

Een wankel vertoog

Over ontzuiling als karikatuur¹

PETER VAN DAM

A Shaky Exposition: On De-pillarisation as a Caricature

Dutch twentieth-century history is regularly constructed on the basis of the antithesis of *verzuiling* (pillarisation) and *ontzuiling* (de-pillarisation). The popular discourse of de-pillarisation suggests the dismissal, around the 1960s, of three societal characteristics: segregated religious and ideological communities (pillars); the societal dominance of such communities; and pacifying cooperation among social elites. De-pillarisation thus connects to the discourses of individualisation, secularisation and politicisation. Conversely, this article proposes seeing a shift in the way citizens have organised themselves – a shift from heavy to light communities – as the essential transformation in Dutch post-war history. From this perspective, the discourse of discontinuity is replaced by a panorama of gradual change. Individuals became more independent and organised themselves more loosely; religious traditions were only admitted to public life as long as they proved to be bonding elements; and politicians legitimized their policies by means of a dialogue among experts whilst, by and large, maintaining their pacifying style.

Ontzuiling betekent het verdwijnen van de zuilen, het einde van verzuiling. In deze zin komt het woord vanaf het midden van de jaren zeventig voor in woordenboeken en encyclopedieën. *Van Dale* nam het in de tiende druk in 1976 voor het eerst op en gaf als betekenis: ‘het teniet doen van de verzuiling: *de voortschrijdende ontzuiling*’.² Een jaar eerder maakte de socioloog Jacques van Doorn in de *Grote Winkler Prins* gewag van het begrip in het lemma ‘verzuiling’. Van Doorn zag vanaf de jaren vijftig een toename van kritiek op het verzuilde stelsel en vervolgens een afbrokkeling daarvan in de jaren zestig. Volgens hem was in de jaren zeventig ‘het proces van *ontzuiling* krachtig aan de gang’.³ De term is daarbij slechts een lege huls, die verzuiling ontkent zonder een helder alternatief te presenteren. Zoals verzuiling een onduidelijke term is met betrekking tot het verleden⁴, geeft ontzuiling slechts een wazige indruk van het heden.

In het spreken over het heden bestaat zelfs een opvallende tegenstrijdigheid. Aan de ene kant duiden politici, journalisten en wetenschappers het eigentijdse Nederland als een ontzuild land. Daarmee suggereren ze dat het heden radicaal anders is dan het verzuilde verleden. Zo schreef J.J. Woltjer in zijn bekende overzichtswerk *Recent verleden* dat ontzuiling niet alleen religieuze gemeenschappen, maar ook de politiek en de maatschappelijke organisaties grondig had veranderd.⁵ Aan de andere kant discussiëren politici sinds de jaren tachtig over de kansen en risico's van een islamitische zuil⁶, wordt de structuur van het omroepbestel regelmatig als 'verzuild' aangeduid en voerden verschillende auteurs in het *Nederlands Dagblad* het afgelopen jaar nog een discussie over de vraag of en waarom de 'reformatorische zuil' de komende jaren zal verdwijnen.⁷

Hoewel ontzuiling net als verzuiling geen eenduidige lading dekt, wordt in het spreken en schrijven over Nederland aan de hand van deze termen wel een radicale breuk tussen verleden en heden gesuggereerd.⁸ Dit discours van een radicale breuk sluit aan bij het populaire beeld van de jaren zestig als het belangrijkste breukvlak in de maatschappijgeschiedenis van de twintigste eeuw, in overzichtswerken aangeduid als 'revolutie'⁹ en een periode van 'fundamentele veranderingen'.¹⁰ Hans Blom achtte de periode wat betreft de omvang van de veranderingen zelfs ingrijpender dan de bezetting, al waarschuwde hij tegelijk tegen overdrijving.¹¹ Ook in de internationale

1 Ik ben dank verschuldigd aan Peter Romijn, James Kennedy, Bram Mellink, de redactie van *BMGN - Low Countries Historical Review* (*BMGN - LCHR*) en de anonieme commentatoren van *BMGN - LCHR* voor hun kritisch meedenken met eerdere versies van dit artikel.

2 *Van Dale groot woordenboek der Nederlandse taal* (Tiende druk; Den Haag 1976) 1675.

3 J.A.A. van Doorn, 'Verzuiling', in: *Grote Winkler Prins. Encyclopedie in twintig delen. Deel 20* (Zevende druk; Amsterdam 1975) 327.

4 P. de Rooy, 'Zes studies over verzuiling', *BMGN* 110:3 (1995) 380-392; P. van Dam, *Staat van verzuiling. Over een Nederlandse mythe* (Amsterdam 2011).

5 J.J. Woltjer, *Recent verleden. Nederland in de twintigste eeuw* (herziene editie, Amsterdam 2001; eerste druk Amsterdam 1992) 549-553.

6 Vergelijk J. Rath, *Nederland en zijn islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap* (Amsterdam 1996).

7 'Zuil zal niet verdwijnen', *Nederlands Dagblad*, 30-3-2010, 2; 'Refozuil verdwijnt in tien jaar', *Nederlands Dagblad*, 17-8-2010, 2; R. Lock-Hasselaar, 'Zuil verdwijnt, maar niet door uitholling of aanvallen van buiten', *Nederlands Dagblad*, 31-8-2010, 6.

8 Vergelijk P. de Rooy, *Openbaring en openbaarheid* (Tweede druk; Amsterdam 2009) 57-61.

9 P. de Rooy, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813* (Tweede druk; Amsterdam 2005) 233-261.

10 F. Wielenga, *Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam 2009) 236.

11 J.C.H. Blom, 'Een harmonisch gezin en individuele ontplooiing. Enkele beschouwingen over veranderende opvattingen over de vrouw in Nederland sinds de jaren dertig', *BMGN* 108:1 (1993) 28-50, aldaar 43-44.

historiografie wordt de tweede helft van de jaren zestig regelmatig als periode van plotselinge verandering voorgesteld.¹²

Tegelijkertijd staat de Nederlandse historiografie op gespannen voet met dit internationale perspectief van plotselinge verandering. Henk te Velde heeft onlangs betoogd dat met behulp van het begrip verzuiling een *Sonderweg* is geconstrueerd. Dat wil zeggen: Nederland was anders dan andere landen, juist omdat er sprake was van verzuiling.¹³ Een dergelijke constructie gaat eraan voorbij dat in de literatuur landen als België, Oostenrijk, Zwitserland en Duitsland ook in termen van zuilen en verzuiling zijn beschreven.¹⁴ Ook het verdwijnen van verzuiling is als een uniek Nederlands proces voorgesteld.¹⁵ Pas door toedoen van ontzuiling zou Nederland een ‘normaal’ land geworden zijn.¹⁶ Ondanks het bestaan van vergelijkbare fenomenen in andere landen bestaat er in de historiografie weinig twijfel aan de uniciteit van verzuiling en ontzuiling in de Nederlandse geschiedenis.

Het is niet alleen de vraag of ontzuiling wel zo uniek was, maar ook hoe ingrijpend de aan dat vertoog gekoppelde veranderingen nu eigenlijk waren. Het beeld van de jaren zestig als tijdperk van revolutionaire veranderingen is de afgelopen jaren op twee manieren bijgesteld. Door de grote nadruk op de *sixties* zijn de jaren vijftig, de kraamkamer van de veranderingen, te veel naar de achtergrond verdrongen.¹⁷ Ten tweede hadden veranderingen die

12 Vergelijk N. Pas, ‘De problematische internationalisering van de Nederlandse jaren zestig’, *BMGN - LCHR* 124:4 (2009) 618-632. Zie ook N. Frei, 1968. *Jugendrevolte und globaler Protest* (München 2008); A. Marwick, *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974* (Oxford 1998); H. Righart, *De wereldwijde jaren zestig. Groot-Brittannië, Nederland, de Verenigde Staten* (Utrecht 2003).

13 H. te Velde, ‘Inleiding. De internationalisering van de nationale geschiedenis en de verzuiling’, *BMGN - LCHR* 124:4 (2009) 1-16. Vergelijk M. Schrover, ‘Pillarization, Multiculturalism and Cultural Freezing: Dutch Migration History and the Enforcement of Essentialist Ideas’, *ibidem*, 329-354, aldaar 332.

14 Vergelijk onder andere J. Billiet, *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming* (Leuven 1988); S. Hellemans, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800* (Leuven 1990); L. Huyse, *Passiviteit, pacificatie en verzuiling in de*

Belgische politiek (Antwerpen 1970); H. Righart, *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland* (Meppel 1986); R. Steininger, *Polarisierung und Integration. Eine vergleichende Untersuchung der strukturellen Versäulung der Gesellschaft in den Niederlanden und in Österreich* (Meisenheim am Glan 1975).

15 J. van der Lans en H. Vuijsje, *Lage landen, hoge sprongen. Nederland in de twintigste eeuw* (Wormer 2003) 47.

16 Zo zou de plaats van de vrouw in de maatschappij als gevolg van ontzuiling meer op de situatie in andere Europese landen zijn gaan lijken. Vergelijk M. Bosch, ‘Domesticity, Pillarization and Gender: Historical Explanations for the Divergent Pattern of Dutch Women’s Economic Citizenship’, *BMGN - LCHR* 125:2-3 (2010) 269-300, aldaar 285-287.

