consonatiemacht* (het vermogen instemming op te roepen) en (3) *resonantiemacht* (het vermogen debat uit te lokken). Zo bijvoorbeeld Justus Uitermark, Vincent Traag en Jeroen Bruggeman, 'De strijd om discursieve macht: een relationele discoursanalyse van het Nederlandse integratiedebat, 1990-2005', *Sociologie* 8 (2012), 219-247, aldaar 224-225. In termen van deze typologie is het mij vooral om consonantiemacht te doen – om het vermogen een bepaalde lezing van de werkelijkheid als gezaghebbend aanvaard te krijgen.

⁷⁶ Richard M. Weaver, *Ideas Have Consequences* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

⁷⁷ William I. Thomas en Dorothy Swaine Thomas, *The Child in America: Behavior Problems and Programs* (New York: Alfred A. Knopf, 1928), 572. Hierover nader: Robert K. Merton, 'The Thomas Theorem and the Matthew Effect', *Social Forces* 74 (1995), 379-424.

⁷⁸ Alf Christophersen, *Kairos: protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2008). Wie met de Amerikaanse socioloog Christian Smith over een 'secular revolution' zou willen spreken – een revolutie die uit was op afschaffing van het negentiende-eeuwse protestantse establishment en de kennispolitieke macht die dit establishment via onder meer het onderwijs, de politiek en de media uitoefende – zou kunnen nagaan hoe deze revolutie door zowel voor- als tegenstanders *geframed* werd met behulp van secularisatieverhalen. Zie Christian Smith, 'Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life', in *Secular Revolution*, ed. Smith, 1-96, aldaar 1.

⁷⁹ Zie bijvoorbeeld Robert Darnton, 'In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas', *The Journal of Modern History* 43 (1971), 113-132.

⁸⁰ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007).

⁸¹ Ik zinspeel, uiteraard, op Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966); Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985); John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford; Cambridge: Blackwell, 1990).

⁸² Ik ontleen deze uitdrukking aan Daniel Woolf, *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture, 1500-1730* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

⁸³ Bagshaw, *Church Beyond the Church*, 45-73; Erlander, *Faith in the World of Work*, 51-55; Mantle, *Britain's First Working-Class Priests*, 87-92; David L. Edwards, 'Signs of

Radicalism in the Ecumenical Movement', in *A History of the Ecumenical Movement*, dl. 2, ed. Harold E. Fey (London: SPCK, 1970), 373-409, aldaar 388-389.

⁸⁴ Michael Jackson, 'No New Gospel', *Theology* 69 (1966), 539-544, aldaar 542.

⁸⁵ Vooral dacht Jackson hierbij aan de sociologie. 'The Church sees all situations from the point of view of eternity; a sociological analysis cannot' (542). Zo ook *ibid.*, 543: 'Sociology cannot tell the Church what to do. It is a useful servant of theology. It helps to mark out the place for the Church's work. It cannot control what the Church says and does.'

⁸⁶ *Ibid.*, 541.

⁸⁷ M.J. Jackson, 'The Spirit of the Age in Church Reform', *Theology* 71 (1968), 357-363, aldaar 357. Een klassieke verwoording van deze *secularization imperative* biedt Gibson Winter, *The New Creation as Metropolis* (New York; London: Macmillan, 1963), 42-43: 'Man's openness to his history before God poses all kinds of threats to religious institutions, for faith becomes trust in God and commitment to His work in history rather than loyalty to a religious organization. (...) If secularization is the true character of the world as *free for responsibility* before God, then we can understand the need for secularization within the religious institutions, for they are the witnesses to this deliverance of man for responsibility.'

⁸⁸ De vergelijkingen: Jackson, 'Spirit of the Age', 357, 361. Het citaat over het geloof dat in alle tijden en plaatsen identiek is: Jackson, 'No New Gospel', 540.

⁸⁹ Hierover nader: Erlander, *Faith in the World of Work*, 134-140; Mantle, *Britain's First Working-Class Priests*, 43.

⁹⁰ Jackson, 'No New Gospel', 540. In een expliciete uithaal naar de *Kingdom theology* waardoor Wickham zich had laten inspireren, stelde diens opvolger: 'There is no Kingdom without naming the King' (*ibid.*).

⁹¹ Wickham, *Church and People*, 12. Zo ook E.R. Wickham, 'Religion and the Sociologists', *The Guardian* (28 april 1961): 'It is greatly to be hoped that the Church in this country will one day learn the possibilities of planning in the light of sociological studies. It could transform the mind of the Church and deliver her from the present policy of mere maintenance.'

⁹² M.J. Jackson, 'Major Issues in Industrial Mission', *International Review of Missions* 54 (1965), 151-160, aldaar 152.

