

VU Research Portal

De eeuwen der eeuwen

van Lieburg, F.A.

2016

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van Lieburg, F. A. (2016). *De eeuwen der eeuwen: Religiegeschiedenis op lange termijn*. Van Lieburg.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

De eeuwen der eeuwen: religiegeschiedenis op lange termijn

prof.dr. F.A. van Lieburg

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Religiegeschiedenis aan de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 1 april 2016.

ISBN/EAN: 978-90-803378-7-9

Mijnheer de rector, dames en heren,

Wie weet wat *was*, werpt licht op wat *is* en wellicht op wat *komt*. De Engelse historicus Diarmaid MacCulloch publiceerde in 2009 een boek onder de intrigerende titel ‘Een geschiedenis van het christendom: de eerste drieduizend jaar’.¹ Drie millennia, dat leek teveel van het goede voor een wereldgodsdienst die tweeduizend geleden nog ter wereld moest komen. Op het eerste gezicht zou je denken dat zo’n boek geschreven was door een enthousiaste evangelicaal, die een voorschot nam op de toekomst en het christendom nog zeker duizend jaar gaf te gaan. Maar de auteur noemde zichzelf geen christen, eerder een scepticus als het om geloof en levensbeschouwing ging, een buitenkerkelijke ‘vriend van de kerk’ die als anglicaanse domineeszoon zijn onderwerp van binnenuit heel goed kende. Neutraal als hij wilde schrijven, gebruikte hij niet de christelijke jaartelling maar die van de *Common Era*, de algemene tijdrekening. Jezus van Nazareth werd dan niet geboren rond het jaar 4 voor Christus, maar rond het jaar 4 *Before Common Era*.

MacCulloch is hoogleraar in Oxford, en wel aan de faculteit voor theologie, die zich tegenwoordig nadrukkelijk ook een faculteit voor religiestudies noemt. Hij is een deskundig historicus, die grote thema’s en tijdspannes niet uit de weg gaat. Eerder maakte hij naam met een dik boek over de reformatie in de context van de geschiedenis van Europa tussen 1490 en 1700.² Ook zijn standaardwerk over het christendom oogstte lof van alle kanten. Wie de inhoudsopgave bestudeert, ziet al gauw waar zijn langetermijnperspectief betrekking op heeft. De auteur begint namelijk met de behandeling van het millennium dat voorafging aan de opkomst van de nieuwe religie in het toenmalige Midden-Oosten. Zonder de wortels in de Griekse, Romeinse en Joodse cultuur was de groei van de Jezusbeweging ondenkbaar, laat staan de uitbreiding ervan tot een van de zogenaamde wereldgodsdiensten.

MacCulloch wilde zijn lezers zich niet alleen laten afvragen of het christendom toekomst heeft, maar ook doen beseffen dat christelijke ideeën aansloten bij gedachten van mensen die eerder leefden dan Jezus en nog zovele generaties na hem. Die overweging kan dan, zo voeg ik er aan toe, even goed worden toegepast op andere lokale religies die een bovenregionale of zelfs mondiale status hebben bereikt. Zonder meteen te beginnen over

¹ Diarmaid MacCulloch, *A history of Christianity: The first three thousand years* (Londen 2009); vertaling: *De geschiedenis van het christendom: 3000 jaar geschiedenis* (Houten 2009).

² Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe’s house divided, 1490-1700* (Londen 2003); vertaling: *Reformatie: het Europese huis gedeeld 1490-1700* (Utrecht/Antwerpen 2005).

hindoeïsme, boeddhisme of islam, wil ik aandacht vragen voor het stabiele karakter van religieuze tradities, wat niet hetzelfde is als het stabiliserende karakter van religie zelf. Wat religie is, weet eigenlijk niemand, maar religieuze idealen, praktijken en bewegingen laten zich waarnemen door de tijd heen, telkens weer en overal. Zeker de grote tradities verduren de eeuwen. Ze raken, mogelijk, het geheim van veerkrachtige en zinvolle samenlevingen, een thema dat onlangs met zoveel woorden als ‘exemplarische route’ op de Nationale Wetenschapsagenda werd geplaatst.³

Die agendering van grootschalig onderzoek naar factoren die bijdragen aan de flexibiliteit, vitaliteit en samenhang van culturele, sociale en economische systemen moet historici bijzonder aanspreken. Enkele jaren geleden lanceerden twee Amerikaanse vakgenoten een *History Manifesto*.⁴ In dit geschiedenismanifest riepen zij hun collega’s op zich te richten op de bestudering van de lange duur, de *longue durée*, om de gevleugelde term van de historicus Fernand Braudel (1902-1985) te gebruiken. Zij stelden dat historici zich niet op kleine stukjes verleden moeten concentreren, maar op grotere perioden. Macrogeschiedenis is belangrijker dan microgeschiedenis. Grote wereldproblemen, zoals klimaatverandering, globalisering en sociale ongelijkheid, vragen om actief meedenken op grond van historische kennis van zaken. Voor dergelijk onderzoek naar langetermijnprocessen zou bovendien het digitale tijdperk uitermate geschikt zijn dankzij de toenemende beschikbaarheid van grote gegevensbestanden die je met computerprogramma’s kunt analyseren.

De *History Manifesto* bevat ook voor de beoefening van de religiewetenschap een blijde boodschap. De auteurs duiden althans religieuze instellingen, samen met universiteiten, aan als dragers van tradities en hoeders van diepgaande kennis.⁵ Maar er valt meer te zeggen over de betekenis, reikwijdte en invloed van religie in de loop der eeuwen. Dat wil ik proberen in deze programmatische beschouwing over religiegeschiedenis op lange termijn en per consequentie op mondiaal niveau. Wie Anno Domini

³ *Nationale Wetenschapsagenda: vragen, verbindingen, vergezichten* (www.wetenschapsagenda.nl, 2015), exemplarische route: ‘Veerkrachtige en zinvolle samenlevingen’, mede naar aanleiding van vragencluster 50: ‘Wat is het geheim van veerkrachtige samenlevingen?’. Nog explicieter is het rapport van de KNAW-Verkenningcommissie theologie en religiewetenschappen in een pleidooi voor een nationaal onderzoeksprogramma over ‘geleefde religie’: ‘Vragen kunnen bijvoorbeeld zijn hoe een pluriforme religieuze beleving bijdraagt aan een duurzame en vreedzame maatschappij, waar en in hoeverre zij een helende of juist ontwrichtende kracht is, waar en hoe zij bijdraagt aan de cultuur en waar zij motor of rem is.’; *Klaar om te wenden... De academische bestudering van religie in Nederland: een verkenning* (Amsterdam 2015) 101.

⁴ Jo Guldi & David Armitage, *The History Manifesto* (Cambridge 2014); vgl. David Armitage & Jo Guldi, ‘The return of the Longue Durée: An Anglo-American perspective’, *Annales histoire sciences sociales* 70 (2015) 289-318 (themanummer ‘La longue durée en débat’).

⁵ Guldi & Armitage, *The History Manifesto*, 5: ‘Universities, along with religious institutions, are the carriers of traditions, the guardians of deep knowledge.’

2016 zo'n duizelingwekkende leeropdracht aanvaardt, is enige toelichting verschuldigd op de conceptuele achtergrond van het toevertrouwde en voorgenomen academische onderwijs en onderzoek. Het gaat mij om een plaatsbepaling van de religiegeschiedenis binnen de beoefening van de algemene geschiedenis. Ik doe dat langs een omweg, die via enkele deelthema's uitkomt bij mijn beantwoording van de vraag naar object, methode en relevantie van de religiegeschiedenis als subdiscipline.⁶

De ontdekking van de lange termijn

Wat is eigenlijk een lange termijn in het perspectief van een bovennatuurlijke werkelijkheid? We kennen het gebed van Mozes, althans de aan hem toegeschreven Hebreeuwse psalm. 'Nog voor de bergen waren geboren, voor u aarde en land had gebaard – u bent, o God, van eeuwigheid tot eeuwigheid'.⁷ Duizend jaar zijn in Gods ogen als de dag van gisteren, een wake in de nacht of een slaap in de morgen. Deze voorstelling van een goddelijke en tijdloze ruimte versterkte het besef van een lineair verloop van de wereldgeschiedenis, zoals dat via het jodendom, het christendom en ook de islam de westerse geschiedbeschouwing tot ver in de moderne tijd beïnvloed heeft. God schiep de hemel, de aarde en de mensheid, en zou uiteindelijk niet alleen het begin maar ook het einde van de tijd markeren door het laatste oordeel, de tweedeling van de mensheid en de vernieuwing van het universum.

De geslachtsregisters in de Tora, met de onwaarschijnlijk hoge leeftijden van de mensen vóór en ook nog wel ná de zondvloed, gaven houvast voor pogingen tot het opstellen van een doorlopende tijdrekening. Tegelijkertijd vormden ze een kapstok voor de indeling van de geschiedenis in opeenvolgende perioden, in elk geval vanaf Adam – via Noach, Abraham en David – tot de tijd van de Babylonische ballingschap. De kerkvader Augustinus (354-430) ontleende daaraan, met inbegrip van de komst van Christus en naar analogie van aantal scheppingsdagen of het aantal stadia in een mensenleven, zijn leer van de zes perioden van de wereldgeschiedenis. De kerkvader Hieronymus (347-420) borduurde liever voort op de profetie van Daniël over de vier wereldrijken, opgevat als die van de Assyriërs, de Perzen, de Grieken en de Romeinen. We zitten dan al in de vierde eeuw na Christus, zoals wij die op gezag van middeleeuwse monniken aanduiden, met

⁶ Eerdere opstellen schreef ik op verzoek: 'Religiegeschiedenis versus kerkgeschiedenis', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 9 (2006) 103-105; 'De toekomst van de religiegeschiedenis', *Ellips: tijdschrift over bijbel & wetenschap* 33/282 (2008) 18-21.

⁷ Psalm 90:2 (*Nieuwe Bijbelvertaling*, 2004).

voorbijgaan aan joodse geleerden die al chronologieën hadden opgesteld die begonnen bij de schepping der wereld, ruim vierduizend jaar eerder.

Welke religieuze geschiedvisie we hier ook te berde zouden brengen, de Europese dominantie in de ontwikkeling van de moderne wetenschap impliceerde uiteindelijk de ontvlechting van de heilsgeschiedenis en de wereldgeschiedenis of van de sacrale en de profane geschiedenis. Een momentopname van die overgangsfase is een boek van de Franse humanist Jean Bodin (1530-1596), verschenen in Parijs in 1566 en opnieuw uitgegeven in Amsterdam in 1650 met een fraaie titelprent waarop engelen de bazuin blazen over de werldebol.⁸ Bodin bood een eenvoudige methode voor de bestudering van de geschiedenis. Hij verwierp nadrukkelijk de bijbelse periodisering van vier wereldrijken en pleitte voor een meer politieke, juridische of seculiere interpretatie van het verleden. Heel vooruitstrevend maakte hij onderscheid tussen een menselijke, natuurlijke en goddelijke dimensie in de geschiedenis, laten we zeggen tussen historische processen van algemene, geologische en theologische aard.