17 S. Stuurman, ‘Het zwarte gat van de jaren vijftig’, *Kleio* 25:8 (1984) 6-13; P. Luykx en P. Slot (eds.), *Een stille revolutie? Cultuur en mentaliteit in de lange jaren vijftig* (Hilversum 1997).

eerder aan de jaren zestig werden toegeschreven deels pas na die tijd plaats, zoals in debatten over het belang van de jaren zeventig voor maatschappelijke veranderingen is betoogd.¹⁸ Beide bijstellingen sluiten aan bij de opvattingen van Hans Righart, die weliswaar de jaren zestig als ‘epicentrum’ van veranderingen beschouwde, maar de periode van verandering als ‘lange jaren zestig’ van midden jaren vijftig tot 1977 liet lopen.¹⁹

In een analyse van de sociaal-structurele veranderingen waar ontzuiling op doelt, zijn vooral langzame, graduele veranderingen van belang. Veranderingen in sociale structuren vinden immers niet op de korte termijn, maar op de middellange termijn plaats.²⁰ Daarbij is het onvermijdelijk en zinvol om afstand te nemen van het perspectief van de belanghebbende en op de korte termijn gefixeerde ooggetuigen. De stelling van deze bijdrage is dat aan de hand van de termen verzuiling en ontzuiling eigenlijk een karikatuur van de geschiedenis is getekend. De radicale breuk die het vertoog van verzuiling en ontzuiling suggereert, valt weg wanneer structurele veranderingen worden onderzocht; er ontstaat dan een beeld waarin meer ruimte is voor continuïteit tussen verleden en heden.

Om deze hypothese te kunnen toetsen moeten de verschillende ladingen, die door het vertoog van verzuiling en ontzuiling worden gedekt, van elkaar worden onderscheiden. De socioloog Staf Hellemans noemt er drie: het niveau van een afzonderlijk georganiseerde zuil als gemeenschap, van de verzuilde maatschappij als een maatschappij die door zulke gemeenschappen wordt gedomineerd en van de pacificatie tussen de elites.²¹

Deze drie niveaus kunnen worden vertaald naar drie vertogen over het einde van verzuiling in de naoorlogse maatschappij. Ten eerste wordt het afbrokkelen van de afzonderlijke als zuilen aangeduide gemeenschappen verklaard met het vertoog van de individualisering: als gevolg van de emancipatie van het individu verloor de zuil zijn greep op de collectieve zingeving. Op het tweede niveau van een maatschappelijke ordening op basis van levensbeschouwing wordt de verandering geduid met het vertoog van secularisering: religie verloor vanaf de jaren zestig haar dominante positie, waardoor een verzuilde maatschappij simpelweg niet langer mogelijk was. Het derde vertoog dat met ontzuiling is verbonden is politisering. Dit vertoog kan aan Hellemans’ derde niveau van pacificatie tussen de elites worden gekoppeld: de pacificatie verdween in de loop van de jaren zestig en zeventig door de politisering van elites en bevolking.

18 D. Hellema, ‘De lange jaren zeventig’, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 123:1 (2010) 78-93; K. Schuyt en E. Taverne, 1950. *Welvaart in zwart-wit* (Den Haag 2000); K. Jarausch (ed.), *Das Ende der Zuversicht? Die siebziger Jahre als Geschichte* (Göttingen 2008). Vergelijk J. van der Lans en A. Verbij, ‘Manifest voor de jaren zeventig’, <http://www.josvdlans.nl/>

jaren70/manifest.html [geraadpleegd op 22-03-2011].

19 H. Righart, *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict* (Amsterdam 1995).

20 F. Braudel, *On History* (Parijs 1969; Chicago 1980) 10-13.

21 Hellemans, *Strijd*, 26-27.

Bij een analyse van de dynamiek van de Nederlandse maatschappij sinds 1945 gaat het dus in de eerste plaats om de vraag hoe mensen hun sociale bindingen hebben vormgegeven. Tegenover het idee dat individualisering een radicaal einde heeft gemaakt aan de zuilen als gemeenschappen wordt hier het idee geponeerd dat een geleidelijke verandering in de wijze waarop burgers zich organiseren de naoorlogse geschiedenis heeft bepaald: met de woorden van Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp een overgang van zware naar lichte gemeenschappen.²² Vanuit dat perspectief wordt zichtbaar hoe achter de termen individualisering, secularisering en politisering geen radicale breuken, maar geleidelijke veranderingen schuilgaan.

Zware en lichte gemeenschappen

Tijdgenoten en diegenen die op een later tijdstip terugkeken hebben ontzuiling beschouwd als een verandering in de wijze waarop mensen hun gemeenschappen vormgaven. Ontzuiling betekende het verdwijnen van de starre zuilen die individuele burgers hadden geknecht. In navolging van de socioloog Jacques van Doorn en de politicoloog Siep Stuurman, die verzuiling analyseerden als een vorm van sociale controle en als een strategie van elites om hun positie te behouden, interpreteerde de historicus Hans Righart de periode van de ontzuiling als een tijd van bevrijding van het individu. De spreiding van de welvaart had volgens hem ‘een diepgaande invloed op de levensstijl van miljoenen gewone Nederlanders’: nieuwe vervoers- en communicatiemiddelen, toegenomen vrije tijd en meer consumptieartikelen maakten dat in korte tijd het leven voor iedereen veranderde. Het keurslijf van de zuilen dat in de jaren vijftig burgers nog in bedwang hield, ging overboord en werd ingeruild voor grotere vrijheid en meer permissiviteit.²³

In dit denken over de verandering van de maatschappij sinds de jaren zestig valt ontzuiling samen met het vertoog van individualisering. Als gevolg van de emancipatie van het individu zouden de zuilen, netwerken van organisaties op basis van dezelfde levensbeschouwing, hun stevigheid hebben verloren. Zo’n perspectief is ook bij de socioloog Jan Thurlings te vinden. Thurlings analyseerde in 1971 de situatie van de ‘wankele’ katholieke zuil door te kijken naar de veranderende wijze waarop katholieken zich organiseerden. In de jaren vijftig zetten slechts enkelingen kritische vraagtekens bij het participeren in een netwerk van organisaties op basis van het katholieke geloof, aldus Thurlings, inmiddels was de voorkeur voor dergelijke organisaties onder katholieken sterk afgenomen. De snelle

22 J.W. Duyvendak en M. Hurenkamp (eds.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* (Amsterdam 2004).

23 Righart, *Eindeloze jaren zestig*, 72-73.

desintegratie van ‘de katholieke zuil’ in de jaren zestig was volgens hem vooral te wijten aan een interne crisis verbonden met een theologische heroriëntatie, die tot het loslaten van veel van de traditionele organisatievormen had geleid. Onder het motto ‘ontzuiling en vernieuwing’ beschreef hij hoe steeds meer katholieken geestelijk en praktisch afscheid namen van de katholieke zuil. Onderbelicht bij Thurlings bleven echter de nieuwe ideeën over het verband tussen katholiek geloof en maatschappelijk engagement die onder andere de basis legden voor de oprichting van de Politieke Partij Radicalen en de fusie van het Nederlands Katholiek Vakverbond (NKV) en het Nederlands Verbond van Vakverenigingen (NVV).²⁴ Dat laatste typeert het debat over ontzuiling. De nadruk ligt op wat er is verdwenen.

Hetzelfde verschijnsel is zichtbaar in de discussie over het katholieke *Milieu* in de Bondsrepubliek. In de Duitstalige historiografie is voor organisatorische complexen van levensbeschouwelijke groeperingen niet het woord ‘zuil’, maar *Milieu* de gangbare term. Wim Damberg heeft erop gewezen, dat de geschiedenis van Duitse en Nederlandse katholieke organisaties onder deze noemer met elkaar vergeleken kunnen worden.²⁵ De organisaties die de Duitse katholieken bijeen hadden gehouden verloren in de jaren zestig hun sterke positie, omdat jonge katholieken steeds minder vaak lid werden en doordat oudere leden twijfelden aan de actualiteit van de doelstellingen van hun organisaties.²⁶ Al begon dit proces van erosie eerder dan in Nederland (in de jaren vijftig nam bijvoorbeeld de christendemocratie de politieke vertegenwoordiging definitief over van de katholieke *Zentrum*-partij) en eindigde het later, de trend was gelijk: hechte gemeenschappen met gedeelde normen en daarop gebaseerde organisaties erodeerden. De historicus Benjamin Ziemann heeft erop gewezen dat het vaststellen van erosie niet voldoende is. Houden we vast aan het schrijven van naoorlogse geschiedenis in termen van *Milieus* of zuilen, dan kunnen we slechts een *Verlustgeschichte* schrijven. Met welk concept – zo vraagt Ziemann zich na deze conclusie af – kunnen we de overgang beschrijven naar minder hechte organisatorische verbanden, losse netwerken en organisaties?²⁷ Hoe ontwikkelde het maatschappelijk engagement zich sinds de jaren zestig?

24 J.M.G. Thurlings, *De wankel zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme* (Tweede druk; Deventer 1978) 133-181, 195.

25 W. Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980* (Paderborn 1997); idem, ‘Restoration and Erosion of Pillarised Catholicism in Western Europe’, in: J. Billiet, L. Kenis en P. Pasture (eds.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe. 1945-2000* (Leuven 2010) 55-76.

26 Damberg, *Abschied vom Milieu?*; P. Lösche en F. Walter, ‘Katholiken, Konservative und Liberale: Milieus und Lebenswelten bürgerlicher Parteien in Deutschland während des 20. Jahrhunderts’, *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 471-492.

27 B. Ziemann, ‘Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung’, *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000) 402-422, aldaar 422.



Vierbondenvoetbaltoernooi ca. 1940, met op het dak de teksten 'Clubhuis St. Bavo' en 'Rooms in alles'. Nationaal Archief/Spaarnestad Photo.

De termen zware en lichte gemeenschap van Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp zijn hiervoor goed bruikbaar. Deze sociologen hebben er de afgelopen jaren op gewezen dat we individualisering niet moeten beschouwen als een absoluut losweken van het individu uit alle sociale bindingen.²⁸ Zij verzetten zich daarmee tegen de opvatting dat burgers sinds het eroderen van de traditionele gemeenschappen vooral als individuen deel uitmaken van de maatschappij, zoals in Robert Putnams roemruchte *Bowling Alone* naar voren is gebracht.²⁹ Gemeenschappen zijn niet uit de maatschappij verdwenen maar van karakter veranderd, zo stellen zij. In navolging van sociologische opvattingen over de rol van sterke en zwakke banden tussen mensen³⁰, proberen Duyvendak en Hurenkamp deze vormverandering van het type gemeenschappen dat in de maatschappij dominant is te beschrijven als een overgang van zware naar lichte gemeenschappen.

