

God in Nederland 1996-2006

Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie

Dick Houtman*

Summary

A reading of *God in Nederland 1996-2006* informs a critique of some intellectual routines in sociology of religion. On the positive side, the book goes beyond a simplistic one-dimensional conception of “secularization” as declining Christian affiliations. It does so by adding analyses of post-Christian spirituality and Christian religion’s social and public significance. The latter is however reduced to the mere study of attitudes, thus neglecting real-life practices that may change in different directions. (Longitudinal) survey data moreover have inherent shortcomings that seem insufficiently acknowledged. Rather than addressing theoretically vital social and public significance of post-Christian spirituality, the authors stick to reproducing conventional (yet flawed and sociologically naive) claims about contemporary spirituality as privatized, fragmented, and individualized. It is finally pointed out that with the steady decline of Christian religiosity it becomes increasingly important to study worldviews of non-Christians and perhaps even wrap up sociology of religion in less narrowly defined sociology of culture.

1. Inleiding

Als cultuursocioloog houd ik mij bezig met de analyse van de culturele betekenissen die mensen met elkaar tot stand brengen en in stand houden, dus met alles wat groepen mensen geloven, vinden, en menen te weten: hun gedeelde ideeën over het ware, het juiste en het schone. Omdat ook religie hiertoe natuurlijk behoort, aanvaard ik met plezier de uitnodiging om iets te zeggen over het boek *God in Nederland 1996-2006*.

Wellicht anders dan veel godsdienstsociologen ben ik niet geneigd mij erg druk te maken over de vraag waar ‘cultuur’ precies ophoudt en ‘religie’ begint. Ik stel bovendien vast dat hierover ook binnen de godsdienstsociolo-

* De auteur is hoogleraar Cultuursociologie aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam. Deze bijdrage is een bewerking van de presentatie die hij op 2 november jongstleden verzorgde voor de Werkgroep Godsdienstsociologie. Correspondentie-adres: houtman@fsw.eur.nl.

gie zelf geen overeenstemming bestaat. Naast 'preciezen' zijn er ook 'rekkelijken', zoals Thomas Luckmann (1967) of hier te lande Meerten ter Borg (2007). Dit gebrek aan overeenstemming over wat religie 'is', laat zich niet simpelweg bezweren via een soort 'conceptueel autoritarisme'. Men kan natuurlijk best roepen dat andermans conceptualisering inferieur is, maar daar zal die ander dan toch vast zelf anders over denken. Het is al zo vaak door anderen opgemerkt: sociologen, en dus ook godsdienstsociologen, gebruiken liever elkaars tandenborstels dan elkaars definities.

Een belangrijk gevolg van de meningsverschillen over de vraag wat religie 'eigenlijk' is, is dat ook de vraag naar het optreden van secularisering onbeantwoordbaar wordt. Wie alleen christelijke en kerkelijk georganiseerde religie als 'echte' religie beschouwt (dat was ooit een in brede kring gedeeld standpunt en is dat in zekere zin zelfs nog steeds), komt al vrij snel tot de conclusie dat zich sinds de Tweede Wereldoorlog in Nederland of West-Europa een proces van secularisering heeft voltrokken. Wie naast dergelijke 'gewone' religie ook (in min of meer oplopende graad van ongebruikelijkheid) zaken als humanisme, new age, marxisme, liberalisme, positivisme, sciëntisme of postmodernisme tot het domein van de religie rekent, zal eerder tot de conclusie komen dat religie wellicht is veranderd, maar niet verdwenen. Dat het vooral in de laatste gevallen niet gebruikelijk is om over 'religie' te spreken, doet aan dit argument uiteraard niets af.

Dat op de vraag naar het wel of niet optreden van secularisering, zelfs indien men zich beperkt tot een bepaald land en een bepaald tijdvak, geen algemeen aanvaard antwoord valt te geven, komt in de tweede plaats doordat secularisering een meerdimensionaal verschijnsel is (bijvoorbeeld Dobbelaere 1981). Of wel of niet sprake is van secularisering (of desecularisering) is dus niet alleen afhankelijk van wat men bereid is onder 'religie' te verstaan, maar ook van de dimensie(s) van (de)secularisering waarop men zich wenst te richten en hoe men deze onderling wenst te wegen. Persoonlijk vind ik om deze redenen de vraag naar het wel of niet optreden van secularisering of desecularisering te bot en te lomp. Het is zo'n vraag waarop nooit ofte nimmer iemand een antwoord zal kunnen geven dat ook voor de overgrote meerderheid van de collega's aanvaardbaar is. Daarom zou deze empirisch onbeantwoordbare vraag wat mij betreft onder een royale laag zand begraven dienen te worden. Dan kunnen onderzoekers zich gewoon gaan richten op vragen die wel beantwoordbaar zijn.

