

SHOPPEN



IN ADVENT



Een kleine theorie van secularisatie



HERMAN PAUL

INHOUDSOPGAVE

Inleiding

7

1 Secularisatie: trend of optie?

19

2 Het authentieke zelf: kerkverlating in de jaren zestig

35

3 Consumentisme: hoe shoppen mensen vormt

52

4 Commodificatie: waarom consumentisme geen halt
houdt voor de kerkdeur

72

5 Mijn vele zelden: het 'ik' als strijdtoneel

85

6 Adventsvergetelheid: opgaan in het *saeculum*

104

7 Shoppen in advent: een beeld met een opdracht

122

Dankwoord

141

I SECULARISATIE: TREND OF OPTIE?

*What is needed is not a simple-minded
theory of inevitable religious decline,
but a theory to explain variation.*

RODNEY STARK EN ROGER FINKE, *ACTS OF FAITH* (2000)¹

Ooit spraken godsdienstsociologen vrijmoedig over ‘het secularisatieproces’. Ze gingen er vanuit dat samenlevingen overal ter wereld bezig waren te moderniseren naar westers model. Ze meenden dat deze modernisering mede bestond uit individualisering, rationalisering en ‘mechanisering van het wereldbeeld’. Elk van deze processen, was de gedachte, knaagde aan het belang van religieuze opvattingen en gewoonten. Individualisering weekte mensen los uit traditionele, religieuze verbanden. Rationalisering van medische zorg en landbouwtechnieken maakten rituele bezweringen van ziekte en rampspoed overbodig. Mechanisering van het wereldbeeld, tot slot, maakte het bestaan van goden en demonen steeds minder plausibel. Secularisatie was dus onlosmakelijk met modernisering verbonden. Wie mee wilde in de vaart der volkeren, had God niet meer nodig.

Was dit, in grove lijnen, het verhaal dat sociologiestudenten in de jaren zeventig kregen voorgeschoteld, een

1 Rodney Stark en Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), 33.

halve eeuw later ziet een inleidend college godsdienstsociologie er heel anders uit. Secularisatie is een term uit de geschiedenis van het vakgebied geworden, verwijzend naar klassiekers als Bryan Wilsons *Religion in Secular Society* (1966) en Peter Bergers *The Sacred Canopy* (1967) – nog altijd fascinerend leesvoer, maar allang geen studies meer die in het onderzoek een serieuze rol spelen. En dat geldt niet alleen voor secularisatie, maar ook (in mindere mate) voor modernisering, rationalisering en individualisering. Voor empirisch ingestelde sociologen, verzuchten Inger Furseth en Pål Repstad in een veelgebruikt handboek (2006), zijn zulke lineaire procesbegrippen veel te groot, te algemeen en, vooral, niet langer wetenschappelijk up-to-date. Daarom adviseren Furseth en Repstad hun lezers deze *grand narratives* met een fikse korrel zout te nemen. Hun hoofdstuk over secularisatie bestaat uit een overzicht van steekhoudende kritiek die er de afgelopen decennia tegen is ingebracht.²

Moet secularisatie dan maar worden bijgezet in een museum van wetenschappelijke oudheden? Dit zou een voorbarige conclusie zijn: kritische kanttekeningen bij het secularisatieparadigma van de jaren zestig en zeventig impliceren niet onmiddellijk dat secularisatie als zodanig een onbruikbaar begrip is. (Terecht betoogt Bryan S. Turner dat kritiek op secularisatie soms de neiging heeft door

2 Inger Furseth en Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot: Ashgate, 2006), 65-81. Voor een historische interpretatie van 'modernisering' als een groot verhaal dat tijdens de Koude Oorlog goede diensten bewees, zie Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003) en *Staging Growth: Modernization, Development, and the Global Cold War*, ed. David C. Engerman e.a. (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2003).

te slaan.)³ Wie meer dan een halve eeuw na Wilson en Berger over secularisatie wil blijven spreken, zal echter één belangrijk inzicht moeten verdisconteren. Secularisatie is, in de woorden van José Casanova, geen *trend*, maar een *optie*. Het is geen *noodzakelijkheid*, die in alle moderniserende samenlevingen optreedt, maar een *mogelijkheid*, die paradoxaal genoeg uitstekend kan samengaan met ‘deseccularisatie’ (*deseccularization*) en ‘herbetovering’ (*re-enchantment*) van het wereldbeeld.