De zware gemeenschap kan in aansluiting op de in Duitstalige historiografie gangbare definitie van *Milieu* worden beschouwd als een gemeenschap met veel sociale verplichtingen, een sterke organisatorische concentratie door een web van organisaties en een brede claim op de identiteit van haar leden.³¹ De lichte gemeenschap als ideaaltypische tegenhanger is dan een gemeenschap met slechts enkele gedeelde kenmerken, een geringe mate van exclusiviteit en een sterke nadruk op persoonlijke keuzevrijheid. Zo bezien zijn gemeenschappen in de naoorlogse geschiedenis van karakter veranderd, maar niet zonder meer verdwenen. Bovendien biedt dit begrippenpaar de ruimte om ‘verzuiling’ zelf kritisch tegen het licht te houden. Gingen achter de door deze term gesuggereerde uniforme façade niet deels verschillend vormgegeven gemeenschappen schuil?

De geschiedenis van de katholieke gemeenschap, het orthodox-protestantse kamp en de ‘rode familie’ kan op deze manier meer

28 Duyvendak, *Kiezen voor de kudde*; J.W. Duyvendak, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van ‘de’ individualisering en de toekomst van de sociologie* (Amsterdam 2004).

29 R.D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York 2000). Vergelijk Duyvendak, *Vooruitstrevende natie*, 8.

30 M.S. Granovetter, ‘The Strength of Weak Ties’, *American Journal of Sociology* 78:6 (1973) 1360-1380.

31 Vergelijk F. Bösch, *Das konservative Milieu. Vereinskultur und lokale Sammlungspolitik in ost- und westdeutschen Regionen (1900-1960)* (Göttingen 2002) 11; M.R. Lepsius, ‘Parteiensystem und Sozialstruktur.

Zum Problem der Demokratisierung in Deutschland’, in: W. Abel e.a. (eds.), *Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge* (Stuttgart 1966) 371-393; K. Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland* (Frankfurt am Main 1992); C. Kösters en A. Liedhegener, ‘Historische Milieus als Forschungsaufgabe. Zwischenbilanz und Perspektiven’, in: J. Horstmann en A. Liedhegener (eds.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Schwerte 2001) 15-25.

gedifferentieerd vergeleken worden. De sociaaldemocratische gemeenschap heeft zichzelf bijvoorbeeld nooit zo allesomvattend georganiseerd als de katholieke. De vooroorlogse sociaaldemocratie leek qua organisatievormen wel op de confessionele groepen, maar ging onder andere niet over tot het oprichten van eigen scholen. Na de oorlog werd het contrast nog sterker, want de sociaaldemocraten begonnen al direct na de oorlog aan een geleidelijke overgang naar een lichte gemeenschap. Ze legden geen brede claim op de identiteit van de leden, maar probeerden lossere verbanden op basis van het idee van de lotsverbondenheid van de werknemers te smeden. De veranderde visie op de eigen rol mondde uit in de oprichting van de Partij van de Arbeid in 1946, waarin meerdere levensbeschouwelijke tradities uitdrukkelijk naast elkaar stonden. Sindsdien ontmantelden door de PvdA verbonden medestanders een deel van de sociaaldemocratische organisaties, terwijl de banden tussen nog bestaande organisaties als de VARA, *het Vrije Volk* en het NVV lossier werden. Met het oog op dit proces meende de socioloog Jakob Kruijt in 1959 dat er geen sprake meer kon zijn van een rode zuil.³²

Dit voorbeeld van de ‘rode familie’ laat zien hoe mensen onder invloed van nieuwe opvattingen hun gemeenschappen anders vorm kunnen gaan geven. Door toegenomen welvaart, sociale en geografische mobiliteit en sociale zekerheid verschoof de focus in het denken over sociale relaties na de Tweede Wereldoorlog van traditionele gemeenschapsbanden naar individuele zelfstandigheid.³³ De opkomst van radio en televisie droeg bij aan die verschuiving: beide media boden de gebruiker naast een perspectief op de eigen gemeenschap ook informatie over de opvattingen van anderen en verbreden zo de blik van de gebruiker tot over de grenzen van de eigen gemeenschap heen. Parallel aan deze sociaal-economische en infrastructurele ontwikkeling is te zien hoe sinds de Tweede Wereldoorlog door filosofen en theologen steeds meer nadruk werd gelegd op de persoonlijke verantwoordelijkheid van het individu.³⁴ Op die manier kreeg het individu in West-Europa een andere status. Het individu werd in de eerste plaats zelf verantwoordelijk gehouden voor zijn keuzes, zijn overtuigingen en zijn maatschappelijk engagement.

Onder invloed van die nieuwe rol veranderde ook de voorstelling die mensen van gemeenschappen hadden: niet de exclusieve, ideologisch gesloten gemeenschap, maar flexibele, inclusieve gemeenschappen werden

32 J.P. Kruijt, *Verzuiling* (Zaandijk 1959) 18-20.

33 Vergelijk Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main 1986) 122-130.

34 Onder andere Dumont heeft er voor gewaarschuwd individualisering niet eenzijdig tot

sociaal-economische oorzaken te herleiden. Zie Dumont, ‘A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism’, *Religion* 12 (1982) 1-27. Zie ook C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge MA 1989).

het ideaal.³⁵ Dit vertaalden de leden van verschillende organisaties naar de praktijk van hun organisaties. Het Christelijk Nationaal Vakverbond (CNV), de Nederlandse Christelijke Radio-Vereniging (NCRV) en *Trouw en de Volkskrant* transformeerden naar organisaties van lichte gemeenschappen. In de nieuwe sociale bewegingen ontstonden organisaties naast en in plaats van de organisaties van zware gemeenschappen.³⁶ Deze ‘lichte organisaties’ sluiten aan bij de smalle identiteit van lichte gemeenschappen, waarin slechts enkele gedeelde kenmerken op de voorgrond staan. Zo maakt het een organisatie als Greenpeace niet uit of haar leden gereformeerd, katholiek, boeddhistisch of islamitisch zijn, zo lang ze zich maar voor een beter milieu inzetten. Net zo min is het CNV tegenwoordig nog een protestantse organisatie. Wie van mening is dat geloven op enige manier van belang is voor de werkvloer, of de traditie waarin de christelijke vakbeweging zichzelf plaatst een warm hart toedraagt, mag zonder meer lid worden.

Zeker sinds de jaren zeventig, toen veel organisaties overgingen van een oriëntatie op zware naar een oriëntatie op lichte gemeenschappen, zijn die laatste dominant geworden. Over de breedte van de hele maatschappij vond deze verschuiving echter niet plotseling maar geleidelijk plaats. Onder sociaaldemocraten en bijvoorbeeld ook in de Hervormde Kerk, waar de kerktop naar wegen zocht weer een ‘volkskerk’ te worden, ontstond deze al in de jaren veertig een meer inclusieve visie op de eigen gemeenschap. Een vergelijkbare ontwikkeling is ook in andere West-Europese landen al in die jaren zichtbaar.³⁷ Zo maakte in de Duitse Bondsrepubliek de verdeelde vakbeweging plaats voor één organisatie voor alle arbeiders, de Deutsche Gewerkschaftsbund. Een deel van de protestantse en katholieke gemeenschap richtte er bovendien de Christlich-Demokratische Union op, waarin deze gemeenschappen politiek wilden gaan samenwerken.

In de loop van de naoorlogse geschiedenis stelden steeds minder burgers wanneer zij zich verenigden een veelvoud van gemeenschappelijke normen en waarden en gedeelde organisaties centraal. In plaats daarvan kwam een oriëntatie op lichte gemeenschappen, waarbij diezelfde burgers zich op basis van slechts enkele gedeelde kenmerken met elkaar verbonden voelde en gemakkelijker over de grenzen van een gemeenschap heen ook deel kon uitmaken van andere. Het voordeel van het perspectief van zware en lichte gemeenschappen ten opzichte van de beeldspraak van verzuiling en ontzuiling is dat het mogelijk wordt in plaats van de gesuggereerde breuk

35 Deze overgang van zware naar lichte gemeenschappen in de Bondsrepubliek Duitsland en in Nederland staat centraal in mijn proefschrift: P. van Dam, *Religion und Zivilgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung* (Münster 2010).

36 J.W. Duyvendak e.a. (eds.), *Tussen verbeelding en macht. 25 Jaar nieuwe sociale bewegingen in Nederland* (Amsterdam 1992).

37 S. Hellemans, *Strijd*, 171-259; D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement: Le pèlerin et le converti* (Parijs 1999).

de continuïteiten tussen de verschillende organisaties op de voorgrond te plaatsen. Vanuit dit perspectief kunnen de geleidelijke veranderingen binnen bestaande organisaties en de opkomst van nieuwe sociale bewegingen als uitdrukking van een vergelijkbare zoektocht naar nieuwe vormen van gemeenschap worden beschreven.

Een nieuw regime

Een tweede verandering die met ontzuiling wordt geassocieerd, is de veranderende maatschappelijke rol van religie. Hier gaan de vertogen van ontzuiling en secularisering hand in hand. Godsdienstsocioloog Peter van Rooden heeft laten zien dat het ‘religieuze regime’ van de verzuilde maatschappij levensbeschouwing een specifieke plaats wees.³⁸ Die plaats veranderde in de loop van de jaren zestig en zeventig. Sommige tijdgenoten duiden deze verandering als het verdwijnen van religie. Zo schreven de journalisten Martin van Amerongen en Igor Cornelissen in 1972 over het einde van Nederland als een christelijke natie:

Het is moeilijk precies en volledig aan te geven waarom juist in het begin van de jaren 1960 het verval van de christelijke instituten duidelijk zichtbaar werd, zich vervolgens versneld doorzette om in de jaren zeventig uit te monden in een onstuitbaar lijkend proces van ontbinding.³⁹

Ook veel gelovigen zelf zagen het somber in wat betreft de toekomst van het christelijk geloof in de samenleving. Zo merkte historicus en socioloog Pieter Jan Bouman in een in 1974 gepubliceerd interview met publicist George Puchinger op dat het secularisatieproces volgens hem niet te stuiten zou zijn in de moderne wereld: ‘Ik heb bij veel predikanten dan ook een soort defaitisme waargenomen. Bij sommigen zelfs de gedachte voor een verloren zaak te strijden’. Bouman zelf zag in de toekomst nog wel kansen voor het geloof om te overleven, maar het moest dan wel een nieuwe vorm vinden.⁴⁰

In deze zin werd secularisering vaak gezien als de kern van ontzuiling. Het ontzuilde Nederland was een land dat niet langer door religie gedomineerd werd. Religie zou er in de toekomst een steeds marginalere rol spelen. Nog onlangs stelde Piet de Rooy vast dat Nederland sinds de jaren zestig een seculier land is geworden, waar ook historici nauwelijks nog

38 P. van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996) 17-45.

39 M. van Amerongen en I. Cornelissen, *Tegen de revolutie: Het evangelie! Het kerkvolk in de*

Nederlandse politiek of: Het einde van een christelijke natie (Amsterdam 1972) 184.