Langzaam maar zeker is deze secularisering van het geschiedbeeld gemeengoed geworden in de geesteswetenschappen en in het publieke gedachtegoed. We zouden deze ontwikkeling kunnen aanduiden als de ontdekking van de lange termijn. De voorstelling van een relatief korte tijdslijn plaats maakte voor een ruimere blik. Het besef brak door dat heilige boeken vooral een openbaring zijn van een heilsgeschiedenis, geen bron van historische kennis. Voor de 'echte geschiedenis' konden allerlei wereldlijke teksten volstaan. Dat relativeerde ook de ontstaansdatum van de wereld, die de Ierse aartsbisschop James Ussher (1581-1656) nog in 1650 nauwkeurig op zondag 23 oktober 4004 voor Christus had berekend. Europeanen leerden te accepteren dat hele aarddelen en volkeren niet in het bijbelse geschiedbeeld pasten. Ook de millennia omspannende Chinese dynastieke lijsten vielen niet met de gangbare tijdrekening te combineren. De wereld en de mensheid moesten veel ouder zijn, wat op zichzelf geen reden was om aan het geloof in Gods schepping van alle dingen te twijfelen.

Interessanter is dat de algemeen aanvaarde tijdslijn niet alleen verlengd werd aan de kant van het verleden, maar ook aan die van de toekomst. Dat het wereldgebeuren vroeg of laat ten einde zou komen, bleef in de vroegmoderne tijd weliswaar een wijdverbreide overtuiging. Berekeningen van het ultieme moment door theologen, profeten of andere uitleggers van mysterieuze geschriften kennen we tot in onze tijd. Christelijke verwachtingen van een duizendjarig vrederijk, de ondergang van het rooms-katholicisme of de bekering van joden horen daar tot op heden bij. Islamitische eindtijdsacties

⁸ *Joannis Bodini Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Parijs 1566 en 1572; Amsterdam 1650; reprint Aalen 1967); vertaling: *Method for the easy comprehension of history* (New York 1945).

halen maar al te vaak het wereldnieuws. Toch is het collectieve draagvlak voor concrete aankondigingen of berekeningen van het wereldeinde in alle samenlevingen en religieuze tradities geleidelijk afgenomen. Ook de meeste gelovigen beleven hun eschatologie hoogstens op individueel niveau door zich te bekommeren over hun persoonlijke lot na de dood. Ze laten de toekomst van onze planeet even onbewust als onbestemd over aan God.⁹

De ontdekking van de open toekomst

Inmiddels zijn wij vertrouwd geraakt met astronomische informatie over een heelal dat al dertien miljard jaar bezig is uit te dijen en over een zonnestelsel waarin het leven op aarde over zeven miljard jaar onmogelijk zal zijn geworden, indien een ander natuurkundig of menselijk scenario niet eerder zal hebben toegeslagen. We kunnen ons nauwelijks voorstellen dat slechts enkele eeuwen geleden de voorzichtige verruiming van het langetermijnperspectief ook een ingrijpende ontdekking was van een open toekomst. Misschien was het apocalyptisch ogende jaar 1666 wel het laatste lotgeval waardoor grote delen van de Europese bevolking in de ban van een eindtijd raakten. Naarmate die *deadline* verder verwijderd raakte, konden mensen zich bewuster oriënteren op een toekomst waarop zij zelf invloed hadden. Juist ook in religieuze zin maakte passiviteit in het licht van het nabije einde plaats voor activiteit voor de opbouw van een goede samenleving. De hoop op betere tijden motiveerde tot handelen, plannen en organiseren.¹⁰

Uit deze veranderende omgang met de geschiedenis, eerst in intellectuele kring en op den duur ook bij het algemene publiek, zou zoiets als een gespecialiseerde bestudering van religiegeschiedenis ontstaan. Een voorbeeld in de aanloop van die ontwikkeling is het werk van de Leidse hoogleraar Gerardus Hornius (1620-1670).¹¹ Opgeleid als theoloog, doceerde hij in de artesfaculteit, de basisopleiding voor alle studenten. Hij was een echte polyhistor, het type geleerde die van alle markten thuis is, een ideale

⁹ Vgl. Manfred Jakobowski-Tiessen et al. (eds), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftverstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert* (Göttingen 1999); M. Goldish & R.H. Popkin (eds), *Millenarianism and messianism in early modern European culture* (4 dln., Dordrecht/Londen 2001). Crawford Gribben, *Evangelical millennialism in the Trans-Atlantic world, 1500-2000* (Basingstoke 2011).

¹⁰ Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft* (Frankfurt am Main 1999); Andrea Brady & Emily Butterworth (eds), *The uses of the future in early modern Europe* (New York 2010).

¹¹ Georgius Hornius, *Brevis et perspicua introductio ad universalem historiam & Historia ecclesiastica et politica* (Leiden/Rotterdam 1665); vertaling: *Kerckelijcke historie van de scheppinge des weerelts tot 't jaer des Heeren 1666. (...) Waer by gevoecht is een korte inleydinge tot een weereltlijcke historie (...)* (Leiden 1666).

geesteswetenschapper. Hornius schreef als eerste een wereldgeschiedenis waarin hij het antieke schema van de vier rijken verving door een redelijk alternatief. Hij sprak van de oude geschiedenis en de nieuwe geschiedenis en een overgangsfase in het midden. Dat idee van een tussentijd, inderdaad de befaamde Middeleeuwen, was op zichzelf niet nieuw, maar de systematische uitwerking ervan die ons tot op de huidige dag achtervolgt, dateert van de late zeventiende eeuw.¹²

Hornius hield zich echter niet alleen bezig met profane, dat wil zeggen politieke en culturele geschiedenis, maar ook met de heilige of sacrale geschiedenis. Opmerkelijk genoeg, maar typerend voor de bewuste onderscheiding tussen beide, volgde hij daarin een christelijke, in het bijzonder protestantse indeling. Eerst behandelde hij de geschiedenis van het ‘volk Gods’ onder het Oude Testament, daarna de periode vanaf Christus tot de Antichrist, met wie hij Gregorius de Grote (540-604) bedoelde, vervolgens de eeuwen van Gregorius tot Maarten Luther (1483-1546), en tenslotte de periode vanaf de Reformatie tot zijn eigen tijd. Om het belang van kerkgeschiedenis naast algemene geschiedenis recht te doen, bevorderde Hornius in Leiden de instelling van een leeropdracht in de kerkelijke geschiedenis ofwel kerkgeschiedenis. Die leerstoel kwam in de theologische faculteit, iets wat ook elders in Europa steeds vaker gebeurde. Kerkgeschiedenis was niet langer een vorm van christelijke geschiedbeoefening, maar een theologische specialisatie.¹³

Interessant is dat die kerkgeschiedbeoefening binnen de theologische faculteiten zich van lieverlee aanpaste aan de methode van de algemene historiografie. Zo werd de indeling in Oudheid, Middeleeuwen en Nieuwe Tijd steeds vaker in de kerkgeschiedenis gebruikt. Nog wezenlijker is dat het algemene historisch besef werd overgenomen, iets wat evengoed in de joodse en islamitische varianten van de beoefening van heilige geschiedenis zichtbaar was. Verwonderlijk is dat niet, omdat het denken vanuit religieuze tradities als typische langetermijnperspectieven en eschatologische modellen voorsorteerde op het moderne historisch besef. Het bewustzijn van verleden, heden en toekomst als afzonderlijke, gelijkwaardige en vergelijkbare

¹² Christoph Cellarius, *Historia universalis. Breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi ac novam divisa, cum notis perpetuis* (Jena 1702, samenvatting van voorpublicaties uit 1675, 1688 en 1696). Vgl. P.G.J.M. Raedts, ‘When were the Middle Ages?’, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 76 (1996) 9-25. Kritisch: Necmettin Alkan, ‘Trilogy – Ancient Age, Middle Age and New Age – in the dividing history into ages and the Eurocentric history construction’, *Journal of International Social Research* 2 (2009) 23-42.

¹³ Voor de internationale achtergrond: Adalbert Klempt, *Die Säkularisierung der universal-historischen Auffassung: zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert* (Göttingen 1960; reprint Göttingen 2001). Standaardwerk voor de geschiedenis van de kerkgeschiedschrijving is nog altijd Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* (2 dln., Freiburg/München 1967).

grootheden vormde de basis van de grote vooruitgangsbeweging van de Verlichting. De onderscheiding van ervaringsruimte en verwachtingshorizon, om met de geschiedfilosoof Reinhart Koselleck (1923-2006) te spreken, maakte de geschiedenis tot een proces waarvan de afsluiting even onbereikbaar als onwenselijk was.¹⁴

De kerkgeschiedbeoefening lag hiermee open voor verdere secularisering, pragmatisering of profanisering. De lutherse theoloog Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755) wordt in dit verband de ‘vader van de moderne kerkgeschiedenis’ genoemd. We kunnen hier beter wijzen op zijn leerling Johann Matthias Schroeckh (1733-1808), die zich als letterenwetenschapper sterk maakte voor wereldgeschiedenis en kerkgeschiedenis beide. Hij formuleerde bovendien een theorie en methode voor de beoefening van christelijke religie- en kerkgeschiedenis.¹⁵ Religie beschouwde hij als ‘de machtigste motor van menselijke handelingen’, die in een kerk haar organisatorische vormgeving vond. Met de reformatorische periodisering van de kerkgeschiedenis in eeuwen, zoals die sinds de zestiende-eeuwse *Magdeburger Centurien* ingang had gevonden, maakte hij korte metten. Zeer typerend voor de individualiserende benadering van de Verlichting, oriënteerde Schroeckh zich het liefst op bijzondere persoonlijkheden die de geest van een bepaald tijdvak belichaamden.

De ontdekking van de religiegeschiedenis

Terwijl de religieuze duiding van de wereldgeschiedenis haar eigen weg ging, kreeg de universele geschiedbeoefening haar eigen deelterrein van religie en alles wat daarmee verband houdt. Zolang de geschiedenis van het christendom overwegend de aandacht trok, bleef de bestudering van niet-christelijke godsdiensten – laat staan de bestudering van het christendom als (slechts) één van de vele godsdiensten – pril en marginaal. Er circuleerden ook meerdere aanduidingen voor de interesse op het diffuse raakvlak van geschiedenis en theologie: religie- of godsdienstwetenschap, religie- of godsdienstgeschiedenis, vergelijkende geschiedenis van de godsdiensten, godsdienstfenomenologie, enzovoort. Onder elke vlag ging het de

¹⁴ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main 2003); maar zie het belangrijke commentaar van Daniel Fulda, ‘Wann begann die “offene Zukunft”? Ein Versuch, die Koselleck’sche Fixierung auf die “Sattelzeit” zu lösen’, in: Wolfgang Breul & Jan Carsten Schnurr (eds), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung* (Göttingen 2013) 141-172.