Dit eerste hoofdstuk schetst in grote lijnen hoe godsdienstsociologen in de afgelopen halve eeuw hun ideeën over secularisatie hebben bijgesteld. Dit levert een eerste bouwsteen op voor de theorie die ik in dit essay ontwikkel: secularisatie is geen trend, maar een optie.

Wat was secularisatie?

Godsdienstsociologen waren niet de eersten die de geschiedenis van Europa in termen van secularisatie duiden. Al rond het midden van de negentiende eeuw, toen de revoluties van 1848 de vraag opwierpen waar het heen moest met de Europese natiestaten, vertelden intellectuelen en politici grote verhalen over marginalisering van religie, opgevat als kans of als bedreiging, al naar gelang de politieke kleur van de spreker.⁴ Deze grote verhalen (*grand narratives*), die hun naam ontleen aan de ambitie lange

3 Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 149. Vgl. Detlef Pollack, ‘Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core’, *The Germanic Review* 90 (2015), 60-79, aldaar 60: ‘Criticizing the secularization theory has become a new master narrative itself.’

4 Ian Hunter, ‘Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept’, *Modern Intellectual History* 12 (2015), 1-32.

historische processen in één grote greep te vatten, waren een typisch negentiende-eeuws verschijnsel. Breed leefde in deze ‘eeuw van de geschiedenis’ namelijk de gedachte dat het heden slechts begrepen kan worden door het te situeren in langetermijnprocessen van ‘historische ontwikkeling’. Historische procesbegrippen als modernisering, rationalisering en individualisering hebben hun wortels in dit negentiende-eeuwse evolutionaire denken.⁵

Dat godsdienstsociologen nog in de jaren zestig uit deze negentiende-eeuwse erfenis putten, wekt nauwelijks verbazing. Al had hun *founding father*, Max Weber, veel kritiek gehad op de ‘historische school’, hij had met zijn beroemde studie naar kapitalisme en protestantisme ook laten zien hoe schatplichtig hij was geweest aan een traditie van grote verhalen vertellen. Weber had het moderne kapitalisme immers opgevat als het product van een eeuwen omspannend secularisatieproces van puriteinse waarden als vlijt, soberheid en spaarzaamheid.⁶ Deze achtergrond verklaart waarom Peter Berger, geïnspireerd door Weber, nog in 1967 een onvervalst *grand narrative* kon presenteren in antwoord op de vraag wat secularisatie is. Het verhaal begon in het oude Israël en kwam via tussenstappen in de vroege kerk en het middeleeuwse christendom uit bij het vroegmoderne protestantisme, dat Berger net als Weber in hoofdzaak ver-

5 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 (Berlijn: Berlin University Press, 2012), 565-602; Hans Joas, ‘Gefährliche Prozessbegriffe: Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung’, *ibid.*, 603-622.

6 Peter Ghosh, *Max Weber and the Protestant Ethic: Twin Histories* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

antwoordelijk hield voor de ‘onttovering van de wereld’ (deels omdat het de gelovige in een wereld zonder heilsbemiddelende instanties plaatste, deels omdat het de institutionele eenheid van de kerk opblies). Hoe innovatief het boek in allerlei opzichten ook was, de verhaallijn van *The Sacred Canopy* liet zien dat het negentiende-eeuwse genre van grote verhalen in de jaren zestig nog springlevend was.⁷