40 Geciteerd in G. Puchinger, *Toekomst van het christendom* (Delft 1974) 304.

gevoel hebben voor het fenomeen religie.⁴¹ Enige jaren eerder wees Peter van Rooden eveneens op de in zijn ogen radicale discontinuïteit wat betreft de rol van religie in die periode.⁴² ‘Het is volstrekt gerechtvaardigd om van een plotselinge en vrijwel volledige ontkerstening van de Nederlandse samenleving te spreken’, meende hij.⁴³

Zowel het idee dat secularisering in de moderne maatschappijen onvermijdelijk is als de opvatting dat Nederland een seculier land is (of op weg is het te worden), zijn in de afgelopen jaren steeds sterker onder druk komen te staan.⁴⁴ Zo werd duidelijk dat in een hoogmodern land als de Verenigde Staten religie een belangrijke factor kon blijven. Ook in Nederland bleven christelijke groeperingen een rol van betekenis spelen, zowel in traditionele vormen als in nieuwe gedaanten zoals de opkomst van de Evangelische Omroep en van immigrantenkerken laat zien. Bovendien kwamen naast de traditionele vormen van religie ook nieuwe levensbeschouwingen zoals de *New Age*-beweging op.⁴⁵ Daarnaast zette de opkomst van de islam als een invloedrijke godsdienst in West-Europa het idee van een seculiere samenleving op twee manieren onder druk. Het maakte duidelijk dat voor aanzienlijke minderheden in eigen land religie een onmisbare rol speelde. Tegelijk deed het andere groepen als reactie op een gevoelde bedreiging door de islam teruggrijpen op een visie van Nederland als een in hoge mate door christelijke tradities gevormd land.⁴⁶

De logische reactie op de tekortkomingen van het seculariseringsparadigma was het bijstellen van de eenzijdige definities van secularisering. Van een eendimensionaal proces kon geen sprake zijn, had onder andere de Belgische socioloog Karel Dobbelaere al in 1981 gesteld. Onder de noemer van secularisering werden volgens hem op zijn minst drie verschillende veranderingen gethematiseerd. In de eerste plaats secularisering als verwereldlijking, in het kader waarvan de kerk een instituut naast andere maatschappelijke instituties werd, andere organisaties wereldse taken van de kerk overnamen en de religieuze duiding van de wereld steeds minder

41 De Rooy, *Openbaring*, 7.

42 P. van Rooden, ‘“Oral History” en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom’, *BMGN* 119:4 (2004) 524-551; Idem, ‘Long-Term Religious Developments in the Netherlands, 1750-2000’, in: H. McLeod (ed.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge 2002) 113-129.

43 Van Rooden, ‘Oral History’, 524.

44 F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München 2007); M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus*

und der ‘Kampf der Kulturen’ (München 2000); J. Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago 1994).

45 W.B.H.J. van den Donk e.a. (eds.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006).

46 Zie bijvoorbeeld P. Fortuyn, *De islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament* (Uithoorn 2001) 103-108; A. Kluyeld, ‘Laat kerk schatbewaarder zijn voor samenleving’, *Reformatorisch dagblad*, 15-5-2010, 6.

belangrijk werd. In de tweede plaats kon het bij secularisering volgens Dobbelaere ook gaan over veranderingen in de religieuze betrokkenheid wat betreft individueel gedrag, lidmaatschap van religieuze organisaties en de mate van overeenkomst tussen de normen van religieuze groepen en de normen van de individuele leden van die groepen. Ten derde konden in zijn optiek ook veranderingen in de opvattingen van religieuze groepen zelf als een vorm van secularisering worden gezien, wanneer het perspectief van het transcendente naar het immanente verschoof.⁴⁷

De afgelopen jaren volgden er verdere belangrijke impulsen voor een herijking van het denken over secularisering. Zo onderscheidt de filosoof Charles Taylor drie vormen. In de eerste plaats kunnen we secularisering volgens hem in klassieke zin opvatten als het doorvoeren van een scheiding tussen kerk en staat en het ontstaan van een gesecculariseerde publieke sfeer. Daarnaast is secularisering ook beschouwd als het zich losmaken van instituties en praktijken uit de greep van religie. Ten slotte – en deze dimensie is voor Taylor de belangrijkste – ziet hij secularisering als een aanduiding voor het onvanzelfsprekend worden van religie: in de moderne tijd is religie een keuze naast andere mogelijkheden geworden.⁴⁸ Ook historici die zich met de geschiedenis van religie bezig houden hebben erop gewezen dat we de gevolgen van deze derde dimensie, het onvanzelfsprekend worden van religie, niet mogen onderschatten. Hugh McLeod heeft bijvoorbeeld laten zien dat de dynamiek van religieuze tradities in de negentiende eeuw voor een groot deel te herleiden is tot de conflicten die dit verschijnsel sinds de Franse Revolutie met zich meebracht. Niet alleen probeerden sommigen religie uit allerlei domeinen te verdrijven, aanhangers van religieuze tradities probeerden ook verloren terrein te herwinnen, mensen op nieuwe manieren voor hun geloof te winnen of een nieuwe plaats voor hun groep in de maatschappij te claimen.⁴⁹

De deconstructie van het begrip secularisering levert dus nieuwe categorieën op voor de analyse van de ontwikkeling van religieuze tradities. Daarbij komt in de eerste plaats het idee naar voren dat religie een actieve rol blijft spelen en niet als gevolg van een veronderstelde modernisering langzaam maar zeker verdwijnt. Dobbelaere wees in zijn studie over secularisering al op de mogelijkheid van verandering binnen een religieuze gemeenschap. In de afgelopen jaren is deze mogelijkheid tot verandering losgekoppeld van het idee van secularisering. Religieuze tradities treden volgens onder andere de sociologen Danièle Hervieu-Léger, Karl Gabriel en Staf Hellemans niet als

47 K. Dobbelaere, 'Secularization: A Multi-Dimensional Concept', *Current Sociology* 29 (1981) 3-153, aldaar 11-12.

48 C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge 2007) 1-3.

49 H. McLeod, *Religion and the Peoples of Western Europe* (Tweede druk; Oxford 1997) 1-21.

reactieve, maar als hun tijd actief vormgevende factor op de voorgrond.⁵⁰ Dat betekent niet dat religie altijd even belangrijk is in een maatschappij maar het dwingt de onderzoeker wel verschillende mogelijke rollen in ogenschouw te nemen.⁵¹ In de tweede plaats moet daarom ook de vraag naar het religieuze regime na het ‘verzuilde’ regime opnieuw worden gesteld. Als religieuze tradities niet als actieve factor uit de maatschappij zijn verdwenen, welke plaats wordt hen dan toegeschreven?

Aanhangers van religieuze tradities hebben niet alleen maar passief op maatschappelijke veranderingen gereageerd, maar zijn in veel gevallen zelf actieve veranderaars gebleken.⁵² In de jaren veertig kwamen gelovigen onder invloed van existentiële oorlogservaringen en de noodzaak de maatschappij opnieuw op te bouwen tot nieuwe interpretaties van hun religieuze tradities. Een belangrijke impuls voor het nieuwe denken over de plaats van het individu ging uit van theologen als Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Jacques Maritain en Oswald von Nell-Breuning, die de persoonlijke verantwoordelijkheid van christenen op de voorgrond stelden. In de lijn van dit gedachtegoed stelden zich in Nederland invloedrijke theologen uit katholieke en protestantse kring als Walter Goddijn, Willem Hendrik van de Pol, Willem Banning, Gerardus van der Leeuw en Gerrit Cornelis van Niftrik op. In het denken over het geloof kwam het individu en zijn eigen verantwoordelijkheid steeds sterker centraal te staan; lichte gemeenschappen werden geleidelijk het uitgangspunt voor het denken over religieuze gemeenschappen.⁵³

50 D. Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (Cambridge 2000) 83-100; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Vierde druk; Freiburg 1994); S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen* (Zoetermeer 2007). Opvallend is dat Gabriel en Hellemans het begrip ‘moderniteit’ nauwelijks ter discussie stellen, hoewel dat concept theoretisch nauw verbonden is met secularisering.

51 De historicus Patrick Pasture spreekt in dit verband van ‘the great transformation’, waarbij ontkerstening, pluralisatie van religie en het vervagen van grenzen tussen het religieuze en het seculiere hand in hand gingen. Zie P. Pasture, ‘Religion in Contemporary Europe: Constrasting Perceptions and Dynamics’, *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009) 319-350.

52 Zie bijvoorbeeld G. Ackermans en M. Monteiro (eds.), *Mannen gods. Clericale identiteit in verandering* (Hilversum 2007); M. Derks, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig* (Hilversum 2007); J.C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam 1995); P. Luykx, *Andere katholieken. Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw* (Nijmegen 2000).