¹⁵ Met name in de inleiding tot zijn *Christliche Kirchengeschichte* (35 dln., Frankfurt/Leipzig 1768-1803), zie de kritische uitgave door Dirk Fleischer (ed.), *Johann Matthias Schroeckh: Kirchenhistorik oder Einleitung in die christliche Kirchengeschichte* (Nordhausen 2015). Citaat dl. 1, 98, over religie als ‘mächtigste Triebwerk der menschlichen Handlungen’.

onderzoekers om een objectieve bestudering van het verschijnsel ‘godsverering’, hetzij in het kader van de geschiedenis van de mensheid of aparte volkeren, hetzij in het kader van de christelijke traditie met haar wortels in de Grieks-Romeinse, joodse en nog andere oude culturen.¹⁶

De Verlichting maakte van religie een antropologisch onderzoeksobject. Hoe zat dat vóór de Verlichting? We moeten dan kijken naar het kennisgebied van de *antiquitates*, de wetenswaardigheden van eeuwenoude culturen of volkeren die de bronnen van de westerse beschaving vormden. De oudheden werden zowel onderwezen in het historische als in het theologische domein. Kennis van joodse oudheden was onmisbaar bij de uitleg van de Bijbel, terwijl de Griekse en Romeinse oudheden licht wierpen op politieke, militaire en juridische aangelegenheden. De verzameling en de presentatie van die antiquarische geschiedenis richtte zich stevast op de staatsinstellingen en rechtspraak, de godsdienst (godenwereld en godsdienstige gebruiken), het leger en het huiselijk leven. Godsdienst was voor de polyhistoren inderdaad slechts een onderdeel van het geheel, geen object van specifiek onderzoek. Chronologische diepgang ontbrak al helemaal.¹⁷

Dankzij de herontdekking van de klassieke cultuur in de tijd van Renaissance, Humanisme en Reformatie, bloeide de belangstelling voor de oudheden. Tegelijkertijd werd deze kennis meer en meer opgenomen in een eigentijdse cultuurwetenschap *avant la lettre*. Allerlei onverwachte ontwikkelingen werkten mee. De ontdekkingsreizen brachten onbekende werelddelen en vreemde volkeren in het vizier. Handelscontacten en zendingsactiviteiten openden de ogen voor onvermoede ideeën en rituelen in Amerika, Afrika en Azië. Nieuwe materiële en literaire bronnen in de mediterrane wereld verrijkten de kennis van de antieke cultuur en godenwereld. Wijsgerige voorstellen op basis van rationeel denken, proefondervindelijke onderzoeksresultaten en technische innovaties zetten veel antieke boekenwijsheid op filosofisch, medisch en fysisch gebied op losse schroeven. De wetenschappelijke revolutie baande de weg voor politieke en sociale veranderingen.

Christelijke intellectuelen werden in deze periode enorm uitgedaagd hun bestaande kennis met aanvullend feitenmateriaal te verenigen, zo mogelijk zonder de geopenbaarde waarheid ter discussie te stellen. De

¹⁶ Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne* (München 1997); vertaling: *Discovering religious history in the modern age* (Princeton, N.J 2002); zie ook Arie L. Molendijk, *The emergence of the science of religion in the Netherlands* (Leiden 2005).

¹⁷ J. Roelevink, *Gedictoord verleden: het onderwijs in de algemene geschiedenis aan de Universiteit te Utrecht, 1735-1839* (Amsterdam 1986) 233-238; Sandra Langereis, 'Antiquitates: voorvaderlijke oudheden', in: Frans Grijzenhout (ed.), *Erfgoed. De geschiedenis van een begrip* (Amsterdam 2007) 57-83.

Engelse hofkapelaan Alexander Ross (1591-1654) publiceerde in 1652 een overzicht van maar liefst alle religies in de wereld vanaf de schepping tot zijn eigen tijd, welk overzicht hij meteen presenteerde als een onthulling van alle hem bekende ketterijen van alle tijden en plaatsen.¹⁸ Een kleine halve eeuw later kwam de puriteinse dominee William Turner (1653-1701) met een soortgelijke encyclopedie, die hij meteen liet volgen door een verzameling van merkwaardige voorzienigheden, dat wil zeggen tal van voorbeelden van goddelijk ingrijpen in het dagelijks leven.¹⁹ Deze dubbele onderneming laat duidelijk zien hoe niet alleen de geloofsworsteling met ketterij en afgoderij, maar ook het opkomende scepticisme dat destijds als atheïsme werd gebrandmerkt. Religie en wetenschap, waar die categorieën ook voor mogen staan, liepen nog volop door elkaar heen.²⁰

De Verlichtingsvisie op religie als een universeel menselijk verschijnsel toonde zich heel concreet in de beroemde atlas van Bernard Picart (1673-1733). Zijn prentenverzameling ademde de geest van een onpartijdige vergelijkende blik op wat er op aarde aan rituelen te vinden was.²¹ In die sfeer van tolerantie en optimisme bedreven rationalistische theologen hun vernieuwde vorm van kerkgeschiedenis en offreerden radicale denkers, te beginnen met David Hume (1711-1776), hun visies op de natuurlijke geschiedenis van de religie.²² We moeten ons echter geen illusies maken over de onbevangenheid van de Verlichting. Het geding tussen waarheid en leugen

¹⁸ Alexander Ross, *Pansebeia: or, A view of all religions in the world: with the several church-governments, from the Creation, to these times. Together with a discovery of all known heresies, in all ages and places, throughout Asia, Africa, America, and Europe* (Londen 1652). Vertaling: *'s Weerelds gods-diensten, of Vertoog van alle de religien en ketteryen in Asia, Africa, America en Europa, van 't begin des werelds tot desen tegenwoordigen tijdt toe* (tweede druk Dordrecht 1662). Zie in het algemeen: Dmitri Levitin, 'From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European historiography from Reformation to "Enlightenment"', *The Historical Journal* 55 (2012) 1117-1160.

¹⁹ William Turner, *The history of all religions in the world: from the creation down to this present time* (Londen 1695); idem, *A compleat history of the most remarkable providences, both of judgment and mercy, which have hapned in this present age* (Londen 1697). Vgl. Fred van Lieburg, *Merkwaardige voorzienigheden. Wonderverhalen in het protestantisme* (Zoetermeer 2001); idem, 'Remarkable providences. The Dutch reception of English wonderstories', in: Arie-Jan Gelderblom et al. (eds), *The Low Countries as a crossroads of religious beliefs* (Leiden 2004) 197-219.

²⁰ Vgl. Eric Jorink, *Het 'Boeck der Natuer': Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping, 1575-1715* (Leiden 2006), vertaling: *Reading the book of nature in the Dutch Golden Age, 1575-1715* (Leiden 2010); Rienk Vermij, *De geest uit de fles : de Verlichting en het verval van de confessionele samenleving* (Amsterdam 2014); Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago 2015).

²¹ Lynn Hunt, Margaret C. Jacob & Wijnand Mijnhardt, *The book that changed Europe: Picart & Bernard's 'Religious Ceremonies of the World'* (Cambridge, MA 2010).

²² David Hume, *The natural history of religion* (Edinburgh 1757); vertaling: *De natuurlijke geschiedenis van de religie* (Baarn/Kapellen 1999).

werd vervangen door de onderscheiding geloof en bijgeloof.²³ Het voert te ver om hier uiteen te zetten hoe thema's als toverij, magie, volksgeloof, folklore, mythen en sagen nog lange tijd aan hobbyisten werden overgelaten. Pas in de twintigste eeuw kregen ze met de klassieke canon van heiligenlevens, preekexempelen en wonderverhalen hun plaats in een volwaardige cultuur-, mentaliteits- en religiegeschiedenis.²⁴

De integratie in de algemene geschiedenis

Door de Verlichting verloor de academische bestudering van religie voorgoed haar onschuld. Derhalve werd de beoefening van religiegeschiedenis er in de negentiende eeuw niet eenduidiger op. Theologen onderwezen de geschiedenis van het oude Israël en de Grieks-Romeinse wereld, dat laatste in samenwerking met classici in letterenfaculteiten. Theologen ontfermden zich tevens over de geschiedenis van de christelijke kerk. Soms specialiseerden zij zich in kerkvaders (patristiek), leerstellingen (dogmengeschiedenis) of kerkelijk leven ('christelijke archeologie'). Naast de aan Bijbel en kerk gerelateerde historische vakken profileerde zich de nieuwe religiewetenschap met haar vergelijkende bestudering van niet-christelijke en niet-westerse godsdiensten. De invloed op de theologiebeoefening was onstuitbaar, niet het minst vanwege de toepassing van zuiver literaire, zogenaamd historisch-kritische methoden op de exegese van het Oude en het Nieuwe Testament. Ernst Troeltsch (1865-1923), vertegenwoordiger van de spraakmakende Godsdiensthistorische School, trok de sociologische benadering van religie door naar de geschiedenis van de moderne tijd.²⁵

De verwetenschappelijking van de theologie beïnvloedde ook de traditionele kerkgeschiedbeoefening. Qua naamgeving opteerden moderne kerkhistorici voor de aanduiding 'geschiedenis van het christendom'.²⁶ In

²³ Om bij Hume te blijven: zie zijn essay *Of superstition and enthusiasm*; vertaling aansluitend bij de in vorige noot genoemde uitgave: *De natuurlijke geschiedenis van de religie, gevolgd door Over bijgeloof en enthousiasme* (Zoetermeer 2011).

²⁴ Naast de vaak speculatieve literatuur over 'Die Entzauberung der Welt' (Max Weber), is er de sterk beschrijvende klassieker van Keith L. Thomas, *Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England* (Londen 1971); vertaling: *De ondergang van de magische wereld: godsdienst en magie in Engeland, 1500-1700* (Amsterdam 1989). Minder lineaire perspectieven bieden bijvoorbeeld Stuart Clark, *Thinking with demons: The idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford 1997) en Jürgen Beyer, *Lay prophets in Lutheran Europe (c.1550-1700)* (Leiden 2016).

²⁵ Arie Molendijk, 'Ernst Troeltsch's lasting contribution to the historiography of Christianity', *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 18 (2005) 16-37.

²⁶ Illustratief zijn de oratiethema's van aantredende hoogleraren kerkgeschiedenis in Nederland na de reorganisatie van het academisch onderwijs in de theologie in 1876: J.J. van Toorenenbergen, *Het wetenschappelijk karakter der geschiedenis van het christendom* (Amsterdam 1880); J.G.R. Acquoy, *Kerkgeschiedenis en geschiedenis van het christendom* (Leiden 1882); H.G. Kleyn, *De christelijke*

deze herformulering komt duidelijk het standpunt naar voren dat godsdienst, als menselijke geloofsbeleving met al haar voorstellingen en praktijken voorafgaat aan kerkelijke organisatie en leerstellige consolidatie. De dogmenhistorische deeldiscipline eiste tegenover elk confessionalisme de vrije ruimte voor reconstructie en reflectie. In deze periode gaven vooruitstrevende kerkhistorici zich geheel over aan de veronderstelde objectiviteit van de historische methode, om niet te zeggen aan de relativiserende hermeneutiek van het historisme. Het enige dat deze moderne kerkhistorici nog als specifiek theologisch punt of christelijke eigenheid konden pretenderen, was dat zij door persoonlijk christen-zijn hun object van onderzoek beter konden begrijpen dan ongelovigen.²⁷

Lang niet alle kerkhistorici gingen met deze vrijzinnig aandoende verschuiving in hun vakgebied mee. De roep om zuivere ‘christendomsgeschiedenis’ riekte immers naar ontkenning van de mystieke betekenis van de kerk als lichaam van Christus, die min of meer vereenzelvigd werd met de confessionele of nationale identiteit van het eigen kerkgenootschap. Zeker in de rooms-katholieke traditie zou veel energie worden gestoken in de verdediging van kerkgeschiedenis als theologische wetenschap.²⁸ Onder protestantse bestrijders van het modernisme nam neocalvinist Abraham Kuyper (1837-1920) een eigen positie in. Zijn robuuste verdediging van een confessionele kerkgeschiedenis tegenover een neutrale geschiedenis van het christendom ligt voor de hand. Minder bekend is dat hij in zijn palet van de theologie ook een *historia pietatis* ofwel geschiedenis van de vroomheid bepleitte.²⁹ Daarmee sloot hij per saldo aan bij de typisch godsdienstwetenschappelijke focus op thema’s als godsvrucht en godsdienstig-zedelijk leven als kern van de religieuze werkelijkheid.