Niet in alle opzichten was Berger representatief voor de godsdienstsociologie van zijn tijd. In twee opzichten namen collega’s als Bryan Wilson en David Martin afstand van Berger. Allereerst waren zij veel meer geïnteresseerd in empirische data. Terwijl Berger in zijn eerste hoofdstuk een algemene theorie presenteerde over de aard van samenlevingen, ging Wilsons openingshoofdstuk over ‘statistical evidence’ van secularisatie in Engeland sinds 1885. Terwijl Bergers voetnoten verwezen naar sociologische klassiekers, raadpleegde Wilson rapporten, enquêtes en interviews. Ook de bladspiegel was illustratief: terwijl *The Sacred Canopy* louter bestond uit tekst, bevatte *Religion in Secular Society* tabellen die de afname van het aantal kerkleden en dopelingen in de Church of England documenteerden. Voor Martins boek gold iets dergelijks: het maakte onderscheid tussen vier patronen van secularisatie, zichtbaar in achtereenvolgens Groot-Brittannië, de Verenigde Staten, Zuid-Europa en Rusland. Wat deze patronen van elkaar onderscheidde, was de mate waarin religieuze instituties intact bleven (wel in de VS, niet in Engeland) en de publieke moraal een religieus karakter behield (wel in Zuid-Europa, niet in Rusland).⁸

7 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).

8 David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 7-8.

Deze typologie brengt een tweede verschil met Berger aan het licht. Teneinde het begrip secularisatie geschikt te maken voor empirisch sociologisch onderzoek, spitste Wilson het toe op publieke uitingen van religie. Terwijl Berger secularisatie opvatte als een proces dat zowel maatschappelijke structuren als de menselijke ervaring van de wereld beïnvloedt ('As there is secularization of society and culture, so is there a secularization of consciousness'), verklaarde Wilson dat secularisatie louter slaat op de maatschappelijke betekenis van religie – niet op de religieuze ideeën van individuele burgers.⁹ Dit betekent dat secularisatie kon worden onderzocht zonder dat sociologen in de hoofden van mensen hoefden te kijken. Het enige wat telde waren publieke manifestaties van religie.

Deze nadruk op empirisch waarneembare veranderingen droeg in hoge mate bij aan het succes van wat al snel het 'secularisatieparadigma' ging heten. Wilson werd een drijvende kracht achter de Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (CISR), tegenwoordig bekend als de International Society for the Sociology of Religion (ISSR), die met een reeks conferenties in de jaren zeventig het begrip secularisatie hoog op de sociologische agenda wist te krijgen. Wat we nodig hebben, verklaarde Wilson op een van deze conferenties, is nauwkeurig veldwerk, geen voorbarige generalisaties. Voor zover het prille onderzoek zich al leent voor theoretische abstractie, voegde Martin eraan toe, dient deze theorie de vorm aan te nemen van een voorzichtige als-danredenering:

9 Berger, *Sacred Canopy*, 107; Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment* (Londen: C. A. Watts & Co., 1966), xviii.

To state a general theory is not to announce some dogma about ‘the way things are going’ or about irreversible trends. It simply says that in circumstance *X* this or that development *Y* tends to occur, or more broadly that in the complex of historical circumstances *a, b, c*, a development *p, q, r* tends to occur, with these and these appropriate qualifications, and always allowing of course for adaptations...¹⁰

Hiermee werd secularisatie voor sociologen in de CISR een paradigma in de kuhniaanse zin van het woord: een onderzoeksprogramma met één centrale vraag dat zo breed werd gedragen dat het een hele generatie wetenschappers aan het werk kon houden.¹¹

Niettemin bleef het grote verhaal van Berger op de achtergrond aanwezig en liet het zich op onvermoede momenten zelfs op de voorgrond zien. Al was Wilson een noeste dataverzamelaar, in de conclusie van zijn boek schilderde ook hij in grove penseelstreken hoe het Europees christendom sinds de Middeleeuwen aan betekenis had ingeboet. Met een geïdealiseerd beeld van ‘European feudal society’ als ijkpunt, draaide ook Wilsons verhaal om verlies en teloorgang.¹² Het hemelse baldakijn uit de titel van Bergers boek – een draperie om de troon van aardse heersers, die de sociale orde bevestigde door deze op het hemelgewelf te projecteren – is daarom een treffend beeld van wat secularisatie voor godsdienstsociologen in de jaren

¹⁰ Martin, *General Theory*, 2.

¹¹ Ik vertel dit verhaal uitvoeriger in Herman Paul, *Secularisatie: een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), 71-91, mede op basis van Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992).