53 Zie bijvoorbeeld de naoorlogse intellectuele debatten over individuele ontplooiing en persoonlijke verantwoordelijkheid: I. Weijers, *Terug naar het behouden huis. De Utrechtse school en de Nederlandse roman 1945-1955* (Rotterdam 1991) 7-15, 83-84; L. de Goei, *De psychohygiënist. Psychiatrie, cultuurkritiek en de beweging voor geestelijke volksgezondheid in Nederland, 1924-1970* (Nijmegen 2001) 183-185; T. de Vries, *Complexe consensus. Amerikaanse en Nederlandse intellectuelen in debat over politiek en cultuur 1945-1960* (Hilversum 1996) 167-185.

Vanuit een perspectief dat religieuze tradities als veranderlijk opvat is te zien dat en hoe verschillende religieuze groeperingen reageerden op de uitdaging van het seculariseringsparadigma. Deze reacties op de ‘seculariseringservaring’ zijn een belangwekkend aspect van de geschiedenis van religieuze tradities in de jaren zestig dat tot op heden te weinig aandacht heeft gekregen.⁵⁴ Ook protestanten en katholieken die weinig voor nieuwe ideeën voelden waren gedwongen zich een houding te geven ten opzichte van deze populaire ideeën (zie bijvoorbeeld de stormloop op boeken als *Honest to God*⁵⁵ en *Het einde van het conventionele christendom*⁵⁶).

Deze paradoxale situatie van aanduwen en opvangen is bijvoorbeeld in het Nederlandse katholicisme sinds de Tweede Wereldoorlog goed zichtbaar. Al in de jaren vijftig heersten onder katholieke geestelijken en intellectuelen twijfels aan de traditionele koers van de kerk in theologische vragen als de vormgeving van de mis en maatschappelijke vragen als de rol van katholieke organisaties. Onder andere in de discussies die aan de publicatie van het mandement van 1954 voorafgingen stonden jongere geestelijken tegenover een oude garde, die van een sterkere oriëntatie op de verantwoordelijkheid van de individuele katholiek weinig wilden weten.⁵⁷ Waar deze twijfel zich destijds nog grotendeels aan het zicht van de gewone burger onttrok, werd ze vanaf de aankondiging van het Tweede Vaticaans Concilie in 1959 door paus Johannes XXIII voor ieder duidelijk zichtbaar. In het openbaar discussieerden geestelijken, intellectuelen en ‘gewone’ leken over de vraag, wat er binnen en buiten de kerk zou moeten veranderen om het katholieke geloof aan het heden aan te passen.⁵⁸ Daarbij versterkten de wens tot verandering en de gevoelde

54 Voor het begrip seculariseringservaring (*Säkularisierungserfahrung*) zie J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Eine Einführung in die Religionssoziologie I* (Reinbek 1967) 77; A.J. Nijk, *Secularisatie. Over het gebruik van een woord* (Rotterdam 1968) 328. Tot nog toe is er weinig over de reacties van religieuze groeperingen op deze ervaring geschreven. Een aanzet is te vinden bij: Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw*; N. Hannig en B. Städter, ‘Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er und 1960er Jahre’, *Schweizer Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007) 151-183; B. Ziemann, ‘Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Soziographie und soziale Schichtung im deutschen Katholizismus 1945-1970’, *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003) 409-440.

55 J.A.T. Robinson, *Honest to God* (Londen 1963).

56 W.H. van de Pol, *Het einde van het conventionele christendom* (Roermond 1966).

57 M.G. Spiertz, ‘De Nederlandse bisschoppen in beraad (1951-1953). Uit de voorgeschiedenis van het Bisschoppelijk Mandement van 1954’, *Trajecta* 4:4 (1995) 316-341; Idem, ‘De aartsbisschop-coadjutor B.J. Alfrink voor een dilemma. Het moeizaam ontstaan van het Mandement van 1954’, *Trajecta* 5:3 (1996) 243-274.

58 Zie bijvoorbeeld de discussies in publicaties van de katholieke vakbeweging: A.L.M. Arnolds, *De confessionele grondslag van het N.K.V. ter discussie* (z.p. 1969). Vergelijk ook R. Cornelissen en G. Dierick, ‘Literatuur over de “K.-discussie”’. Een overzicht van publicaties betreffende de deconfessionalisering van het katholiek maatschappelijk leven in Nederland’, *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* (1973) 205-226.

noodzaak elkaar, zoals dat bijvoorbeeld naar voren kwam bij de katholieke theoloog Van de Pol, die in 1966 schreef:

In steeds wijder kring ontwaakt het besef, dat wij op elk gebied van het menselijk bestaan zijn aangeland bij een keerpunt in de geschiedenis van onze beschaving. Niet het minst geldt dit ook in godsdienstig opzicht. Voorstellingen, overtuigingen, leringen en gedragingen, die kort geleden nog voor vanzelfsprekend werden gehouden, blijken plotseling uit de tijd te zijn.⁵⁹

Dienovereenkomstig besloten de leiders van het NKV eind jaren zestig dat het niet langer wenselijk was dat katholieken zich geïsoleerd van andere werknemers organiseerden. Die manier van organiseren, die sinds het verbod van de bisschoppen op lidmaatschap van katholieken van interconfessionele vakbonden in 1909 en 1911 de norm was geweest, achtten ze niet alleen schadelijk voor het uitdragen van het katholicisme in de hele wereld, maar ook voor het effectief behartigen van de belangen van de katholieke werknemers zelf.⁶⁰ Onder invloed van deze nieuwe ideeën streefde het landelijk bestuur van het NKV naar een fusie met het NVV en het CNV, die in 1976 zonder het CNV gerealiseerd kon worden.

Het kost weinig moeite deze verandering in het denken van katholieken over hun maatschappelijke rol te relateren aan de in de vorige paragraaf beschreven overgang van zware naar lichte gemeenschappen. In het geval van het katholicisme gingen brede kringen mee in deze overgang. Het feit dat er ook uitzonderingen op deze regel bestaan – zoals de behoudende katholieken die zich rondom de tijdschriften *Katholieke Stemmen* en *Confrontatie* schaarden – laat zien dat de gevoelde noodzaak tot verandering tot toenemende spanningen binnen de eigen gemeenschap leidde. Deze spanningen konden tot uiteenlopende organisatorische oplossingen, zelfs tot fragmentatie en de vorming van nieuwe gemeenschappen leiden.

Het blijft daarom ondanks de vaststelling van een globale trend van zware naar lichte gemeenschappen zaak te onderzoeken hoe de overgang naar lichte gemeenschappen is ingevuld. In de vakbeweging geeft de uit de fusie van NVV en NKV voortgekomen Federatie Nederlandse Vakbeweging (FNV) levensbeschouwing bijvoorbeeld een plaats als inspiratie voor de individuele leden en beroept zich daarom op de christelijk-sociale traditie. Het CNV verruilde in de jaren zeventig de confessionele voor een interconfessionele identiteit.⁶¹ Ten slotte koos de internationale interconfessionele vakbeweging, waarvan zowel het CNV als de katholieke vakbeweging in de jaren zestig lid

59 Van de Pol, *Het einde*, 8-9.

60 Van Dam, *Religion und Zivilgesellschaft*, 251-293.

61 P. Hazenbosch, *Voor het volk om Christus' wil. Een geschiedenis van het CNV* (Hilversum 2009) 339-342.

waren, in 1968 voor een nieuwe ‘gelovige’ identiteit, waarin de immateriële bestemming van de mens centraal stond. Niet alleen christelijke groeperingen konden zich bij deze organisatie aansluiten, maar bijvoorbeeld ook islamitische en boeddhistische.⁶²

Ook wat betreft het religieuze regime werkt het perspectief van zware en lichte gemeenschappen verhelderend. De vraag naar de maatschappelijke rol die religie sinds de zogenaamde ‘ontzuiling’ speelt, is lange tijd genegeerd vanuit het idee dat die rol uitgespeeld zou zijn. Toch refereerden veel organisaties na de jaren zestig aan religie als een bindmiddel en een inspiratiebron voor hun leden. Voor een deel kan dit als lippendienst worden gezien, maar het had toch praktische consequenties. Bijvoorbeeld in 1991, toen de FNV per se deel wilde nemen aan de herdenking van de publicatie van de pauselijke encycliciek *Rerum novarum* en het eerste Christelijk Sociale Congres en daarmee bekrachtigde dat christelijke tradities onderdeel van de identiteit van het FNV zijn gebleven. Dat religie nog altijd een rol krijgt toebedeeld, blijkt ook uit de brochure van de Vereniging van Nederlandse Gemeenten (VNG) uit 2009 over religie in het publiek domein. Daarin wordt gesteld dat de scheiding van kerk en staat niet geïnterpreteerd moet worden als een volledige wederzijdse afzijdigheid. De overheid accepteert volgens de VNG ‘een diversiteit van religies en religieuze organisaties in de openbare ruimte’ en kan met zulke organisaties samenwerken om ‘niet-geloofsgebonden overheidsdoelen’ te realiseren.⁶³ Vanuit pragmatisch oogpunt zou religie een positieve rol kunnen spelen bij de integratie van minderheden, ofwel door organisaties die over de grenzen van de eigen gemeenschap heen samenwerking zoeken, ofwel door de sociale cohesie binnen een minderheidsgroepering te versterken. In beide gevallen achtte de VNG steun van de overheid voor religieuze organisaties verdedigbaar.⁶⁴ In dit nieuwe religieuze regime wordt uitgegaan van de vraag welke publieke verschijningen van religie een positieve maatschappelijke rol kunnen spelen. Religie mag mensen wel samenbrengen, maar zeker niet van elkaar gescheiden houden.

In het persoonlijk leven en als bindmiddel is religie sinds de jaren zestig een rol blijven spelen. De suggestie van een radicale breuk blijkt dus niet houdbaar, religie is niet volledig uit de maatschappij verdwenen. Zo’n benadering overdrijft het belang van levensbeschouwing in het verzuilde tijdperk en onderschat evenzeer de rol daarvan in het ontzuilde heden. Er is wel sprake van een institutionele verandering: een aanzienlijk aantal

62 P. Pasture, *Christian Trade Unionism in Europe since 1968: Tensions between Identity and Practice* (Aldershot 1994) 86-90.