Hoewel zij het niet met zoveel woorden zeggen, is dit in feite wat de onderzoekers van *God in Nederland 1996-2006* doen. Zij vermijden al te grote conclusies over het wel of niet optreden van secularisering en richten zich in plaats daarvan op drie brede empirische vragen. In deel 1, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', richt Dekker zich op de vraag naar de ontwikkeling van het aantal Nederlanders dat verbonden is met christelijke reli-

gie en kerken; in deel 2, 'Nederlanders over de plaats van religie in de samenleving', gaat Bernts in op de maatschappelijke betekenis van religie; en in deel 3, 'Postmoderne spiritualiteit', behandelt De Hart hedendaagse vormen van religie die nogal verschillen van de traditioneel-christelijke. De auteurs verstaan onder 'religie' dus niet alleen 'christelijke religie', maar ook 'postmoderne spiritualiteit' en achten niet alleen de verandering van het aantal 'religieuzen' van belang, maar ook de maatschappelijke betekenis van religie. Zij doorbreken aldus via de delen 2 en 3 van hun boek op twee verschillende manieren de vanouds sterke gerichtheid van Nederlandse onderzoekers op de ontwikkeling van de aantallen christenen en kerkelijken en trekken bijgevolg ook geen stellige conclusies over het wel of niet optreden van secularisering. Alleen dit laatste is wat mij betreft dus al een belangrijke intellectuele stap voorwaarts.

In wat volgt, wil ik mij niet verliezen in triviale details en methodologisch gekissebis, maar enkele meer fundamentele punten aansnijden. Ze zijn zonder uitzondering geïnspireerd door *God in Nederland 1996-2006*, maar niet in de eerste plaats bedoeld als kritiek hierop. Het gaat mij veeleer om een herbezinning op enkele diep in de Nederlandse godsdienstsociologie ingesleten intellectuele routines. De neiging van onderzoekers om te koersen richting botte conclusies over secularisering (of desecularisering) is daarvan een in het oog springend voorbeeld. In wat volgt, wil ik echter tevens aandacht vragen voor vier andere zaken. De eerste is de relatieve veronachtzaming van de sociale en publieke betekenis van religie, waarop *God in Nederland 1996-2006* dus een positieve uitzondering vormt. In de tweede plaats wil ik dan enkele opmerkingen maken over de methodologische beperkingen van (in het geval van *God in Nederland* longitudinaal) survey-onderzoek. Ik ben zelf absoluut geen tegenstander van dergelijk onderzoek (integendeel, zou ik haast schrijven, maar dat gaat me dan ook weer net te ver...), maar wens mijn ogen niet te sluiten voor deze beperkingen (uiteraard net zomin als voor die van kwalitatieve onderzoeksmethoden). In de derde plaats is er het godsdienstsociologische dogma van post-christelijke spiritualiteit als bij uitstek geprivatiseerde religie, alsmede de wijze waarop dit het sociologisch gehalte van het onderzoek hiernaar heeft ondergraven. Voordat ik tot een afronding kom, sta ik dan tenslotte nog wat uitgebreider stil bij de traditioneel sterke gerichtheid van Nederlandse godsdienstsociologen op christelijke religie en haar afkalving.

2. Sociale en publieke betekenis van christelijke religiositeit

Dekker brengt in deel 1 van *God in Nederland 1996-2006* de ontwikkeling van de christelijke religiositeit in Nederland in kaart. Zijn conclusie luidt, kort en

goed, dat deze sinds 1966 fors is afgenomen. Ik verbaas mij er overigens over dat dit hoofdstuk misschien nog wel meer vergelijkingen tussen Katholieken en Protestanten dan vergelijkingen in de tijd bevat. Uit deze laatste vergelijkingen blijkt dat vooral de 'overige' Protestantse kerken de dragers zijn van betrekkelijk orthodoxe en traditionele christelijke religiositeit. De orthodoxie houdt kortom vooral in de Protestantse *bible belt* manhaftig stand tegen het wassende water van het secularisme.