¹² Wilson, *Religion in Secular Society*, 221-222.

zestig en zeventig betekende. Secularisatie drukte teloor- gang uit: het verdwijnen van een gedeeld religieus univer- sum en de marginalisering van een ooit oppermachtige kerk. Secularisatie drukte het besef uit dat een (geïdeali- seerde) religieuze wereld voorgoed verleden tijd was ge- worden. Het hemelse baldakijn was in honderd stukken gescheurd en door de wind verspreid – slechts hier en daar dwarrelde nog een lapje rond.

Kritiek op het secularisatieparadigma

Hoewel dit een aansprekende verhaallijn was voor een wes- ters publiek dat in de naoorlogse decennia met eigen ogen kon vaststellen dat velen afscheid namen van God en ge- loof, had het verhaal ook zijn beperkingen. Al in 1971, vier jaar na *The Sacred Canopy*, liet Berger doorschemeren dat secularisatie niet het enige is wat over religie in moderne samenlevingen kon worden gezegd: ‘I have been impressed, especially in America, by a widespread and apparently deepening hunger for religious answers among people of many different sorts.’¹³ Al schenen hippies in Californië op een dieet van drugs en alcohol te leven, de Amerikaanse hippiebeweging was óók onverzadigbaar religieus, getuige festivals als Woodstock en de rockopera *Jesus Christ Super- star*.¹⁴ Dat de seksuele moraal van deze *counterculture*, in Bergers eigen woorden, meer aan de Kanaänitische baäls- dienst deed denken dan aan de zeden van een vrome Israë- liet, deed aan het argument geen afbreuk. Een quasireligi-

13 Peter L. Berger, ‘A Call for Authority in the Christian Community’, *The Christian Century* 88 (1971), 1257-1263, aldaar 1261.

14 Larry Eskridge, *God’s Forever Family: The Jesus People Movement* (Ox- ford: Oxford University Press, 2013).

euze verheerlijking van vrije liefde duidt niet op wat Berger een ‘secularization of consciousness’ had genoemd.¹⁵

Andere tot nadenken stemmende ervaringen volgden spoedig. De opkomst van *the religious right* in de Verenigde Staten was een verrassing voor al wie verwachtte, hoopte of vreesde dat religie zich in het privé domein zou terugtrekken. Hoewel Jimmy Carter, eenmaal tot president verkozen, zich minder als een *evangelical* leider ontpopte dan een deel van zijn aanhang had gehoopt, werd het *evangelicalism* eind jaren zeventig een macht van betekenis en een krachtig symbool van wat ‘the return of religion to the public square’ ging heten.¹⁶

Nog minder bleek de religieuze praxis buiten Noord-Amerika en West-Europa zich te voegen naar het verhaal dat *The Sacred Canopy* had verteld. In Latijns-Amerika, ontdekte Berger toen hij drie jaar lang in Mexico woonde, tartte een springlevend katholiek volksgeloof elke vereniging van modernisering en secularisatie:

One of my first experiences in Mexico was the celebration of a folk mass in the cathedral of Cuernavaca. Our Lady of Guadalupe was everywhere, and in the background still lurked the dark deities of the pre-Columbian past. I was struck by the fact that, to be plausible beyond the small world of the intellectual elite, even Marxism had to put on a religious garb.¹⁷

15 Berger, ‘Call for Authority’, 1260.

16 *The Return of Religion to the Public Square: Faith and Policy in America*, ed. Hugh Heclo en Wilfred M. McClay (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003).

17 Peter L. Berger, *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore* (Amherst, NY: Prometheus, 2011), 136.

Nog sterker signaleerde Berger dit in India, een land dat hij doorkruiste uit nieuwsgierigheid naar de veelkleurigheid van religieuze praktijken. ‘You should travel through India and say that modernity means the end of religion; it is plain crazy.’¹⁸