64 *Ibidem*, 29-55. Vergelijk J.C. Kennedy, *Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken* (Zoetermeer 2010).

63 Vereniging van Nederlandse Gemeenten, *Tweeluid religie en publiek domein. Handvatten voor gemeenten* (Den Haag 2009) 10, 12.

Nederlanders heeft hun kerkgenootschap de rug toegekeerd. Vele anderen hebben een veel lossere band met hun religieuze gemeenschap dan in de jaren vijftig gebruikelijk was.⁶⁵ Oude en nieuwe religieuze tradities worden sinds de jaren zeventig – net als andere impulsen om zich in die maatschappij te engageren – in lichte gemeenschappen georganiseerd. Welke consequenties hebben deze veranderingen voor de politiek gehad?

Ongrijpbare achterban

In het denken over verzuiling en ontzuiling heeft naast de samenstelling van gemeenschappen en de rol van religie in de derde plaats de vormgeving van de politiek altijd een belangrijke plaats ingenomen. Zo stelde de historicus Ivo Schöffer dat juist de samenwerking van de elites in een zogenoemde ‘koepel’ het Nederlandse fenomeen verzuiling van de situatie in andere landen onderscheidde.⁶⁶ Vanaf midden jaren zestig werkte ook Hans Daalder het idee uit dat de wijze waarop elites pragmatisch samenwerkten in combinatie met de lijdzaamheid van de kiezers kenmerkend was voor de verzuilde Nederlandse samenleving.⁶⁷ In zijn nog altijd belangrijkste werk over verzuiling, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek* verwachtte Arend Lijphart ten tijde van de eerste druk in 1968 een verandering in de manier waarop politiek in Nederland werd vormgegeven. Lijphart voorzag het einde van de pacificatiepolitiek. Een politiek waarbij de elites van de zuilen op basis van ‘spelregels van verzuiling’ (zakelijke politiek, pragmatische verdraagzaamheid, topconferenties voor afstemming tussen de elites, evenredigheid bij de verdeling van financiële middelen, depolitisering, geheimhouding, de regering regeert) met elkaar samenwerkten, terwijl de eenvoudige leden van de zuilen hun leiders passief volgden.⁶⁸ De gewone burger zou volgens Lijphart minder passief worden, de elites gevoed door hun achterban minder bereid tot pragmatische samenwerking.⁶⁹ Toch vermoedde hij zelf bij publicatie van *Verzuiling, pacificatie en kentering* nog geen radicale breuk, eerder een transitie met behoud van een aantal basiswaarden. In de jaren zeventig zou hij deze visie echter bijstellen door in de tweede druk te stellen dat de jaren zestig het einde van de pacificatiepolitiek hadden gebracht.⁷⁰

65 J. de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit* (Amsterdam 2011).

66 I. Schöffer, ‘Verzuiling, een specifiek Nederlands probleem’, *Sociologische Gids* 3 (1956) 121-127.

67 H. Daalder, ‘Leiding en leidelijkheid in de Nederlandse politiek’, in: idem, *Van oude en nieuwe regenten. Politiek in Nederland* (Amsterdam 1995) 11-39.

68 A. Lijphart, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek* (Amsterdam 1968) 120-138.

69 *Ibidem*, 181-219.

70 A. Lijphart, ‘Time Politics of Accommodation: Reflections – Fifteen Years Later’, *Acta Politica* 19 (1984) 9-18, aldaar 9-11.

In het kielzog van Lijphart beschouwden ook andere wetenschappers in de jaren zeventig de veranderingen in het politiek bestel als een drastische breuk met het verleden. Ontzuiling werd op dit terrein gelijkgesteld aan politisering. Zo stelde de socioloog Middendorp in lijn met de verwachtingen van veel politiek geëngageerde tijdgenoten, dat er sprake zou zijn van een toenemende polarisering tussen een conservatief en een progressief blok.⁷¹ Deze tendens zagen zij niet slechts bevestigd in de polariserende verkiezingsstrategie van de Partij van de Arbeid, maar ook in het streven naar een fusie van de confessionele partijen, die in de oprichting van het CDA zou uitmonden. Ook Joop van den Berg en Henk Molleman schreven midden jaren zeventig over een *Crisis in de Nederlandse politiek* als gevolg van deconfessionalisering en een toegenomen verlangen naar democratisering onder de bevolking. Die processen hadden geleid tot afnemend vertrouwen in de traditionele politieke partijen en in het stelsel van vertegenwoordiging en hadden zo het hele politieke stelsel aan het wankelen gebracht.⁷² Als gevolg van deze crisis stond Nederland volgens Van den Berg en Molleman in 1974 ‘aan het graf van “het bestel”’.⁷³

Het idee dat de jaren zeventig wat de ontwikkeling van de politiek betreft een radicale breuk betekenden, was echter geen lang leven beschoren. Eerste twijfel ontstond door de constatering dat de politieke stijl van de jaren tachtig sterk aan het verleden deed denken: ‘Het is alsof een aantal van de oude spelregels die Lijphart ooit voor de Nederlandse politiek meende te onderscheiden, terug zijn gekomen, al is het in een ander jasje’, merkte Hans Daalder in 1986 op.⁷⁴ Ook Lijphart zelf stelde met het oog op deze continuïteit in 1989 vast dat hij er met zijn oorspronkelijke analyse van een breuk met de pacificatiepolitiek naast had gezeten.⁷⁵ De jaren zeventig leken vanuit deze nieuwe inzichten opeens een vreemdsoortig intermezzo in de politieke geschiedenis. In de jaren tachtig was de Nederlandse politiek weer teruggekeerd naar een ‘normale’ toestand.

In de geschiedschrijving over de naoorlogse politiek is vervolgens steeds meer de nadruk gelegd op continuïteit. In plaats van de overgang naar een nieuw politiek bestel op basis van een polarisatie tussen links en rechts wezen politici, journalisten en wetenschappers met steeds meer nadruk op het succes van de overlegcultuur, die bijvoorbeeld ook tijdens de Lockheed-

71 C.P. Middendorp, *Ontzuiling, politisering en restauratie in Nederland. Progressiviteit en conservatisme in de jaren 60 en 70* (Meppel 1979) 165-180.

72 J.Th.J. van den Berg en H.A.A. Molleman, *Crisis in de Nederlandse politiek* (Alphen aan den Rijn 1974) 61-128.

73 *Ibidem*, 213.

74 Daalder, *Regenten*, 98.

75 A. Lijphart, ‘From the Politics of Accommodation to Adversarial Politics in the Netherlands – a Reassessment’, *West European Politics* 12 (1989) 139-153.

affaire overeind was gebleven. Deze visie culmineerde in de lofredes op het poldermodel, die in de jaren negentig zowel in binnen- als in buitenland te horen vielen.⁷⁶ Met een vergelijkbare nadruk op de overeenkomsten tussen de politiek van het verzuilde tijdperk en de politiek van de jaren tachtig en negentig hebben populistische als Pim Fortuyn hun kritiek op dit stelsel de afgelopen jaren onderbouwd.⁷⁷

Twijfel aan de houdbaarheid van het denken in termen van discontinuïteit sinds de jaren zestig is niet alleen gerezen doordat veel van de mechanismen van de pacificatiepolitiek nog bleken te werken. Ook kwam er steeds meer kritiek op de karikatuur die aan de hand van Lijpharts visie op de pacificatiepolitiek in de jaren 1917-1967 was geschilderd. Zo heeft Huub Spoormans het beeld van de Pacificatie van 1917 als een plotselinge oplossing van alle grote politieke thema's van die tijd van tafel geveegd: terwijl in 1917 de schoolstrijd en het kiesrecht nog slechts grondwettelijke formaliteiten zouden zijn geweest, bleek de sociale kwestie ook na 1917 geenszins opgelost.⁷⁸ Natuurlijk zijn er vele voorbeelden te vinden van pragmatische samenwerking, geheimhouding, het evenredig verdelen van middelen en depolitiseren van de Pacificatie tot 1967. Er zijn echter ook nogal wat episodes die niet in dit beeld passen. Politicoloog Marcel Hoogenboom heeft er bijvoorbeeld overtuigend op gewezen dat de politiek van het interbellum eerder door concurrentie dan door samenwerking werd gekenmerkt.⁷⁹ Evenzo is het beeld van het onweer dat volgde op het bisschoppelijke mandement van 1954 vanuit de 'verzuilde' visie op de Nederlandse geschiedenis te vaak en te eenvoudig afgedaan als een storm in een glas water.⁸⁰ Een dergelijke duiding doet geen recht aan de buitengewoon harde confrontatie die op de publicatie volgde, die onder andere tot het afbreken van de samenwerking tussen de vakcentrales leidde. Deze voorbeelden laten zien dat niet slechts een karikatuur van de jaren zeventig, maar ook een karikatuur van de verzuilde maatschappij leidde tot het overdrijven van de discontinuïteit in de zogenaamde jaren van ontzuiling.

76 H. te Velde, 'Het poldermodel. Een introductie', in: D. Bos, M. Ebben en H. te Velde (eds.), *Harmonie in Holland. Het poldermodel van 1500 tot nu* (Amsterdam 2008) 9-29.

77 P. Fortuyn, *De puinhopen van 8 jaar paars* (Uithoorn 2002) 7-15. Recente kritiek op het 'polderen' is te vinden bij M. Chavannes, *Niemand regeert. De privatisering van de Nederlandse politiek* (Rotterdam 2009).

78 H. Spoormans, 'Met uitsluiting van voorrecht'. *Het ontstaan van de liberale democratie in Nederland* (Amsterdam 1988); P. de Rooy, 'Iedereen in Nederland mag anders zijn. De Pacificatie van 1917', *Historisch Nieuwsblad* (2005) nr. 3, 8-14.

79 M. Hoogenboom, *Een miskende democratie. Een andere visie op verzuiling en politieke samenwerking in Nederland* (Leiden 1996) 73-81.