In de praktijk van het wetenschappelijk onderzoek werd de soep niet zo heet gegeten als zij werd opgediend. Kerkhistorici bedreven gewoon bronnenonderzoek en onderhielden binnen en buiten de universiteit gewoon

archaeologie in hare verhouding tot de geschiedenis des Christendoms (Utrecht 1888); S.D. van Veen, *Het academisch onderwijs in de geschiedenis van het christendom* (Utrecht 1896); F. Pijper, *De geschiedenis van het godsdienstig-zedelijk leven* (Leiden 1897); H.H. Kuyper, *Het gereformeerde beginsel en de kerkgeschiedenis* (Leiden 1900). Zie als achtergrond de oratie van A.L. Molendijk, *Een hoogstbelangrijke wetenschap: de beoefening van de Kerkgeschiedenis in Nederland in de negentiende eeuw* (Groningen 2000) of idem, ‘That most important science. The study of church history in the Netherlands in the nineteenth century’, *Dutch Review of Church History* 84 (2004) 358-387.

²⁷ Vgl. J.G.R. Acquoy, *Kerkgeschiedvorsching en kerkgeschiedschrijving* (’s-Gravenhage 1894; herziene editie F. Pijper, ’s-Gravenhage 1910) 163-164, onder verwijzing naar de inleiding in J.C.L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (6 dln., Bonn 1824-1857).

²⁸ Om slechts een recente bundel te noemen: Bernd Jaspert (ed.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft* (Münster 2013).

²⁹ A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid* (3 dln., Amsterdam 1894) III, 318-322. Vgl. de diesrede aan de Universiteit van Amsterdam van S. Cramer, *De godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek* (Amsterdam 1900).

contact met historici in letterenfaculteiten. Deze lieten op hun beurt de specialisatie in religieuze onderwerpen rustig over aan hun collega's in de theologische faculteiten. Algemene historici hadden nu eenmaal hun handen vol aan de 'echte' geschiedenis van revoluties, kabinetten en veldslagen en wisten zich in het bijzonder geroepen tot de bevordering van de geschiedenis van het vaderland. Als historici belang stelden in religie- en kerkgeschiedenis, berustte dat vaak op persoonlijke voorkeur. Alleen de mediëvisten konden moeilijk heen om een diepgaande kennisneming van het christelijk geloof in onderwijs en onderzoek.³⁰ Voor de Nieuwe en Nieuwste Tijd was religie meestal een factor in een groter geheel van politieke, sociale en economische omstandigheden.

De opkomst van een interdisciplinaire religiegeschiedenis moest wachten tot de culturele revolutie van de jaren zestig en zeventig. Weliswaar kende het Instituut voor Europese Geschiedenis in Mainz al sinds 1950 een afdeling voor westerse religiegeschiedenis, maar met dat laatste bedoelde men eigenlijk oecumenische kerkgeschiedenis.³¹ De antropologische uitwerking maakte vooral kans in de historische, literaire en sociale wetenschappen. De nieuwe religiegeschiedenis ontpopte zich onder diverse nationale vlaggen, zoals *religious history* in de Angelsaksische wereld, *histoire religieuse* in Frankrijk, *abendländische, europäische* of *transatlantische Religionsgeschichte* in het Duitse taalgebied.³² Deze termen drongen eveneens door tot boekenseries, tijdschriften en handboeken.³³ Nederland haakte aan in 1979, toen de in Parijs opgeleide historicus Willem

³⁰ Zie over deze problematiek C. van de Kieft, 'De mediëvistiek en het christelijk geloof', *Theoretische Geschiedenis* 11 (1984) 239-250.

³¹ Zie het Festschrift voor het hoofd van deze afdeling: Rolf Decot & Rainer Vinke (eds.), *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975)* (Stuttgart 1989).

³² Een actueel internationaal historiografisch overzicht biedt: Jean-Dominique Durand (ed.), *Le monde de l'histoire religieuse. Essais d'historiographie* (Lyon 2012). Zie ook: Jacques-Olivier Boudon, 'L'histoire religieuse en France depuis le milieu des années 1970', *Histoire, économie & société* (2/2012) 71-86. Zie voor de Britse traditie: Hugh McLeod, 'The long march of religious history: where have we travelled since the sixties, and why?', in: Per Ingesman (ed.), *Religion as an agent of change: Crusades – Reformatrion – Pietism* (Leiden 2016) 31-52.

³³ Bijvoorbeeld Peter Dinzelbacher (ed.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum* (6 dln., Paderborn 2000-); serie *Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung* (2003-2010 bij Wallstein in Göttingen) resp. *Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte* (vanaf 2013 bij Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen). Het uit 1907 daterende *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* veranderde in 2004 zijn naam in *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*. Zie ook John Gascoigne, 'The Journal of Religious History 1960–2010: The changing face of religious history over fifty years', *Journal of Religious History* 34 (2010) 262-271. Interessant is de reflectie van de president van de American Society of Church History na de decennialange oriëntatie op de (New) Religious History: Laurie F. Maffly-Kipp, 'The Burdens of Church History', *Church History* 82 (2013) 353-367 en de daarop gevolgde discussie in dit tijdschrift.

Frijhoff een koerswijziging bepleitte,³⁴ of eigenlijk in 2002, toen het concept ‘religiegeschiedenis’ vanuit de Vrije Universiteit Amsterdam opgang begon te maken.³⁵

Seriële geschiedenis

Nu we hebben gezien dat religiegeschiedenis van een exotisch experiment van twijfelmoedige theologen en overmoedige filosofen is uitgegroeid tot een nuchtere specialisatie van goedmoedige geesteswetenschappers, kunnen we voortborduren op het thema van de lange termijn. Zoals de *History Manifesto* weer eens duidelijk maakte, heeft Braudels idee van de *longue durée* nog altijd een iconische functie voor het denken over de eeuwen der eeuwen. In zijn megaproefschrift over de geschiedenis van de Middellandse Zee uit 1947 onderscheidde de Franse historicus drie tijdslagen: (1) die van de vrijwel onbeweeglijke fysisch-geografische structuur, (2) van de langzaam voortschrijdende sociaal-economische conjunctuur, en (3) die van het dagelijks wisselende toneel van het evenement.³⁶ Braudel dan wel zijn navolgers rekenden culturele, mentale en religieuze processen tot de tijdslaag van de conjunctuur, hoewel anderen vanwege de verwevenheid van godsdienst en politiek – om niet te zeggen kerk en revolutie – opteerden voor het evenementiële niveau.

De theorie van Braudel komt nogal speculatief over. Zijn model heeft echter een belangrijke impuls gegeven aan methodologische vernieuwing op

³⁴ W. Frijhoff, ‘Van “histoire de l’Eglise” naar “histoire religieuse”’. De invloed van de “Annales-groep” op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland’, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1981) 113-153 [lezing voor Kerkhistorisch Gezelschap op 10 november 1979 in Zeist]. Over het ‘netwerk-Frijhoff’: G. Jensma, ‘Van kerkgeschiedenis naar godsdienstgeschiedenis? Enkele opmerkingen naar aanleiding van Peter van Rooden, Religieuze regimes’, *Kerk en theologie* 49 (1998) 124-133. De term ‘religiegeschiedenis’ werd in Nederland vóór 2002 alleen gehanteerd in de *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* (15 dln., Haarlem 1977-1983), met name door VU-mediëvist J. Roelink, ‘Religiegeschiedenis 1480-1780: inleiding op de delen 5 tot en met 9’, in deel 5 (verschenen in 1980), 436-442.

³⁵ In de toekomst zal een Ngram-viewer op Nederlandse media dit kunnen bevestigen. Zie op www.digibron.nl het interview met Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg in: *Reformatisch Dagblad*, 3 oktober 2002. Er volgde wel de nodige discussie: Willem Frijhoff, ‘Religie, geloof en kerk’, *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 6 (2003), 3-13; Jan Dirk Snel, ‘Kerkgeschiedenis, religiegeschiedenis, godsdienstgeschiedenis: Enige noodzakelijke begripsmatige verheldering’, *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 6 (2003) 54-64; Jan Jacobs, ‘Kerkgeschiedenis of religiegeschiedenis? Een bijdrage aan het debat over de religie en haar wetenschappen’, *Tijdschrift voor theologie* 46 (2006) 209-219. Een terugblik en vooruitblik bood Willem Frijhoff, ‘Lang leve de kerkgeschiedenis!?', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 17 (2014) 142-149.

³⁶ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Parijs 1949). Vgl. idem, ‘Histoire et sciences sociales: La longue durée’, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13 (1958) 725–753 resp. *Réseaux* 5 (1987) 7-37.

het snijvlak van geschiedenis en sociale wetenschappen. Braudel was immers het boegbeeld van de invloedrijke Annales-school, genoemd naar het historische tijdschrift dat de samenhang tussen economie, maatschappij en cultuur centraal stelde. Het gebruik van statistische methoden werd daarbij, zacht uitgedrukt, niet versmaad. Annales-historici waren – in navolging van Amerikaanse pioniers in New Economic History – dol op tabellen en grafieken in combinatie met theorieën over economische golfbewegingen, de seculaire trend of de demografische transitie. Pierre Chaunu (1923-2009) introduceerde in 1964 het begrip ‘seriële geschiedenis’ als pleidooi voor het reconstrueren van tijdreeksen van homogene, onderling vergelijkbare gegevens, cijfers of feiten.³⁷ Kwantitatieve methoden werden steeds vaker gebruikt ter bestudering van kwalitatieve ontwikkelingen.

Ook de religiegeschiedenis kwam in het vizier van serieel bronnenonderzoek. De icoonfiguur is in dit verband Michel Vovelle, het boegbeeld van de mentaliteitsgeschiedenis. In goed braudelliaans sprak hij ook wel van ‘weerstandsgeschiedenis’ en beschouwde hij collectieve mentaliteiten als ‘kerkers van de lange duur’.³⁸ Vovelle promoveerde in 1973 op een analyse van talloze testamenten en kerkregisters als bronnen voor de volksreligiositeit in de achttiende-eeuwse Provence.³⁹ Zijn curves interpreteerde hij als ontkerstening, de teloorgang van de barokke vroomheid die het gallicaanse katholicisme tot dan toe had gekenmerkt. In deze context werd de religieuze conjunctuur niet zozeer geassocieerd met evenementiële kortstondigheid maar met de traagheid van de lange duur en met de vastheid van bodem en natuur. Later zouden Duitse historici zelfs een verband leggen met de Kleine IJstijd, die voor de Europese bevolking zoveel rampspoed met zich meebracht dat het klimaat tussen ongeveer 1300 en 1800 letterlijk en figuurlijk vatbaar was voor godservaringen en toekomstvisioenen.⁴⁰

Laten we niet verder filosoferen over de plaats van religieuze ontwikkelingen in het universum van de Annales. Feit is dat in de laatste decennia overal veel monnikenwerk is verricht om de conjunctuur van historische ontwikkelingen te preciseren en gangbare begrippen of periodisering te toetsen. Zo kwam de historicus Koen Goudriaan op grond van grafieken van de dalende financiën rond devotiepraktijken rond 1520 tot de suggestie dat hiermee het einde van de Middeleeuwen kon

³⁷ Pierre Chaunu, ‘Histoire quantitative ou histoire sérielle’, *Cahiers Vilfredo Pareto* 2 (1964) 165-176.

³⁸ Michel Vovelle, ‘Histoire des mentalités, histoire des résistances, ou les prisons de longue durée’, in: idem, *Ideologies et mentalités* (Parijs 1982) 236-261; vertaling in: Michel Vovelle, *Mentaliteitsgeschiedenis: essays over leef- en beeldwereld* (Nijmegen 1985) 142-169.

³⁹ Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments* (Parijs 1973).