In hoeverre deze observaties afbreuk deden aan het secularisatieparadigma werd een kwestie van debat. Wie strikt in de leer was, kon met recht betogen dat Wilson en zijn CISR-collega’s nooit hadden beweerd dat moderne mensen niet religieus kunnen zijn. Hun punt was slechts dat de *maatschappelijke impact* van religie in moderne samenlevingen minder groot is dan in premoderne culturen. De religieuze trekjes van de hippiebeweging zijn daarom niet in strijd met het secularisatieparadigma.¹⁹ José Casanova, een van oorsprong Spaanse socioloog, die net als Berger jarenlang in Centraal-Amerika rondkeek, kwam tot een genuanceerder oordeel. Overal ter wereld is sprake van sociale differentiatie die ervoor zorgt dat wetenschap, onderwijs en hulpverlening steeds minder religieuze trekjes vertonen – dit is ‘the valid core of the secularization theory’. Twee andere elementen van het paradigma, afname van religieuze participatie op bevolkingsniveau en privatisering van religie, houden evenwel geen stand: de wereld wordt alsmaar religieuzer en privatisering is niet bepaald wat *the religious right* in de VS of het Sandinistisch Nationaal Bevrijdingsfront in Nicaragua laat zien.²⁰ Berger zelf, tot slot, schaarde zich onder de meest

18 Hector Vera, ‘An Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert’, *Cultural Sociology* 10 (2016), 21-29, aldaar 26.

19 Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

20 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 212. Veel kritischer op ‘sociale differentiatie’ is Jeffrey Alexander, ‘Differentiation Theory: Problems and Prospects’, in *Dif-*

uitgesproken critici van zijn eerdere werk. Zelfs al zou een stukje van het secularisatieparadigma overeind kunnen blijven, de basisgedachte van een onomkeerbare trend van marginalisering van religie bleek onjuist. 'It was thought that modernity would be an age of atheism; it turns out that, surprisingly, it is an age of polytheism.'²¹

Secularisatie 2.0

Wat bracht deze kritiek teweeg in een vakgebied dat zich jarenlang sterk had geïdentificeerd met het secularisatieparadigma? Onder godsdienstsociologen tekenden zich grofweg twee reacties af. Een hele generatie sociologen liet secularisatie voor wat ze was. Verzamelde Wilson in de jaren zestig statistische data over kerkbezoek sinds de negentiende eeuw, nu zitten sociologen met een notitieboekje in de Starbucks te luisteren naar vrouwen die over hun spirituele ervaringen vertellen. Terwijl Martin in *A General Theory of Secularization* (1978) probeerde de variabelen op het spoor te komen die secularisatie in verschillende landen een eigen gezicht gaven, schrijven sociologen nu artikelen waarin ze verslag doen van participerende observatie in de islamitische *salat*. Tellen en meten hebben plaatsgemaakt voor kijken en luisteren.²² (Inzichten uit deze nieuwe culturele so-

differentiation Theory and Social Change, ed. Jeffrey Alexander en Paul Colomy (New York: Columbia University Press, 1990), 1-15.

21 Berger, *Adventures*, 139.

22 Penny Edgell, 'A Cultural Sociology of Religion: New Directions', *Annual Review of Sociology* 38 (2012), 247-265. De voorbeelden verwijzen naar Courtney Bender, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 56-57 en Daniel Winchester, 'Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus', *Social Forces* 86 (2008), 1753-1780, aldaar 1762-1766.

ciologie van religie en de daaraan verwante antropologie van het christendom zullen we later in dit essay tegenkomen.) Andere godsdienstsociologen bleven gefascineerd door het verband tussen modernisering en secularisatie, maar ontwikkelden nieuwe definities van secularisatie of probeerden de ‘oude’ inzichten van Wilson en Martin te combineren met ‘nieuwe’ inzichten in de veerkracht van religieuze tradities en de ‘terugkeer’ van religie in het publieke domein. Drie voorbeelden van zulke nieuwe secularisatietheorieën – we zouden ze kernachtig secularisatie 2.0 kunnen noemen – loop ik langs.