80 Vergelijk Hazenbosch, *Voor het volk*, 260-263.

De jaren zeventig worden dientengevolge ook minder als een uitzonderlijke periode beschouwd. De gepolariseerde verkiezingsstrijd van 1972 kan bijvoorbeeld als een geradicaliseerde voortzetting van de PvdA-strategie sinds 1946 worden beschouwd⁸¹, terwijl na de verkiezingen ook in het kabinet-Den Uyl linkse en rechtse ministers pragmatisch samenwerkten. Op vergelijkbare wijze hebben historici en politicologen de afgelopen jaren vanuit ideologisch oogpunt de continuïteit tussen de confessionele partijen van de naoorlogse periode en het CDA op de voorgrond geplaatst.⁸² De opkomst van deze partij in de jaren zeventig stond niet op zichzelf, maar paste in de lijn van toenemende oecumenische gezindheid en een ander denken over de verhouding van levensbeschouwing en politiek onder veel christenen dat al in de jaren veertig opkwam. Dit gedachtegoed radicaliseerde in de jaren zestig en werd in de jaren zeventig omgezet in een politieke realiteit.⁸³ Door een dergelijke nadruk op continuïteit in de beschrijving van de politieke geschiedenis vindt het denken in termen van een breuk met het verleden sinds de jaren zeventig ook op dit terrein steeds minder aanknopingspunten.

Achteraf bezien waren de jaren zeventig wat veranderingen in de politieke structuren betreft niet zo zeer het begin van een nieuwe periode, als wel onderdeel van een langzame verandering. Politieke elites zochten een antwoord op de gestage overgang van zware naar lichte gemeenschappen die zich in de maatschappij voltrok. Gevolg van deze overgang was een toenemende twijfel over de aard van de ‘achterban’ en de manier waarop deze op de been gebracht zou kunnen worden. Aanvankelijk zochten politici van alle richtingen een antwoord in de radicalisering van de idealen van de wederopbouw, met democratie en welvaartsbeleid als voornaamste pijlers. De opkomst van Nieuw Links binnen de PvdA en de radicalisering binnen de Katholieke Volkspartij en de Anti-Revolutionaire Partij in diezelfde periode waren zo gezien reacties op een vergelijkbare problematiek. Dit zoeken naar de achterban was ook een belangrijke drijfveer achter de pogingen een fusie tussen de confessionele partijen tot stand te brengen.

Zoals James Kennedy heeft laten zien, probeerden de politieke elites in Nederland de gevoelde noodzaak van het ‘bij de tijd zijn’ op te vangen door zelf veranderingen tot stand te brengen.⁸⁴ Zo liepen de politieke leiders ook in

81 B. Mellink, ‘Tweedracht maakt macht. De PvdA, de doorbraak en de ontluikende polarisatiestrategie (1946-1966)’, *BMGN - LCHR* 126:2 (2011) 30-53.

82 Vergelijk A.P.M. Lucardie, M. Brinkman en D.Th. Kuiper, *Driestromenland. Liberalisme, socialisme en christen-democratie in Nederland*

(Leiden 1993); J.W. de Beus, J.A.A. van Doorn en P. de Rooy, *De ideologische driehoek. Nederland in historisch perspectief* (Tweede druk; Amsterdam 1996).

83 Vergelijk R.S. Zwart, ‘Gods wil in Nederland’. *Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA (1880-1980)* (Kampen 1996).

de samenwerking met de nieuwe burgerbewegingen – letterlijk en figuurlijk – voorop. De initiatieven van politieke leiders om samen te werken met nieuwe *grassroots*-organisaties kunnen gezien worden als een poging een nieuwe achterban voor oude sociale bewegingen te vinden. Net als de oude idealen van democratie en welvaartspolitiek in een radicalere vorm werden vastgehouden, bleven politici zich oriënteren op het traditionele beeld van een politieke partij met een hecht georganiseerde achterban. Een poging een nieuwe achterban aan te boren is bijvoorbeeld te herkennen in de samenwerking met protestbewegingen zoals de vrouwenbeweging, de vredesbeweging en de studentenbeweging. De deelname van vrijwel de voltallige regering-Den Uyl aan een demonstratie tegen executies op bevel van de regering-Franco in 1975 was daarbij een emblematisch hoogtepunt. De samenwerking met nieuwe sociale bewegingen past in het beeld van de jaren zeventig als een gestage verandering. In de zoektocht naar een achterban leek die samenwerking een goede manier om de politieke partij als sociale beweging nieuw leven in te blazen.

Het geloof in de idealen van de wederopbouw en de hoop op de nieuwe sociale bewegingen als politieke achterban kregen het in de jaren zeventig echter zwaar te verduren. De transformatie van de zware gemeenschappen tot lichte gemeenschappen maakte dat elites steeds minder vertrouwen in hun achterban konden stellen, en vice versa. Doordat er niet langer sprake was van een helder afgebakend electoraat en de banden tussen verschillende organisaties elastischer werden, traden politieke leiders vanaf de jaren tachtig onzekerder en terughoudender op.⁸⁵ Een terugtrekking uit het publieke debat was het gevolg. De sindsdien dominerende technocratische stijl kan als verschuiving van de legitimatie van politiek van een belangenvertegenwoordiging voor de achterban naar een gesprek onder experts worden geduid. Zo ging de Nederlandse politiek binnen tien jaar de weg van de massale demonstratie tegen Spanje rondom de Utrechtse Domkerk naar het akkoord van Wassenaar in de besloten kring van regering en sociale partners. Net als bijvoorbeeld ook in Duitsland vanaf midden jaren zeventig was gebeurd, presenteerden vooraanstaande politici zich niet meer als visionair, maar vooral als competente managers van de verzorgingsstaat.⁸⁶

84 Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw*, 9-22.

85 Vergelijk P. de Rooy, 'Grote veranderingen in een klein land', in: idem en H. te Velde, *Met Kok. Over een veranderend Nederland* (Amsterdam 2005) 149-223, aldaar 172-178.

86 S. Keulen en R. Kroeze, *De leiderschapscarrousel. Waarom iedere tijd zijn eigen leider vraagt* (Amsterdam 2011) 43-59; H. de Liagre Böhl, 'Consensus en polarisatie. Spanningen in de

verzorgingsstaat, 1945-1990', in: R. Aerts e.a., *Land van kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990* (Tweede druk; Nijmegen 2001) 263-342, aldaar 319-322. Vergelijk de Duitse discussie over een *Tendenzwende* in de jaren 1970: C. Graf Podewils (ed.), *Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik* (Stuttgart 1975); A. Baring, *Es lebe die Republik, es lebe Deutschland!* (Stuttgart 1999) 234.



▲
Vrijwel de voltallige regering-Den Uyl nam deel aan een demonstratie tegen executies op bevel van de regering Franco, 18 september 1975. Voorop lopen Max van der Stoep, Dries van Agt en Joop den Uyl. In het midden voor Liesbeth den Uyl-van Vesseem, links achter Den Uyl loopt Wim Kok.
Algemeen Nederlands Persbureau.

Samenvattend bleek ook op politiek terrein de door tijdgenoten zelf in de jaren zeventig aanvankelijk vermoedde radicale breuk met het verleden door toedoen van politisering wel mee te vallen. Weliswaar speelde enkele jaren een *grassroots*-oriëntatie een belangrijkere rol in de politiek dan in de voorafgaande periode, tegelijkertijd bleven veel van de kenmerken die Lijphart aan pacificatiepolitiek had toegeschreven een beduidende rol spelen. Een duidelijke breuk kan alleen worden vastgesteld indien de pacificatiepolitiek van de jaren 1917-1967 tot een karikatuur van pragmatisme, harmonie en bereidheid tot samenwerking verheven wordt. Wie oog heeft voor de tegenstellingen en conflicten die ook in de jaren 1917-1967 in de politiek volop aanwezig waren, ziet twee gezichten van de 'lange jaren zeventig'. Enerzijds vertoonde zich een geradicaliseerde versie van de idealen van de wederopbouw, anderzijds wees de zoektocht naar nieuwe vormen en richtingen in de politiek op de onzekerheid die de overgang naar lichte gemeenschappen met zich meebracht.

Een radicale breuk?

Na deze analyse van hoe burgers zich organiseren, van de rol van religie en van de vormgeving van de politiek is duidelijk dat de term ontzuiling ons door haar suggestie van discontinuïteit nauwelijks helpt te begrijpen hoe Nederland sinds de jaren zestig is veranderd. De suggestie dat de huidige maatschappij het tegenbeeld van haar verzuilde voorganger zou zijn, is niet gerechtvaardigd. De belangrijkste van de besproken veranderingen in de jaren zestig en zeventig is te vinden in de manier waarop mensen hun sociale relaties vormgeven. Er is sprake van een overgang van (verzuilde) zware gemeenschappen met een uitgebreide set aan eigen normen en een scherp gedefinieerde identiteit, die gestut werden door netwerken van organisaties op basis van die identiteit, naar hun ideaaltypische tegenhangers, lichte gemeenschappen. De leden van deze nieuwe lichte gemeenschappen, die deels door transformatie van oudere groeperingen, deels door nieuwe initiatieven ontstonden, hebben een smalle identiteit, werken ook over de grenzen van de eigen gemeenschap heen samen en beperken hun leden minder in hun maatschappelijke bewegingsvrijheid. De oude 'zuilen' verliezen hun massieve karakter, maar er is geen sprake van een radicale individualisering of atomisering van de maatschappij. Mensen bleven ook na de jaren zeventig deel uitmaken van gemeenschappen, maar deze zijn minder scherp omlind en minder naar binnen gekeerd.