⁴⁰ Wolfgang Behringer et al. (eds), *Kulturelle Konsequenzen der ‘Kleinen Eiszeit’/ Cultural consequences of the ‘Little Ice Age’* (Göttingen 2005).

worden gedateerd.⁴¹ Voor hetzelfde geld zou je er het begin van de Reformatie uit kunnen aflezen, althans van de ruimte die voor deze ingrijpende Europese vernieuwingsbeweging was ontstaan. De Duitse historicus Olaf Blaschke, om een heel ander voorbeeld te geven, verzamelde allerlei gegevens voor een ‘carrière-curve van religie’ in de negentiende en twintigste eeuw om zijn these van een ‘tweede confessionele tijdperk’ – na dat van de zestiende en zeventiende eeuw – te illustreren en daarmee het ‘afscheid van de seculariseringslegende’ te proclameren.⁴²

Inmiddels zijn we in de methodologie van de geesteswetenschappen weer in een nieuwe, fascinerende fase aangeland. Na het ouderwetse tekstonderzoek en de toegevoegde waarde van ruitjespapier, rekenmachines en computers, biedt de digitale revolutie ongekende mogelijkheden voor grootschalige databewerking. Daarbij vloeien kwalitatieve en kwantitatieve benaderingen gemakkelijk in elkaar over. Hoe meer teksten uit het verleden zijn gedigitaliseerd, hoe meer inzicht in langetermijnprocessen kan worden gegenereerd. Een basaal voorbeeld moge hier volstaan om de mogelijkheden van historische trendanalyse met behulp van digitale tools serieus te nemen. Wie in de gigantische tekstenbrij van *Google Books* de frequenties van bepaalde kernwoorden op de tijdbalk van de afgelopen twee eeuwen zet, kan, met de Duitse socioloog Steffen Roth, intrigerende hypothesen opstellen over globalisering, politisering, economisering en nog meer ‘eringen’ in samenlevingen en taalgebieden, ja ook en niet het minst over het religieuze requiem dat als ‘secularisering’ in de publieke opinie terecht is gekomen. Of zegt het per saldo niets dat in miljoenen Engelstalige boeken de vermelding van God sinds 1800 drastisch minder is geworden?⁴³

Religieuze langetermijnverhalen

De gevreesde term in de religiegeschiedenis is dan toch gevallen. Secularisering of secularisatie, wie kan het s-woord nog horen? Natuurlijk hebben deze en aanverwante begrippen een legitieme betekenis die verwijst naar het wereldlijke of politieke domein van de samenleving. Maar als historische theorie van overbodig wordende religie, met een nogal generaliserend, lineair en dwingend karakter, heeft het door sociologen

⁴¹ Koen Goudriaan, ‘Het einde van de Middeleeuwen ontdekt?’, *Madoc* 8 (1994) 66-75; idem, *Het einde van de Middeleeuwen?* (afscheidsrede Vrije Universiteit, Amsterdam 2015).

⁴² Olaf Blaschke (ed.), *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter* (Göttingen 2002); idem, ‘Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800-1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter: eine Parabel’, *Zeitenblicke* 5 (2006) nr. 1.

⁴³ Steffen Roth, ‘Fashionable functions. A Google ngram view of trends in functional differentiation (1800-2000)’, *International Journal of Technology and Human Interaction* 10 (2014) 34-58.

opgedrongen concept te lang het wetenschappelijke discours beheerst. Dat geldt inmiddels ook voor de te vaak herhaalde wijsheid dat de secularisatiethese achterhaald is.⁴⁴ Dat religie, in welke vorm dan ook, in de moderne wereld allerminst verdwenen is, weten we zo langzamerhand wel. Zelfs Peter Berger, de invloedrijke Amerikaanse godsdienstsocioloog, heeft zijn vroegere secularisatiestudies herroepen. In zijn jongste boek over de pluralisering van wereldbeelden spreekt hij van een dubbel pluralisme, doelend op de concurrentie tussen religieuze overtuigingen onderling en die tussen religieuze en seculiere waardensystemen.⁴⁵

Theologen geloofden altijd al dat mensen ongeneeslijk religieus zijn, maar hebben dat in het publieke debat onvoldoende kunnen communiceren. Wellicht bleef het jargon van classici, mediëvisten en vroegmodernisten inzake religieuze verschijnselen te zeer gericht op ideële typering en onderscheidingen. Gelukkig zijn historici bezig met een inhaalslag. Geijkte, veelal nationaal beperkte concepten worden op grond van gelijktijdigheid en gelijkgerichtheid van religieuze tradities steeds meer geïntegreerd. Overigens waren de aartsvaders van de sociologie – met name Max Weber (1864-1920) – hierin voorgegaan. Zij experimenteerden met vergelijkingen tussen religies, kerken en losse groeperingen aan de hand van ideologische, typologische en organisatorische kenmerken. Onder historici was Herbert Grundmann (1902-1970) zijn tijd vooruit door in zijn studies over religieuze bewegingen in de middeleeuwen zowel orthodoxe vromen als ketterse perfectionisten vanuit hun vergelijkbare motieven in hun eigentijdse context te begrijpen.⁴⁶

Ook de historiografie van het traditionele reformatietijdperk heeft ingrijpende herzieningen ondergaan. We mogen wel opletten dat de winst daarvan niet verloren gaat als volgend jaar het vijfhonderdjarige debuut van

⁴⁴ Een voetnoot vol titels over de secularisatiethese zou hier misstaan. Ik volsta met een eresaluut aan de (kerk)historicus die als eerste in Nederland weerwerk leverde vanuit een langetermijnperspectief: Peter van Rooden, *Religieuze regimes: over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996) en met een succeswens aan de geschiedfilosoof die de door hem onderscheiden drie fasen in het secularisatieonderzoek (lancering, bijstelling en historisering van de these) voorbij wil komen: Herman Paul, *Ziektegeschiedenissen. De discursieve macht van secularisatieverhalen* (inaugurele rede Groningen 2013); idem, 'De erfenis van Wickham: naar een nieuwe fase in het secularisatieonderzoek', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 127 (2014) 107-127. Over het veelgebruikte begrip postsecularisme: Arie L. Molendijk, 'In pursuit of the postsecular', *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (2015) 100-115.

⁴⁵ Peter L. Berger, *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age* (Berlijn 2014).

⁴⁶ Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Berlijn 1935; Darmstadt 1961); vertaling met inleiding van Robert Lerner: *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism* (Notre Dame/Londen 1995).

Luther uitbundig zal worden gevierd.⁴⁷ Wie zal nog zicht hebben op de traagheid van het Europese kersteningsproces, dat in de zin van dieptekerstening misschien wel vanaf de vroege Middeleeuwen tot in de negentiende eeuw heeft geduurd?⁴⁸ Wie zal oog hebben voor de reeks conciliaire pogingen tot reformatie van de kerk in hoofd en leden of de tot in de wereldoecumene voortlevende notie van de gereformeerde kerk die steeds weer gereformeerd moet worden?⁴⁹ Wie zal de vruchten plukken van het onderzoek naar confessionalisering, staats- en natievorming? Tal van Europese studies hebben duidelijk gemaakt hoe vroegmoderne overheden in samenwerking met de publieke kerk van welke christendomsvariant dan ook – katholicisme, lutheranisme of calvinisme – het maatschappelijke leven in morele banen probeerden te leiden.⁵⁰

Nog belangrijker is het revisionisme op het terrein van de na-reformatorische religiegeschiedenis. In het kielzog van het voortdurende debat over de aard en reikwijdte van de Verlichting wordt de westerse vroomheidsgeschiedenis zowel op synchrone als diachrone wijze herschreven tot een geschiedenis van de *civil society*. Op oude, verkokerde begrippenkaders worden nieuwe, overkoepelende rasters gelegd. Zo pleit de Duitse historicus Hartmut Lehmann al jaren voor een integrale, confessiesoverstijgende benadering van parallelbewegingen als puritanisme, jansenisme, quiëtisme, piëtisme, methodisme en evangelicalisme. Ook de transatlantische samenhang van de grote opwekkingsbewegingen van de achttiende en negentiende eeuw heeft hij op de onderzoeksagenda gezet. Tussen 1670 en 1920 ziet hij in de westerse religiegeschiedenis een opeenvolging van herkerstenings- of revitaliseringsgolven, gedragen door actieve particuliere netwerken en vroege internationale

⁴⁷ Zie mijn essay ‘Van Refo500 naar Refo5000: Europese religiegeschiedenis in perspectief’, *Kontekstueel* 30/4 (maart 2016) 9-12.

⁴⁸ De these van Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire: Chrétienté et christianisation* (Parijs 1981). Van de weeromstuit wordt de Reformatie ook wel als wegbereider van de secularisatie gezien, vgl. Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge 2007), vertaling: *Een seculiere tijd* (Rotterdam 2009); Brad S. Gregory, *The unintended Reformation. How a religious revolution secularized society* (Harvard 2012).

⁴⁹ Vgl. Wolf-Friedrich Schäufele, “Defecit Ecclesia”. *Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters* (Mainz 2006); Fred van Lieburg, ‘Dynamics of Dutch Calvinism. Early Modern Programs for Further Reformation’, in: Gijsbert van den Brink & Harro M. Höpfl (eds), *Calvinism and the Making of the European Mind* (Leiden 2014) 43-66.

⁵⁰ De confessionaliseringsthese, sinds 1980 ontwikkeld door de Duitse historici Wolfgang Reinhard en Heinz Schilling, heeft zeer veel empirisch onderzoek en theoretische discussie uitgelokt. Vgl. Ute Lotz-Heumann, ‘The concept of “Confessionalization”: a historiographical paradigm in dispute’, *Memoria y civilización: anuario de historia*, no. 4 (2001) 93-114. Zie de synthese van Heinz Schilling, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen: internationale Beziehungen 1559-1660* (Paderborn 2007). Een standaardwerk over het langetermijneffect in Duitsland: Andreas Holzem, *Christentum in Deutschland 1550-1850: Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung* (2 dln.; Paderborn 2015).

vrijwilligersorganisaties van ‘besliste christenen’ die het tij van de modernisering hoopten te keren.⁵¹

Voor de religiegeschiedenis van de twintigste eeuw is de actuele conceptualisering nog nauwelijks te overzien. Dat komt niet alleen door de eindeloze pluralisering van zingeving in de samenleving zelf, maar ook door de gevoelige problematisering van seculiere ideologieën als ‘politieke religies’. Een enkel concept dat hier vermelding verdient vanwege de vruchtbaarheid voor de bestudering van religieuze bewegingen in allerlei samenlevingen en perioden, is het begrip fundamentalisme.⁵² In de woorden van de Britse schrijfster Karen Armstrong gaat het hierbij in de regel om strijdbare vormen van spiritualiteit die zijn opgekomen als reactie op een vermeende crisis, die in wezen bestaat uit de bedreigende modernisering van de samenleving.⁵³ Maar fundamentalisten zijn zelf ook modern, onder andere door de methoden die ze gebruiken, in radicale woorden en rigoureuze daden, en – niet het minst – door de gesloten geschiedbeelden, gekenmerkt door een sacrale begintijd en een messiaanse toekomst, die zij creëren en verdedigen om hun waarheid te laten zegevieren.