Bepaald interessant is dat Dekker wijst op aanwijzingen dat, hoewel er vandaag de dag in Nederland minder christenen zijn dan voorheen, de sailantie van hun geloof lijkt te zijn toegenomen (p. 56). Hij ontwaart zelfs tekenen van toegenomen 'religieuze polarisatie' (p. 71) en doelt daarbij uitdrukkelijk niet op de islam, maar op christelijke religie. Dit sluit aan bij Chaves' (1994) pleidooi van alweer enige tijd geleden om, in navolging van Webers (1963[1922]) klassieke nadruk op religie als motor van het sociale handelen, secularisering te onderzoeken via de vraag of deze invloed van religie mettertijd inderdaad afneemt. Wie zou verwachten dat Bernts deze belangrijke vraag oppakt in deel 2 over de sociale en publieke betekenis van christelijke religiositeit, komt echter bedrogen uit.

Bernts laat in deel 2 zien dat minder mensen dan voorheen stemmen op een christelijke partij en kiezen voor onderwijs op christelijke grondslag, terwijl juist meer mensen menen dat politiek en religie gescheiden moeten blijven. Hiermee wordt het theoretische probleem echter onvoldoende scherp gesteld, doordat de thematiek van deel 1 (afname van het aantal christenen) wordt vermengd met die van deel 2 (sociale en publieke betekenis van christelijke religie). Dekkers opmerkingen in deel 1 roepen immers een andere vraag op: of naarmate het aantal christenen afneemt, hun religieuze identiteit alleen maar belangrijker voor hen wordt. In de terminologie van Casanova (1994, 19-20): of *decline of religion* niet zozeer samengaat met *privatization*, maar juist met *de-privatization*.

Steve Bruce's boek *God Is Dead* (2002) is in dit verband interessant. Ik herlas het onlangs gedeeltelijk met het oog op een andere publicatie waaraan ik werkte en viel er (toegegeven: enigszins tot mijn eigen verbazing) als een blok voor. Bruce stelt weliswaar dat religie gedoemd is tot uitsterven, maar maakt daarbij een belangrijk voorbehoud. Religie zal volgens hem blijven bestaan wanneer zij verbonden raakt met culturele politiek, namelijk wanneer bedreigde etnische of culturele identiteiten religieus kunnen worden gearticuleerd. In zo'n geval, 'where (religion) finds work to do other than relating individuals to the supernatural' (2002, 30), treedt religie zagezegd buiten haar oevers. Werken wij deze redenering wat verder uit, dan mondt Bruce's theorie hieromtrent zelfs uit in een theorie over secularisering als 'self-limiting process' in de zin van Stark en Bainbridge (1985). Raken onder invloed van secularisering religieuze identiteiten zelf gemarginaliseerd, dan

leidt dat immers gemakkelijk tot politieke agenda's die niet langer 'extern' zijn aan religie, maar hiermee onontwarbaar verknoopt, met een toename van de sociale en politieke betekenis van religie als gevolg.

De genoemde bevinding van Dekker en de analyse van Bruce hieromtrent roepen kortom interessante nieuwe vragen op. Mochten gelovigen zich, naarmate hun aantal slinkt, inderdaad genoodzaakt zien om zich steeds dieper in hun religieuze identiteit in te graven, dan vormt dat een krachtig argument om nog wat extra zand op het graf van *all-out* stellingnamen over het wel of niet optreden van secularisering of desecularisering te scheppen. Religie wordt dan immers, paradoxaal genoeg, belangrijker naarmate zij minder belangrijk wordt.

Een verwante vraag is wat het opgroeien in een land als Nederland doet met de identiteit van tweede-generatie moslims. Waar het gaat om de verwerping van traditionele opvattingen rond gender, gezin en (homo)seksualiteit is Nederland immers een van de meest progressieve landen van de wereld en juist daardoor is het debat over islam en integratie hier naar het zich laat aanzien zoveel heftiger dan elders. In een land waar de rechten van homo's en vrouwen vrijwel kamerbreed worden gedeeld – letterlijk van Halsema tot en met Verdonk en Wilders; christelijk rechts gooit als enige roet in het libertijnse eten –, is het voor rechts gemakkelijk om 'de' islam te bekritisieren met argumenten waarop links niet gemakkelijk kan reageren zonder zichzelf onsterfelijk belachelijk te maken (Houtman et al. 2008). Juist in een land als Nederland worden islamitische identiteiten door deze straffe politieke tegenwind wellicht eerder meer dan minder saillant. Btissam Abaaziz verricht vanaf begin 2008 onder mijn begeleiding empirisch onderzoek naar deze problematiek, daartoe in staat gesteld door een Mozaïeksubsidie van NWO.