De overgang van een maatschappij die door zware gemeenschappen werd gedomineerd naar een situatie waarin lichte gemeenschappen de boventoon voerden, ging hand in hand met veranderingen in de religieuze tradities zelf en met een nieuwe rol voor religie in de samenleving. Binnen religieuze tradities kwam het denken in termen van persoonlijke

verantwoording en inclusieve organisatie steeds sterker op de voorgrond te staan. Religieuze gemeenschappen zijn, net als andere gemeenschappen in Nederland, sinds de jaren zestig minder helder omljnd en hanteren vaak geen strikt moreel kader meer. Kerkverlating en het losser worden van de banden binnen religieuze gemeenschappen hebben niet geleid tot het verdwijnen van religie uit de maatschappij. Er is wel sprake van een nieuw religieus regime, waarin religie gezien wordt als een potentiële bedreiging voor maatschappelijke eenheid. Religie mag nog een rol spelen als persoonlijke inspiratie en ook binnen maatschappelijke organisaties geuit worden. Wel is de norm dat ze als bindmiddel en niet als splijtzwam fungeert.

Ten slotte blijkt ook voor het domein van de politiek de suggestie van een radicale breuk met het verleden ontorecht. Ook op dit terrein was sprake van een geleidelijke overgang. Politici zochten vanaf de jaren zestig nadrukkelijk naar nieuwe politieke inhoud en vormen. De antwoorden zochten ze aanvankelijk nog in de idealen van de wederopbouw: een actievere rol voor de overheid, een radicalisering van de democratische waarden en een hechtere samenwerking met de eigen achterban. Toen het geloof in deze antwoorden steeds meer afnam, trad er een verschuiving op van een gerichtheid op de achterban naar een technocratische dialoog met experts als legitimatie. Deze vorm van politiek bedrijven deed denken aan Lijpharts pacificatiepolitiek. Gevolg daarvan was dat historici en politicologen het perspectief van wetenschappers in de jaren zeventig, die een radicale breuk hadden vermoed, inruilden voor een visie met meer ruimte voor de continuïteit van de naoorlogse jaren.

Is deze geschiedenis van verzuiling en ontzuiling uniek voor Nederland? Wanneer aan de hand van verzuiling een Nederlandse *Sonderweg* in de geschiedenis geconstrueerd is, ligt het voor de hand te denken dat ontzuiling weer een normaal land van Nederland heeft gemaakt. Op die manier suggereert het begrippenpaar verzuiling-ontzuiling een specifieke weg naar een normale moderne democratie. Echter, wat geldt voor de periode van verzuiling, blijkt ook voor de met ontzuiling verbonden fenomenen te gelden. De processen die worden aangeduid blijken niet uniek te zijn. De overgang van zware naar lichte gemeenschappen trad overal in West-Europa op, evenals de onzekerheid van politici over de identiteit van hun achterban en de daaruit resulterende meer technocratische politieke stijl. Ook het nieuwe religieuze regime, dat religie afwijst wanneer ze tot verdeeldheid leidt, komen we bijvoorbeeld in het Europabrede debat over de islam op vele plaatsen tegen. Wanneer het unieke karakter van verzuiling en ontzuiling vanuit sociaal-structureel oogpunt gerelativeerd wordt, blijkt Nederland onderdeel van een de nationale grenzen overstijgende ontwikkeling.

Tegen de achtergrond van deze conclusie is opvallend dat het vertoog van ontzuiling als een radicale breuk zo populair is gebleven. Daarvoor zijn een aantal oorzaken aanwijsbaar. In de eerste plaats was met name de tweede helft van de jaren zestig een roerige periode van wijdverbreide onzekerheid,

internationaal protest en een aantal ingrijpende veranderingen. Dat twijfel, protest en veranderingen op de korte termijn deel uitmaakten van een meer graduele verandering op de middellange termijn, onttrok zich aan het oog van de betrokkenen. In de tweede plaats had de politieke elite er om haar positie veilig te stellen in deze periode belang bij het te doen voorkomen alsof ze bereid was tot ingrijpende veranderingen, zoals James Kennedy in *Nieuw Babylon* heeft beschreven. Aanhangers van verschillende protestbewegingen, die naar verandering hadden gestreefd, claimden eveneens dat zij de maatschappij in korte tijd ingrijpend hadden veranderd. Ook diegenen, die vanuit een gevoel van nostalgie of zelfs onvrede de veranderingen overdreven, namen het idee van revolutie in de jaren zestig over. ‘Verzuiling’ kon in de jaren vijftig als een sterk vertekende beschrijving van de maatschappij opkomen, doordat tegenstanders en voorstanders van gesloten levensbeschouwelijke gemeenschappen de karikaturale beeldspraak ieder voor hun eigen doeleinden konden inzetten. Op dezelfde manier kon ‘ontzuiling’ vanaf de jaren zeventig op een brede coalitie van belanghebbenden rekenen, die de karikatuur van een radicale breuk met het verleden wilden onderschrijven.

Ontzuiling blijkt in drie opzichten een problematisch begrip. Ten eerste omdat het veranderingen in hoe burgers zich organiseren, de plaats van religie en de vormgeving van de politiek sinds de jaren zestig onder één noemer brengt, terwijl die beter los van elkaar kunnen worden beschreven. Ten tweede omdat het begrip ontzuiling ten onrechte suggereert dat deze veranderingen een uniek Nederlands fenomeen zouden zijn, terwijl juist het transnationale karakter van deze veranderingen opmerkelijk is. Ten slotte wekt het begrip ontzuiling de onjuiste suggestie, dat radicaal gebroken zou zijn met het verzuilde verleden. Nederland heeft in de jaren zestig en zeventig echter geen afscheid genomen van haar verleden: de overgang naar lichte gemeenschappen, het nieuwe religieuze regime en de heroriëntatie in de politiek kunnen beter als langzame verschuivingen worden gezien. ◀

Peter van Dam (1981) studeerde geschiedenis in Amsterdam en Münster. Hij promoveerde in 2009 aan de Westfälische Wilhelms-Universität (Münster) op een proefschrift over religie in de *civil society* (*Religion und Zivilgesellschaft. Christliche Traditionen in der niederländischen und deutschen Arbeiterbewegung* (Münster 2010)). Sinds 2009 is hij als docent Nederlandse geschiedenis werkzaam aan de Universiteit van Amsterdam. In 2011 verscheen van zijn hand *Staat van verzuiling. Over een Nederlandse mythe*, een begripsgeschiedenis van verzuiling. Email: p.h.vandam@uva.nl.

Recensies

Algemeen

Doedens, Anne, Houter, Jan, **Vlieland. Een Nederlandse geschiedenis** (Franeker: Van Wijnen, 2010, 360 blz., ISBN 978 90 5194 382 5).

‘Uitgezocht oord voor rustzoekenden en zenuwlijders!’, zo luidt het onderschrift bij een vergeelde foto die het achterplat van dit kloeke boek over Vlieland siert. Ze komt tevens voor in het binnenwerk. Het plaatje dateert waarschijnlijk van rond 1900, een tijd waarin het eiland kampte met ecologische problemen, economische malaise, ontvolking en armoede. Even is zelfs overwogen de eilandbewoners te evacueren. In 1929 resteerden er nog geen 400. Er was toen dringend behoefte aan nieuwe bronnen van bestaan en ‘rustzoekenden en zenuwlijders’ zouden daarin mogelijk kunnen voorzien. Rustzoekers kwamen er op den duur inderdaad. In het hoogseizoen verblijven er tegenwoordig op elke eilander zo’n zes vakantie-gangers. Het toerisme nam echter eerst na 1945 een grote vlucht. In de twee eeuwen daarvoor was er vooral sprake van gestage achteruitgang geweest. Die begon met de ondergang van het eens welvarende dorp West-Vlieland, dat vanwege overstromingen, duinverstuivingen en kustafslag aan de zee moest worden prijsgegeven. Rond 1700 telde het dorp nog 150 huizen, 36 jaar later slechts twee.

Tussen het eind van de zestiende en het midden van de achttiende eeuw was het eiland juist dankzij diezelfde zee tot grote bloei gekomen. Zo namen Vlielanders schippers in de laatste twee decennia van de zestiende eeuw tien procent van de Oostzeevaart van het gewest Holland voor

hun rekening en voeren tussen 1640 en 1664 maar liefst 59 Vlielanders schippers ter walvisvaart. Daarnaast droegen andere zeevarenden en vissers en loodsen aan de lokale welvaart bij. Vanwege zijn maritieme karakter is het niet verbazingwekkend dat het eiland meegezogen werd in de maalstroom van omvattender economische, politieke en bestuurlijke ontwikkelingen. De auteurs van *Vlieland*, de historicus Anne Doedens en de eilandkenner en -promotor Jan Houter, zien ze echter niet alleen in het eilandleven weerspiegeld; Vlielanders hebben er volgens hen mede gestalte aan gegeven. Om deze reden is voor de ondertitel *Een Nederlandse geschiedenis* gekozen. De belangrijke – maar tot nu toe onderbelichte – positie van Vlieland in de zeventiende-eeuwse overzeese handel vormt hiervoor een rechtvaardiging. Dit neemt echter niet weg dat het boek toch bovenal een Vlielandse historie is.

Het fraai uitgegeven en rijk geïllustreerde boek is een vergaarbak van in grote lijnen chronologisch geordende gegevens, die in vijf hoofdstukken worden gepresenteerd. Naast de hoofdtekst zijn er in afzonderlijke kaders veertig kortere en langere intermezzo’s weergegeven. De vormende fase in de middeleeuwen (hoofdstuk 1) en de zestiende eeuw (hoofdstuk 2) komen beknopt aan bod. De tijdvakken 1600-1750 (hoofdstuk 3) en 1750-1945 (hoofdstuk 4) krijgen het gros van de pagina’s toegemeten. De naoorlogse periode – volgens Doedens en Houter toch ‘de tweede Vlielanders Gouden Eeuw’ – komt er echter buitengewoon bekaaid vanaf. In het hieraan gewijde hoofdstuk 5 bestaat de hoofdtekst exclusief illustraties uit ongeveer acht pagina’s, terwijl twee kaderteksten samen twaalf pagina’s tellen, inclusief een opsomming van alle vliegtuigongevallen die zich in relatie tot de schietrange Vliehors hebben voorgedaan. Over de militaire rol van het eiland komen we merkwaardigerwijs beduidend meer aan de weet dan over de economische betekenis en problematiek van de groeiende aantallen