De einden der aarde

Met de verwijzing naar het even indrukwekkende als spraakmakende oeuvre van Karen Armstrong belanden we als vanzelf in de laatste ronde van mijn langetermijnverkenning. Weinig auteurs kunnen zo deskundig en soepel schrijven over de wereld van diverse godsdiensten als zij. Uit haar pen vloeide dan ook de ultieme historisering van het geloof van alle tijden en van alle plaatsen, waarbij de drie millennia van MacCulloch nog maar rimpelingen in de vijver van de voortwentelende eeuwen lijken. In de vorm van een vierduizend jaar omspannende ‘geschiedenis van God’ liet Armstrong een breed publiek in een universele spiegel kijken, die tevens

⁵¹ Hartmut Lehmann, *Transformationen der Religion in der Neuzeit. Beispiele aus der Geschichte des Protestantismus* (Göttingen 2007). Zie voor het transatlantische aspect ook Jonathan Strom et al. (eds), *Pietism in Germany and North America 1680-1820* (Burlington, 2009). Voor een comparatieve benadering binnen Europa de nog lopende serie *The dynamics of religious reform in church, state and society in Northern Europe, 1780-1920* (Leuven 2010-).

⁵² Baanbrekend was, na de islamitische revolutie in Iran die associaties opriep met het protestantse fundamentalisme in het zuiden van de Verenigde Staten, het onderzoek onder leiding van Martin E. Marty & R. Scott Appleby (*The Fundamentalism Project, 5 dln., Chicago 1991-1995*), na de aanslagen van 11 september 2001 gerecapituleerd in: Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby & Emmanuel Sivan, *Strong religion: the rise of fundamentalisms around the world* (Chicago 2003).

⁵³ Karen Armstrong, *The battle for God: fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (Londen 2000); vertaling: *De strijd om God. Een geschiedenis van het fundamentalisme* (Amsterdam 2005).

iedere eenvoudige wetenschapper tot relativering en bescheidenheid noopt.⁵⁴ De eerbied voor het verleden dwingt zeker een academisch historicus tot beperking van zijn ambities, althans in onderzoek, niet in onderwijs.⁵⁵ Op de schaal van een mensenleven blijven veel idealen nu eenmaal wissels op de eeuwigheid.

Overigens zou bijvoorbeeld een focus op de Europese religiegeschiedenis een inspirerende specialisatie zijn, die niets te maken heeft met afkeurenswaardig eurocentrisme. In de Duitse godsdienstwetenschap heeft zich onder genoemde vlag een vruchtbaar onderzoeksprogramma ontwikkeld, waarin het niet zozeer draait om het geografische Europa, maar om een alleen in dit werelddeel tot stand gekomen pluraliteit van zingevende instanties.⁵⁶ Daartoe behoren naast elkaar bestaande of met elkaar concurrerende religies en confessies, inclusief agnosticisme, atheïsme en ietsisme, maar ook kunst, wetenschap en economie. Europa heeft nu eenmaal een eigen religieuze weg bewandeld, verschillend van religieus relatief homogene delen van Latijns-Amerika, Afrika en Azië, maar evenzeer van de vrije religieuze markt in Noord-Amerika.⁵⁷ Binnen de Europese religiegeschiedenis heeft Nederland weer zijn eigen *Sonderweg* gevolgd.⁵⁸ Vanuit deze conceptuele benadering kan zelfs een lokale lange-termijn-religiegeschiedenis wetenschappelijk voluit zinvol zijn.⁵⁹

Toch moeten we antwoord geven op de prangende vraag naar de mondiale proportie. Met de opkomst van de kerkgeschiedenis ontstond ook een aparte missie- of zendingsgeschiedenis als logisch gevolg van de

⁵⁴ Karen Armstrong, *A history of God: from Abraham to the present: the 4000 year quest for God* (Londen 1993); vertaling: *Een geschiedenis van God: vierduizend jaar jodendom, christendom en islam* (Amsterdam 2009).

⁵⁵ Veel ruimte laten de tegenwoordige bachelorprogramma's niet. Aan de Vrije Universiteit gebruiken we bijvoorbeeld John C. Super & Briane K. Turley (eds), *Religion in World History* (New York/Londen 2006).

⁵⁶ Burkhard Gladigow, 'Europäische Religionsgeschichte', in: Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (eds), *Lokale Religionsgeschichte* (Marburg 1995) 21-42; Andreas Gotzmann et al., *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte* (Marburg 2001); Hans G. Kippenberg et al. (eds), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus* (2 dln., Göttingen 2009); Christoph Auffarth, 'Europäische Religionsgeschichte – ein kulturwissenschaftliches Projekt', *Theologische Literaturzeitung* 135 (2010) 755-768; Helmut Zander, *"Europäische" Religionsgeschichte: religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich* (Berlijn 2015).

⁵⁷ Hartmut Lehmann (ed.), *Säkularisierung: der europäische Sonderweg in Sachen Religion* (Göttingen 2004); vgl. Samuel Nelson & Philip S. Gorski, 'Conditions of religious belonging: confessionalization, de-parochialization, and the Euro-American divergence', *International Sociology* 29 (2014) 3-21.

⁵⁸ Zie Christoph Auffarth, 'Religion in den Niederlanden: Das Modell einer Europäischen Religionsgeschichte', recensie op www.rpi-virtuell.net van: Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005, 2006).

⁵⁹ Vgl. Fred van Lieburg, *Heilig Nijkerk: religiegeschiedenis van een landstad*; 'omkeerboek' met John Exalto, *Hemels Hoevelaken: religiegeschiedenis van een valleidorp*. (Zoetermeer 2013).

Europese expansie in grote delen van Amerika, Afrika en Azië. We noemden eerder al de invloed van de nieuwe kennis van vreemde volkeren op de beeldvorming van religie onder de verre ‘heideneen’. Het groeiende vooruitgangsgeloof en het protestantse opwekkingsactivisme bevorderden de constructie van het succesverhaal van het christendom. Medio achttiende eeuw beschreef bijvoorbeeld de Schotse predikant John Gillies (1712-1796) de voortgang van het evangelie met een geheel nieuwe periodisering van de kerkgeschiedenis.⁶⁰ Een eeuw later verschenen de eerste jubileumboeken van zedings- en bijbelgenootschappen, vol met statistieken van aantallen gedoopten en verspreide bijbels in de overzeese gebieden. De wereldwijd opererende Britten spanden de kroon in dit trotse kolonialisme.⁶¹ De impulsen tot wat we nu culturele antropologie, taal- en letterkunde en godsdienstwetenschap noemen, doen daar niets aan af.

Als eerste wetenschappelijke zedingsgeschiedschrijving geldt het in 1945 voltooide standaardwerk van Kenneth Scott Latourette (1884-1968), die zelf missionaris in China was geweest. In zeven delen beschreef hij evenveel perioden van afwisselende expansie én recessie van het christendom. Hij zag dus een voortdurende golfbeweging met de negentiende eeuw als triomfantelijk hoogtij.⁶² De inkt was nog niet droog of Latourette begon aan een serie over de moderne geschiedenis van het christendom, waarbij hij evenwichtige aandacht wilde schenken aan de oude kerken binnen en de jonge kerken buiten Europa, om te eindigen met het idee van een ‘wereldchristengemeenschap’.⁶³ Dit laatste concept raakte in theologie en missiologie pas echt verbreed tegen de millenniumwisseling, toen de meerderheid van de christenheid in de Derde Wereld te vinden was. Gezien deze verschuiving van het demografische zwaartepunt van noord naar zuid is de mondialisering een eis van de actualiteit, die niet zonder gevolgen kan blijven voor de visie op de verleden tijd.⁶⁴

⁶⁰ John Gillies, *Historical collections relating to remarkable periods of the success of the Gospel* (2 dln., Glasgow 1754).

⁶¹ Zoals George Browne, *The history of the British and foreign bible society: from its institution in 1804, to the close of its jubilee in 1854* (2 dln., Londen 1859); Richard Lovett, *The history of the London Missionary Society, 1795-1895* (2 dln., Londen 1899); William Canton, *A history of the British and Foreign Bible Society* (5 dln., Londen 1904-1910).

⁶² Kenneth Scott Latourette, *A history of the expansion of Christianity* (7 dln.; New York/Londen 1937-1945).

⁶³ Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a revolutionary age: a history of Christianity in the 19th and 20th centuries* (5 dln., New York 1958-1963).

⁶⁴ Paradigmatisch voor de transformatie van zedingsgeschiedenis tot mondiale geschiedenis van het christendom is het eerste deel in de serie *Missionsgeschichtliches Archiv*: Ulrich van der Heyden & Heike Liebau (eds), *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte: christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien* (Stuttgart 1996). Vgl. Paul Kollman, ‘After Church History? Writing the History of Christianity from a Global Perspective’, *Horizons* 31 (2004) 322-342. Voor India: Rolf Noormann, ‘Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen

Uiteindelijk gaat echter niet speciaal om de geschiedenis van het wereldchristendom, noch om die van enige andere mondiaal gedefinieerde traditie.⁶⁵ Het gaat om de veelkleurige, diachrone en polycentrische geschiedenis van religie in de breedste zin van het woord.⁶⁶ Of religieuze dimensies voldoende herkenbaar blijven in de grotere, cultuur- en taalgerichte *areastudies* ofwel regiostudies, zal de toekomst uitwijzen. Hetzelfde geldt voor de veelgenoemde processen van globalisering en glocalisering. Die laatste kunstterm verwijst naar de lokale verwerking van universele verschijnselen. Zeker is dat lokale religieuze praktijken al vele eeuwen voertuig zijn geweest van interculturele contacten, handelsnetwerken, migratiestromen, kennisuitwisselingen en verhaaltradities. Dat impliceert dat religiegeschiedenis bij uitstek kan aantonen dat globalisering geen moderne ontwikkeling is, maar als langetermijnproces ouder is dan de moderniteit zelf.⁶⁷ Westerse periodiseringen verdwijnen als was voor de zon zodra oosterse of zuidelijke tradities in hun historische diepte mede in ogenschouw worden genomen.⁶⁸ Laat de religieuze tijdbalk daarom maar een toetssteen zijn voor goede wereldgeschiedenis.

Kirchengeschichtsschreibung', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (2009) 3-26. Voor Nederland: Fred van Lieburg, 'Van zendingsgeschiedenis naar mondiale religiegeschiedenis: overweging bij het handboek van Jan Jongeneel', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 19 (2016) 28-33, naar aanleiding van: J.A.B. Jongeneel, *Nederlandse zendingsgeschiedenis. Ontmoeting van protestantse christenen met andere godsdiensten en geloven* (Zoetermeer 2015).

Voor het oosters christendom: Philip Jenkins, *The lost history of christianity: the thousand-year golden age of the church in the Middle East, Africa and Asia, and how it dies* (New York 2008); vertaling: *Het vergeten christendom: de duizendjarige bloeitijd van de kerk in het Midden-Oosten, Azië en Afrika* (Amsterdam 2011); Heleen Murre-van den Berg, 'The unexpected popularity of the study of Middle Eastern Christianity', in: Sidney H. Griffith & Sven Grebenstein (eds), *Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden 2015) 1-11.

⁶⁵ Tomoko Masuzawa, *The invention of world religions or, How European universalism was preserved in the language of pluralism* (Chicago 2005); vgl. Kathryn Lofton, 'Religious history as religious studies', *Religion* 42 (2012) 383-394.

⁶⁶ Recente, stimulerende bundels: Abigail Green & Vincent Viaene (eds), *Religious internationals in the modern world: Globalization and faith communities since 1750* (Basingstoke 2014); Klaus Koschorke & Adrian Hermann (eds), *Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (Wiesbaden 2014). Een specimen van een comparatief langetermijnperspectief: Karel Davids, *Religion, Technology, and the Great and Little Divergences. China and Europe Compared, c. 700-1800* (Leiden 2013).