Volgens de Franse godsdienstsocioloog Yves Lambert kan niemand ontkennen dat het christendom in de twintigste eeuw met fikse uitdagingen wordt geconfronteerd. Maar hoe kerken op deze uitdagingen reageren, hangt van culturele, politieke en confessionele factoren af. Sommige kerken zetten hun hakken in het zand; andere bewegen mee; weer andere zien voor zichzelf een culturele voortrekkersrol weggelegd. Deze strategieën hebben wisselend succes: terwijl sommige kerken leeglopen, weten andere hun leden te behouden of zelfs te groeien. Secularisatie in de zin van kerkelijke krimp is dus niet de enige mogelijkheid voor christelijke gemeenschappen in een moderne wereld. In een veel geciteerd artikel (1999) stelt Lambert dat modernisering, ideaaltypisch gesproken, tenminste vier verschillende effecten op kerken kan hebben: ‘achteruitgang’, ‘aanpassing en herintegratie’, ‘conservatieve reactie’ en ‘innovatie’. Wie dit palet aan mogelijkheden onder de ene noemer van secularisatie wil brengen, kan dit slechts doen door het begrip op te rekken tot wat Lambert ‘pluralistische secularisatie’ noemt. Daaronder verstaat hij een herordening van het religieuze landschap, door ‘both secular and religious forces’, die op een Franse plattelandsparochie andere effecten

zal hebben dan op een Arabischtalige pinksterkerk in hartje Parijs. Modernisering lokt, met andere woorden, een dynamiek van actie en reactie uit, waaruit kerken soms zwakker, maar soms ook sterker tevoorschijn komen.²³

Sprekend over privatisering van religie, een van de kernelementen van het oude paradigma, komt José Casanova tot een vergelijkbare bevinding. Hoewel er landen zijn – West-Europese landen waarop het secularisatieparadigma was gebaseerd – waar privatisering van religie duidelijk zichtbaar is, zijn tegenvoorbeelden elders ter wereld niet moeilijk te vinden. Casanova denkt aan traditioneel katholieke landen als Spanje en Brazilië, maar evengoed aan de Verenigde Staten, waar protestantse republikeinen een *evangelical* in het Witte Huis willen hebben en katholieke bisschoppen interveniëren in het publieke debat. Wat deze voorbeelden volgens Casanova laten zien, is dat religie niet alleen kan privatiseren, maar ook kan ‘deprivatiseren’ – precies zoals Berger naast seculariserende ook ‘deseculariserende’ tendensen ontwaart.²⁴ Casanova concludeert hieruit dat ‘privatization is not a modern structural trend but, rather, a historical option. To be sure, it seems to be a modern “preferred option”, but it is an option nonetheless.’²⁵

Als secularisatie geen trend maar een optie is, hoe komt het dan dat deze mogelijkheid toch zo vaak werkelijkheid

23 Yves Lambert, ‘Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?’, *Sociology of Religion* 60 (1999), 303-333, aldaar 311, 331, 324.

24 Peter L. Berger, ‘The Desecularization of the World: A Global Overview’, in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), 1-18.

25 Casanova, *Public Religions*, 221, 215.

wordt? Dit komt, kortgezegd, doordat mensen secularisatie *willen*. Secularisatie is namelijk geen natuurverschijnsel; ze is een werk van mensenhanden. Zoals de Amerikaanse sociologen Philip S. Gorski en Christian Smith beklemtonen, terugblikkend op ‘the secularization of American public life’ in de twintigste eeuw: journalisten waren degenen die dedain over de kerk *salonfähig* maakten; parlementariërs waren degenen die de publieke privileges van religieuze organisaties aan banden legden; schoolbestuurders waren degenen die godsdienstonderwijs uit hun curricula schrapten. En niets van dit alles ging vanzelf: er werd voor gelobbyd en luid tegen geprotesteerd. Daarom spreekt Gorski over een ‘conflictmodel van secularisatie’ en stelt Smith dat we secularisatie moeten begrijpen als een ‘revolutie’, met alle politieke en militaire connotaties van dien. Terwijl het oude paradigma met zijn op -isering eindigende procesbegrippen uitging van ‘transformation without protagonists, action without actors, historical process without agents’, vragen Gorski en Smith aandacht voor de rol van historische actoren: mensen die hun beoogde ‘secular revolutions’ graag *voorstelden* als quasinaatuurlijke, onafwendbare, onomkeerbare processen, maar intussen zelf degenen waren die politieke besluitvorming afdwongen.²⁶ Dit perspectief op secularisatie ontkent dus niet de realiteit van ingrijpende veranderingen in het religieuze leven, maar weigert te geloven dat secularisatie zich ‘vanzelf’ voltrekt. Door intentioneel menselijk handelen te beklemtonen, laten Smith