⁹³ Jackson, 'No New Gospel', 542. In zijn latere boek *The Sociology of Religion: Theory and Practice* (London; Sydney: B.T. Batsford, 1974) zou Jackson dit pleidooi voor een gelovig zelfverstaan van de kerk herhalen (168-169) en een Karl Mannheim-achtige

ideologiekritiek loslaten op drie missionaire visiedocumenten uit de Church of England (176-202).

⁹⁴ John Hammersley, 'Christians in the World', *New Society* 10 (1967), 254-255, aldaar 255.

⁹⁵ 'Methodists "Disappointed" With Report', *The Guardian* (11 juli 1967).

⁹⁶ Geoffrey Moorhouse, 'Schism on the Shop Floor', *The Guardian* (15 maart 1966).

⁹⁷ Jackson zelf was zich van deze discursieve macht scherp bewust. Zo vreesde hij dat de alsmaar herhaalde mantra dat de arbeiders van de kerk vervreemd zijn 'has conditioned the approach to people in industry – by assuming that they are pagan'. Ook het argument dat de industriële mens autonoom en rationeel is, noemde hij gevaarlijk vanwege de zelfgenoegzaamheid die het in de hand zou werken: 'It is dangerous because it denies men the proper chance of growing to maturity in the body of Christ. It binds men to their pride and blindness.' Jackson, 'No New Gospel', 543.

⁹⁸ Kritische vragen hierbij worden gesteld in Volkhard Krech, 'Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe', in *Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, ed. Karl Gabriel, Christel Gärtner en Detlev Pollack (Berlin: Berlin University Press, 2012), 565-602 en Hans Joas, 'Gefährliche Prozessbegriffe: eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung', *ibid.*, 603-622. Zie ook David Martin, *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization* (Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2011), 5.

⁹⁹ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹⁰⁰ David Goodhew, 'Church Growth in Britain, 1980 to the Present Day', in *Church Growth in Britain, 1980 to the Present*, ed. David Goodhew (Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2012), 3-20, aldaar 18-19.

¹⁰¹ Hoewel een recent themanummer van *Religie en Samenleving* stelt 'dat er een zekere gelatenheid lijkt te zijn neergedaald op het hele debat over secularisatie' ('Redactioneel', *Religie en Samenleving* 8 nr. 1 [2013], 5-8, aldaar 5), is dat niet bepaald de toon waarop media, kerken en religieuze organisaties het afgelopen jaar op de instelling van deze leerstoel hebben gereageerd. De uitnodigingen voor lezingen, workshops, artikelen en interviews die mijn mailbox bijna dagelijks bereikten, wijzen eerder op onvrede met bestaande interpretatieve categorieën (vooral met de defaitistische toon die secularisatieverhalen nogal eens aanslaan) dan op gelatenheid over 'het dalend aantal kerkleden en het dalend kerkbezoek' (*ibid.*). De vraag van Goodhew lijkt zodoende in Nederland herkend te worden.

¹⁰² Dat deze vraag met een stellig ‘nee’ moet worden beantwoord, betoogt Rowan Williams aan de hand van Fjodor Dostoevski in *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction* (London: Continuum, 2008). Voor de geschiedfilosofische (of beter: geschied-theologische) achtergrond van dit argument, zie Rowan Williams, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church* (London: Darton, Longman & Todd, 2005). Bij een nadere gelegenheid hoop ik hierop terug te komen.

¹⁰³ Deze vragen zijn mede geïnspireerd door Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973), zoals geïnterpreteerd in termen van ‘realisme’ in Herman Paul, *Hayden White: The Historical Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2011), 57-81.

¹⁰⁴ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford; Cambridge: Blackwell, 2002), xii.

¹⁰⁵ Over secularisatie in de jaren zestig: Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

¹⁰⁶ Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart: Vorwerk, 1953); Martin Buber, *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (Zürich: Manesse, 1953).

¹⁰⁷ E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld* (Amsterdam: Meulenhoff, 1950).

¹⁰⁸ Clark, ‘Secularization and Modernization’, 183-184.

¹⁰⁹ Wickham, *Church and People*, 12.

¹¹⁰ Milbank, *Theology and Social Theory*.

¹¹¹ Vgl. in dit verband de observatie van José Casanova, ‘From Modernization to Secularization to Globalization: An Autobiographical Self-Reflection’, *Religion and Society* 2 (2011), 25-36, aldaar 33: ‘Paraphrasing Johannes Fabian’s (1983) analysis in *Time and the Other*, one could say that the social scientific study of religion has been permeated by a modern secularist stadial consciousness that placed the social scientists “here and now” in secular modernity, while placing their object of study, religion, “there and then”, as the “Other” that somehow persisted as a premodern anachronistic survival in a time not contemporary with our secular age. This was the fundamental premise on which every theory of modernization and every theory of secularization was built.’