⁶⁷ Victor Roudometof, 'Forms of religious glocalization: Orthodox Christianity in the Longue Durée', *Religions* 5 (2014) 1017-1036.

⁶⁸ Een vroege verkenning van dit probleem gaf de Working Commission on Church History van de Ecumenical Association of Third World Theologians, gerapporteerd in: Lukas Vischer (ed.), *Towards a history of the Church in the Third World: Consultation on the issue of periodisation* (Bern 1985).

Paradoxe conclusies

Wat is nu het object, wat de methode en wat de relevantie van een religiegeschiedenis, zoals die in de eenentwintigste eeuw aan een universiteit, vrij van kerk en staat, wil worden beoefend? De beloofde beantwoording van die driedubbele vraag kan na mijn rondleiding door de geschiedenis van de religiegeschiedenis niet anders zijn dan de formulering van een drievoudige paradox. Heeft dit aandachtsveld binnen de geesteswetenschappen wel een voorwerp van onderzoek? Werkt deze subdiscipline van de algemene geschiedwetenschap met een eigen methodiek? Doet religiegeschiedenis er eigenlijk wel toe? Het zal waar wezen dat er politieke, sociale of economische geschiedenis is, zoals er ook wereldgeschiedenis, cultuurgeschiedenis of ideeëngeschiedenis mag zijn, maar moet ook de religieuze dimensie van het verleden worden gethematiseerd? Kunnen we dat niet overlaten aan religiestudies, sociale wetenschappen, theologie, filosofie, literatuur- of kunstwetenschappen? Ik geef mijn geloofsbrief niet als gelovige, maar als vakman.

Als eerste paradox noem ik de ondefinieerbaarheid van de religiegeschiedenis. Religie is ‘zin en smaak voor het oneindige’, zei de grote Friedrich Schleiermacher (1768-1834).⁶⁹ Van zo’n definitie kunnen er duizend en één worden geciteerd, zonder dat het raadsel wordt opgelost. Zelfs de taalkundige herkomst van het woord is onzeker. Voor een wetenschapper is religie, net als begrippen als gender, ras, klasse, natie of etniciteit, een ‘wezenlijk omstreden concept’.⁷⁰ Het functioneert omdat we het erover eens zijn dat we het er niet over eens worden. Wat we slechts kunnen bestuderen is het geheel van gedachten, daden en dingen die mensen min of meer onbewust rekenen tot het religieuze domein. Religiegeschiedenis gaat dan over die individuele en collectieve voorstellingen en praktijken in specifieke omstandigheden van tijd en ruimte. Dat er vloeiende grenzen zijn met schoonheid, kunst, emotie, kennis, reflectie, lichamelijkheid, materialiteit of welke vorm ook van zingeving of duiding van de werkelijkheid, behoeft geen betoog.

De ondefinieerbaarheid geeft meteen richting aan de vraag naar de methode van de religiegeschiedenis. Dat het hele tekstkritische arsenaal van de geesteswetenschappen moet worden ingezet, is een open deur. Beeld en materie leggen de nodige dwarsverbanden met kunstgeschiedenis en archeologie. Geen enkele mens-, maatschappij- of natuurwetenschap kan bij

⁶⁹ ‘Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche’: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlijn 1799), 29.

⁷⁰ Chris Lorenz, ‘Representations of identity: Ethnicity, race, class, gender and religion: An introduction into conceptual history’, in: Stefan Berger & Chris Lorenz (eds), *The contested nation: ethnicity, class, religion and gender in national histories* (Basingstoke 2008) 24-59.

de ontleding van de *homo religiosus* worden gemist.⁷¹ Een bijzondere openheid moet in onze tijd worden opgebracht voor de ‘digitale geesteswetenschappen’.⁷² Computatieve technieken verdienen ook in religiestudies even enthousiaste als voorzichtige experimenten, als het maar om meer gaat dan het tellen en rekenen met elektronische gegevens. De essentie ligt in het onthullen van patronen in ‘big data’ die zonder hulp van algoritmen nooit blootgelegd zouden worden. Digitale tools kunnen bij uitstek helpen om woorden of concepten die vanouds met religie worden geassocieerd te relateren aan andere clusters van informatie, als je de resultaten ook maar weer volgens beproefde recepten kunt relativiseren.

Als tweede paradox van de religiegeschiedenis noem ik die van de continuïteit. Zodra religieuze ervaringen voortleven in een min of meer duurzame gemeenschap of georganiseerde groep, ontstaat er een traditie die zich in een oneindig spel van contextuele factoren handhaaft als een gedeelde herinneringscultuur. Voor de deelnemers aan die traditie in de loop der eeuwen geldt een zekere normativiteit van leiders, heilige geschriften of erkende rituelen. Vaak is er ook een toekomstverwachting, een eindtijd, een metahistorie. Ondanks de veronderstelling van vastheid is er in elke traditie onvermijdelijk sprake van verandering, transformatie, reproductie, toeëigening, constructie of projectie. De historicus richt zich, als het goed is, op die dynamiek, anders dan de theoloog die teleologie of finalisme niet schuwt. De religieonderzoeker blijft de zelfbeelden van de traditie onderscheiden van zijn eigen poging enige continuïteit te ontwaren. Elk resultaat van die onmogelijke poging is relatief en discutabel. Maar dat maakt die toets juist rond een fluïde fenomeen als religie of religieuze vernieuwingsbewegingen zo noodzakelijk.⁷³

De derde en laatste paradox raakt de relevantie van de religiegeschiedenis nog directer. Het is de paradox van de moderniteit. Juist omdat religie als fenomeen gedefinieerd is in het westerse moderniseringsproces, loopt het altijd risico te worden verwaarloosd of als voorbijgaand te worden beschouwd. Al staan de media dagelijks vol van religie, het achteruitgangsparadigma dringt zich als keerzijde van de Verlichtingsmedaille altijd op. Politiek, maatschappij en economie gelden vanzelfsprekend als belangrijk; het samengaan van religie en moderniteit lijkt

⁷¹ Tijdens de voorbereiding van deze rede attendeerde mijn echtgenote mij vanuit haar beroepspraktijk op het boeiende artikel van J.D. Blom, ‘De wereldondergangswaan; een klassiek symptoom met actuele relevantie?’, *Tijdschrift voor psychiatrie* 57 (2015) 730-738.

⁷² Fred van Lieburg, ‘Religiegeschiedenis 3.0. De uitdaging van digital humanities’, *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 17 (2014) 93-99.

⁷³ Deze kernproblematiek van alle religie- en/of kerkgeschiedenis heb ik op het terrein van het Nederlandse piëtisme-onderzoek uiteengezet in ‘Wege der niederländischen Pietismusforschung. Traditionsaneignung, Identitätspolitik und Erinnerungskultur’, *Pietismus und Neuzeit* 37 (2011) 211-253.

altijd te moeten worden verklaard.⁷⁴ Daargelaten of kennis van religiegeschiedenis binnen geloofstradities zelf nog effectief wordt overgedragen, lijkt het publiek daarbuiten steeds minder geïnformeerd, ook het hoog opgeleide en belezen publiek, ook de culturele en intellectuele elite, ook de academische gemeenschap van docenten en studenten.⁷⁵ Religiegeschiedenis is dus relevanter dan ooit, want haar termijn is nog heel lang. De mensheid kan niet zonder, de universiteit evenmin.

Dankwoorden

De Vrije Universiteit viert dit academisch jaar haar 135-jarig bestaan. Al die tijd hebben onderwijs en onderzoek op het gebied van de religiegeschiedenis in verschillende faculteiten en opleidingen gestalte gekregen. Bij Godgeleerdheid werkten de bijbelwetenschappers, kerkhistorici en missiologen, bij Letteren de classici, filologen en – zij het pas vanaf 1918 – historici. Omwille van het bestaansrecht van de VU waren veel geesteswetenschappers bezig met de plaatsbepaling van het neocalvinisme in de wereldgeschiedenis. Na 1960 ondergingen de diverse vakgebieden de nodige deconfessionalisering en professionalisering. Er vormden zich aparte faculteiten voor filosofie en sociale wetenschappen. Er kwam zelfs een leerstoel voor vergelijkende godsdienstgeschiedenis en een interfacultair Instituut voor Godsdienstwetenschap. Diversiteit is nog steeds een VU-belang, in samenhang met emancipatie en integratie, getuige ook de loyaliteit aan allerlei kerken en levensbeschouwingen en de aandacht voor de verhouding tussen geloof, wetenschap en samenleving.

Bij Geschiedenis was het onderwijs tussen 1918 en 1945 toevertrouwd aan slechts twee hoogleraren, die hun taakverdeling eenvoudig markeerden met de Vrede van Munster in 1648. De geschiedenis daarvoor werd gedoceerd door Aart Arnout van Schelven (1880-1954), die daarna door

⁷⁴ Vgl. vraag 61 van de Nationale Wetenschapsagenda (zie noot 3): ‘Zijn moderniteit en religie elkaars tegenpolen?’. Citaat: ‘Deze vraag verbindt religiewetenschappen, filosofie, geschiedenis, rechten en sociale wetenschappen en kent beschrijvende en ontwerpende aspecten. Beschrijvende aspecten zitten in een (historische) duiding van wat moderniteit en religie betekenen in onze moderne Westerse maatschappij en in niet-Westerse samenlevingen, en hoe deze begrippen zijn verankerd in onze rechtsstaat.’

⁷⁵ Herinnerd zij aan het pleidooi voor meer aandacht voor religie bij historici door Piet de Rooy, *Openbaring en openbaarheid* (afscheidsrede Universiteit van Amsterdam, 2009). Zie ook het essay van Willem Frijhoff, ‘Geschiedenis en geloof: bedreigde waarden?’, www.religiegeschiedenis.nl (in verkorte vorm verschenen als ‘Geloof hoort thuis in geschiedenis’, *Reformatorisch Dagblad*, 19 november 2015).

Adriaan Goslinga (1884-1961). Van Schelven maakte het zich wel gemakkelijk, want hij vond de geschiedenis pas interessant vanaf de opkomst van het calvinisme. De eerste docent die oog had voor de Middeleeuwen was Meijer Cornelis Smit (1911-1981), hoewel deze als christenfilosoof vooral op zoek was naar het goddelijk geheim in de geschiedenis. Inhoudelijk kwam de mediëvistiek pas onder leerstoelhouder Jan Roelink (1910-1986) tot haar recht. In 1975 waagde de VU de benoeming van de rooms-katholieke historicus Adriaan Hendrik Bredero (1921-2007), een internationaal gerespecteerd wetenschapper. Zijn medewerkers en opvolgers stonden garant voor de verdere kwaliteitsontwikkeling en interdisciplinaire oriëntatie van de vakgroep.⁷⁶

Een half jaar geleden preludeerde Koen Goudriaan in zijn afscheidscollege op de thematische herformulering van de leerstoel Geschiedenis der Middeleeuwen. De thematisering van de leeropdrachten was bij de opleiding al eerder in gang gezet. Nieuwste Tijd werd Politieke Geschiedenis, Nieuwe Tijd werd Cultuurgeschiedenis. Dat Middeleeuwen verder gaat als Religiegeschiedenis past niet alleen bij het beeld van dit tijdvak zelf, maar ook bij de invulling die aan de VU steeds aan het onderzoek naar de late Middeleeuwen gegeven is. De vernieuwde formulering volgt evenzeer het spoor van de hoogleraren van Nieuwe Tijd, met name Arie Theodorus van Deursen (1931-2011), Willem Frijhoff en Gerrit Schutte. Laatstgenoemde bezette jarenlang de bijzondere VU-leerstoel Geschiedenis van het Nederlands protestantisme. Deze context inspireerde in 2002 tot de oprichting van het centrum voor religiegeschiedenis ReLiC door Joris van Eijnatten en mijzelf, dat in telkens wisselende omstandigheden voor dezelfde zaak blijft staan. Met de instelling van een leerstoel Religiegeschiedenis per 1 november 2015 heeft de VU een landelijke primeur.