26 Christian Smith, ‘Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life’, in *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, ed. Christian Smith (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), 1-96, aldaar 14.

en Gorski de mogelijkheid open dat ‘secularization is an episodic, uneven and perhaps even reversible process’.²⁷

Besluit

Wat dit alles duidelijk maakt, is dat secularisatie voor sociologen in de 21e eeuw iets anders betekent dan voor hun voorgangers in de jaren zestig en zeventig. Secularisatie is wat hen betreft geen *trend* – geen langetermijnproces waaraan niemand iets kan af- of toedoen – maar een *optie*. Het is een optie die voor mensen in sommige culturen heel aantrekkelijk is, maar die elders ter wereld veel minder aantrekkingskracht blijkt te hebben. Bovendien is secularisatie nooit een exclusieve optie: seculariserende tendensen kunnen afgewisseld worden of zelfs samengaan met ‘deseculariserende’ ontwikkelingen. Voorzichtigheid is daarom geboden: de religieuze werkelijkheid laat zich niet persen in één *grand narrative* (het negentiende-eeuwse verhaal van religieuze achteruitgang) of *grand theory* (het secularisatieparadigma van de jaren zestig en zeventig). Wie in de 21e eeuw over secularisatie wil blijven spreken, zal oog moeten hebben voor concrete historische actoren, voor krachten en tegenkrachten en voor een soms verrassend samenspel van seculariserende en ‘deseculariserende’ tendensen.

De sociologen die in dit hoofdstuk de revue zijn gepasseerd, lokaliseren secularisatie op het *macroniveau* van de maatschappij als geheel. Secularisatie, hoorden we Casanova zeggen, verwijst naar differentiatie van de samenleving, naar privatisering van religie en naar afname van religieuze

27 Philip S. Gorski, ‘Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research’, in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michelle Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 110-122, aldaar 121.

participatie op bevolkingsniveau. Secularisatie doet zich echter ook voor op *microniveau*.²⁸ Als de Schotse socioloog Steve Bruce spreekt over een ‘decline in the proportion of their time, energy, and resources that people devote to supernatural concerns’,²⁹ doelt hij op dit niveau van individuele mensenlevens – het niveau waarop ik in het vervolg van dit essay wil inzoomen. Zoals we zullen zien, geldt de these dat secularisatie geen trend, maar een optie is ook op het microniveau van gewone mensenlevens.

28 Karel Dobbelaere onderscheidt tussen secularisatie op macro-, meso- en microniveau: ‘The Meaning and Scope of Secularization’, in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke (Oxford: Oxford University Press, 2011), 599-615, aldaar 600.

29 Bruce, *Secularization*, 2.

Wat is secularisatie? Volgens Herman Paul zijn 'shoppen' en 'advent' de polen waartussen secularisatie zich voltrekt. 'Shoppen' staat symbool voor een levenshouding waarin verlangens hier en nu vervuld moeten worden. 'Advent' daarentegen slaat op een reikhalzend uitzien naar Gods toekomst. Van secularisatie is sprake als shoppen belangrijker wordt dan advent – als mensen binnen of buiten de kerk vergeten dat er méér is dan de tijd die Augustinus het *saeculum* noemt. Dit essay brengt Augustinus in gesprek met hedendaagse sociale wetenschappers en levert daarmee een originele bijdrage aan het debat over secularisatie.

Herman Paul is hoogleraar geschiedenis van de geesteswetenschappen aan de Universiteit Leiden. Dit boek verschijnt ter gelegenheid van zijn afscheid als bijzonder hoogleraar secularisatiestudies aan de Rijksuniversiteit Groningen (2012-2020).

Persstemmen over *De slag om het hart*:

'Herman Paul heeft een eigen stem in het gesprek over christendom en secularisatie, en die klinkt zeer overtuigend.'

Tjerk de Reus, *Friesch Dagblad*

'Een boekje dat misschien wel een van de meest wezenlijke bijdragen aan de theologie is van de afgelopen jaren.'

Bart Jan Spruyt, *Nederlands Dagblad*



NUR 700
ISBN 978 90 435 3298 3



KokBoekencentrum.nl
UITGEVERS | UTRECHT