Vandaag valt mij de eer te beurt als hoogleraar religiegeschiedenis aan te treden. Met mijn oratie neem ik op mijn manier de uitdaging aan om de thema's, concepten en bronnen van dit vakgebied in de huidige academische wereld onder de aandacht te brengen. Het zal duidelijk zijn dat ik ook persoonlijk – samen met mijn lieve vrouw en kinderen: Cora, Gerline, Rianne en Mark Jan – blij ben met de overstap van een bijzondere naar een gewone leerstoel. Mijn dank gaat uit naar het College van Bestuur, naar het bestuur

⁷⁶ Het historisch onderwijs en onderzoek aan de VU is voor de periode 1918-1980 beschreven in: A.Th. van Deursen, 'De Vrije Universiteit en de geschiedwetenschappen', in: M. van Os & W.J. Wieringa (red.), *Wetenschap en rekenschap 1880-1980. Een eeuw wetenschapsbeoefening en wetenschapsbeschouwing aan de Vrije Universiteit* (Kampen 1980) 360-400. Actualisering van deze geschiedschrijving en een nieuwe bezinning op de toekomst is in voorbereiding in het kader van een geschiedenis van de Faculteit der Letteren (1880-2014) en het eeuwfeest van de opleiding Geschiedenis in 2018.

van de Faculteit der Geesteswetenschappen, naar het hoofd van de afdeling Kunst & Cultuur, Geschiedenis, Oudheidkunde, en naar de leerstoelhouders die deze benoeming hebben ondersteund. Ik prijs mij gelukkig met de vele vakgenoten en specialisten om mij heen, ook in netwerken buiten faculteit en universiteit. Ik heb grote waardering voor al die aardige en hardwerkende collega's op de flexvloeren van de VU, van wie ik de namen maar niet ga opsommen. Onze taak blijft, naast het meedoen aan de internationale wetenschapsagenda, onze studenten en promovendi te helpen om gewetensvolle historici te worden, zodat zij als ware humanisten hun weg in de samenleving zullen vinden.

Ten slotte: academische plechtigheden aan de Vrije Universiteit eindigen met een lofverheffing. Die goede traditie heeft de VU gemeen met haar vanouds katholieke tegenhanger in Nijmegen, hoewel het daar eigenlijk een dankgebed is aan het adres van de Almachtige, 'die leeft en heerst in de eeuwen der eeuwen'.⁷⁷ Aan de VU zijn de woorden die straks zullen klinken, ontleend aan Psalm 113:2 dan wel Daniël 2:20. Overigens is de formulering ook wel eens minder bijbelvast geweest, zoals blijkt uit een filmfragment van de Calvijnherdenking in 1959, die werd afgesloten door de toenmalige rector, de theoloog Gerrit Cornelis Berkouwer (1903-1996).⁷⁸ Maar waarom zouden we het bij woorden en beelden laten als we het Couperin-orgel binnen handbereik hebben. Onze universiteitsorganist Henk Verhoef speelt als een 'amen' op mijn preek het laatste vers van het *Magnificat primi toni* van Jehan Titelouze (1563-1633), een toonzetting van de woorden die al door de titel van mijn rede in gedachten werden geroepen: 'Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio, et nunc et semper et in saecula saeculorum'.

Ik heb gezegd.

⁷⁷ 'Gratias tibi agimus, omnipotens Deus, pro omnibus beneficiis tuis. Qui vivis et regnas per omnia saecula saeculorum' (Almachtige God, wij danken U voor Uw weldaden, U, die leeft en heerst in de eeuwen der eeuwen); promotiereglement Radboud Universiteit Nijmegen, bijlage 5 (www.ru.nl).

⁷⁸ 'Den enigen en drieënigen God zij toegebracht dank en aanbidding, nu en tot in alle eeuwigheid, amen'. Vgl. Fred van Lieburg, 'Calvijnherdenking aan de Vrije Universiteit', *Historisch Tijdschrift GKN* nummer 16 (mei 2009) 21-25. Zie verder het weblog van universiteitshistoricus Ab Flipse, 'Academische rituelen: toga's, votum en lofverheffing aan de VU' (www.geheugenvandevu.nl).

Curriculum vitae

Fred van Lieburg werd geboren op 19 juni 1967 in Rotterdam. Aan de Erasmus Universiteit studeerde hij maatschappijgeschiedenis (1985-1990), waarna hij als assistent-in-opleiding in dienst trad bij de Vrije Universiteit Amsterdam (1991-1995). Hij promoveerde hier op 29 februari 1996 bij de hoogleraren A.Th. van Deursen en W.Th.M. Frijhoff. In het NWO-programma ‘Cultuurgeschiedenis van de Republiek in de zeventiende eeuw’ kon hij aan de slag als postdoc-onderzoeker (1996-1999). Na een vervolgaanstelling in de VU-breedtestrategie ‘The interplay of religion, culture, and art as a formative factor in early modern Dutch political, social and individual identity 1400-1700’ (1999-2000) kon hij, dankzij een NWO-subsidie in het kader van de Vernieuwingsimpuls (oude stijl), vanaf 1 januari 2001 leiding geven aan het project ‘De pastorale markt in Nederland, 1650-1850’ (2001-2005). Hij was gastonderzoeker bij het H. Henry Meeter Center for Calvin Studies in Grand Rapids, Michigan (2000), verwierf een NWO-internationaliseringssubsidie (2003) en ontving de KNAW/NWAW Casimir-Ziegler-onderzoeksprijs voor de Geesteswetenschappen (2006). Intussen werkte hij als bijzonder hoogleraar Nederlandse geschiedenis aan de Károli Gáspár Universiteit in Boedapest (1997-2001). Vanaf 1 januari 2006 is hij in vaste dienst bij de opleiding Geschiedenis van de VU (universitair docent, vanaf 2013 universitair hoofddocent, vanaf 2014 ook opleidingsdirecteur). Per 1 februari 2006 volgde hij G.J. Schutte op als bijzonder hoogleraar Geschiedenis van het Nederlands protestantisme vanwege het Vrije Universiteitsfonds. Zijn benoeming tot hoogleraar Religiegeschiedenis, eveneens in de Faculteit der Geesteswetenschappen (voorheen Letteren), ging in per 1 november 2015. Hij is mede-oprichter van het VU-Centrum voor Nederlandse Religiegeschiedenis ReLiC (2002) en participeerde in het managementteam van het VU Instituut voor Religie, Cultuur en Samenleving VISOR (2007-2011). Hij is co-editor van Brill’s Series in Church History and Religious Culture en Mitherausgeber van *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Zijn nevenfuncties waren en zijn vele; momenteel is hij onder meer voorzitter van de Stichting Réveil Archief, secretaris-penningmeester van het Kerkhistorisch Gezelschap en coördinator van het Dutch Biblebelt Netwerk. Aan de VU is hij voorzitter van de Historische Commissie en van de Universitaire Commissie tot behoud en gebruik van het Couperinorgel.

Selectie van boeken en bundels:

De Nadere Reformatie in Utrecht ten tijde van Voetius. Sporen in de gereformeerde kerkeraadsacta (Rotterdam 1989).

Eswijlerianen in Holland, 1734-1743. Kerk en kerkvolk in strijd over de Zielseenzame meditatieën van Jan Willemsz. Eswijler (circa 1633-1719) (Kampen 1989).

Met L.F. Groenendijk: *Voor edeler staat geschapen. Levens- en sterfbedbeschrijvingen van gereformeerde kinderen en jeugdigen uit de 17e en 18e eeuw* (Leiden 1991).

Levens van vromen. Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw (Kampen 1991); vertaling: *Living for God. Eighteenth Century Dutch Reformed Pietist Autobiography* (Lanham MD 2006).

Redactie: *De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de negentiende eeuw* (Kampen 1994).

Profeten en hun vaderland. De geografische herkomst van de gereformeerde predikanten in Nederland van 1572 tot 1816 (Zoetermeer 1996); proefschrift met *Repertorium van Nederlandse hervormde predikanten tot 1816* (2 dln., Dordrecht 1996).

Redactie met J.C. Okkema en H. Schmitz: *De Laurens in het midden. Uit de geschiedenis van de Grote kerk van Rotterdam* (Rotterdam 1996).

De engelenwacht. Geschiedenis van een wonderverhaal (Kampen 2000).

Merkwaardige voorzienigheden. Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme. Eerste Mr. H. Bos-lezing (Zoetermeer 2001).

De reformatorische profetie in de Nederlandse traditie (Apeldoorn 2001).

Redactie met Jürgen Beyer, Albrecht Burkardt & Marc Wingens: *Confessional sanctity (c.1500-c.1800)* (Mainz 2003).

Met Joris van Eijnatten: *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005; tweede verbeterde druk 2006); vertaling: *Niederländische Religionsgeschichte* (Göttingen 2011).

Redactie: *Confessionalism and Pietism. Religious reform in early modern Europe* (Mainz 2006).

Een protestantse kerk in Nederland? (inaugurele rede Vrije Universiteit Amsterdam 2006).

Redactie met John Exalto: *Neerlands laatste ziener. Leven, werk en invloed van Theodorus van der Groe (1705-1784)* (Rotterdam 2007).

Redactie: *Refogeschiedenis in perspectief. Opstellen over de bevindelijke traditie* (Heerenveen 2007).

Het punt des tijds. De ware wereld achter Knielen op een bed violen (Amsterdam 2008); heruitgave: *Jan Siebelink en de geschiedenis achter Knielen op een bed violen* (Soesterberg 2016).

Redactie met John Exalto: *Spoken op het kerkhof. Verkenningen van protestantse vertelcultuur* (Zoetermeer 2009).

De bijbelgordel in Nederland (Zwolle/Utrecht 2009).

Redactie met Willem Bouwman, Joris van Eijnatten, Tanja Kootte en Casper Staal: *Geschiedenis van het christendom in Nederland* (Zwolle/Utrecht 2010).

Een eiland na de Reformatie. Schouwen-Duiveland 1572-1700 (Amsterdam 2011).

Redactie met Aza Goudriaan: *Revisiting the Synod of Dordt 1618-19* (Leiden 2011).

Heilige plaatsen in een Hollandse stad. Duizend jaar religieuze gebouwen op het Eiland van Dordrecht (Dordrecht 2012).

Jeugdwerk met een watermerk. De hervormd-gereformeerde jeugdbeweging 1910-2010 (Zoetermeer 2012).

Redactie: *Opwekking van de natie. Het protestantse Réveil in Nederland* (Hilversum 2012).

Redactie met Joke Roelevink: *Een gereformeerde jongen. Arie Theodorus van Deursen 1931-2011* (Amsterdam 2012).

Heilig Nijkerk. Religiegeschiedenis van een landstad (Zoetermeer 2013).

De wereld in. Het Nederlands Bijbelgenootschap 1814-2014 (Amsterdam 2014).

Redactie met John Exalto: *Bonders in opmars. Hervormd-gereformeerden 1890-1960* (Apeldoorn 2015).

De eeuwen der eeuwen: religiegeschiedenis op lange termijn (inaugurele rede Vrije Universiteit Amsterdam 2016).