Waar het gaat om de publieke rol van religie tenslotte ook nog iets over het christelijk-sociale kabinet dat Nederland momenteel regeert. Sommigen beschouwen dit kabinet, en dan met name de deelname van de Christen-Unie eraan, als een belangrijk keerpunt waar het gaat om de publieke betekenis van religie in Nederland. Daar valt echter wel wat op af te dingen. Naar het zich laat aanzien, kan dit kabinet zelfs slechts voortbestaan zolang het erin slaagt de vingers niet te branden aan netelige kwesties als abortus, euthanasie, vrouwen en homo's. Als vice-premier zit Rouvoet volledig klem tussen een orthodoxe achterban en een grote moreel-progressieve meerderheid. Komen de genoemde kwesties (op welke manier dan ook) hoog op de politieke agenda te staan, dan leidt dat dus al snel tot ofwel een radicalisering van Rouvoets achterban ('Hij verkwanselt onze principes – Weg met dat kabinet!'), ofwel een radicalisering van de progressieve *moral majority* hier te lande ('Stuur die gasten terug naar hun hol op de Veluwe – Weg met dat kabinet!').

Ironisch genoeg kan ons christelijk-sociale kabinet kortom geen religieus gevoelige kwesties thematiseren zonder dat dat leidt tot maatschappelijke polarisatie over de rol van religie, zonder dat christelijke groeperingen naast moslims in het beklagdenbankje worden geplaatst, en zonder dat het voortbestaan van het kabinet op het spel komt te staan. Als Rouvoet zijn christelijke achterban tevreden wil stellen, dan doet hij er beter aan om toenadering te zoeken tot links-progressieve moralisten rond een thema als de 'seksualisering van de samenleving'. Dat is een heel wat veiliger koers voor een christelijk-orthodoxe partij in een van de meest moreel-progressieve landen van de wereld.

3. Beperkingen van (longitudinaal) survey-onderzoek

Longitudinaal survey-onderzoek kent een onmiskenbare tragiek. Als men ermee begint, dan weet men precies wat er gedaan moet worden: decennia-lang precies dezelfde vragen volhouden en zo over een steeds langere periode uitspraken kunnen doen over veranderingen die zich voordoen. Maar de wereld verandert en het wetenschappelijk discours verandert mee, zodat er onvermijdelijk een punt komt, waarop niemand nog geïnteresseerd is in de trends die men ooit zo graag wilde documenteren. Zoiets is ook gebeurd met *God in Nederland*. Ik vermoed in ieder geval dat er nog maar weinigen geïnteresseerd zijn in de vraag hoeveel christenen er nu minder zijn dan tien jaar geleden. Of laat ik voor mezelf spreken: mij interesseert dit vrijwel niets – al zou ik dan natuurlijk wel weer graag worden gewekt wanneer zich een toename zou voordoen. Schrappen van deze vragen in een volgende editie is om deze reden dan ook niet zonder meer wijsheid. Men zit als onderzoeker voor men het weet in dezelfde positie als de moegestreden melkveehouder die de pijp aan Maarten gaf om vervolgens te constateren dat de prijzen na jaren van sappelen begonnen te stijgen, doordat ook de Chinezen gek op melk bleken.

Hoe dan ook: ik juich zoals gezegd de tweeledige verbreding van de vraagstelling van *God in Nederland 1996-2006* zeer toe, al moet daarvoor dan een dubbele prijs worden betaald. Dit gaat immers enerzijds ten koste van het volhouden van de vragen waarmee men 40 jaar geleden startte, terwijl men anderzijds pas over enkele decennia op basis van de nieuwe vragen (met name die over spiritualiteit) iets kan zeggen over het optreden van veranderingen. Hoewel men ongetwijfeld zal proberen om ook deze nieuwe vragen weer decennialang vast te houden, valt nu al wel te voorspellen dat over 40 jaar niemand nog geïnteresseerd zal zijn in spiritualiteit. Tegen die tijd zullen godsdienstsociologen, als die dan tenminste nog bestaan, over heel andere dingen praten en schrijven (laat ik maar niet proberen te raden

welke). En wellicht ten overvloede: dit moet niet worden begrepen als verwijt aan de onderzoekers van *God in Nederland 1996-2006*, want is gewoon een beperking die inherent is aan dit type onderzoek.

Belangrijker dan deze algemene overweging is een ander methodologisch punt. Ik meen dat de beperking tot survey-onderzoek nogal problematisch is, omdat deze methodologie beter past bij de 'oorspronkelijke' vraag uit deel 1 (die naar de ontwikkeling van het aantal christenen) dan bij de twee vragen waarmee *God in Nederland* inmiddels is verbreed. Zo is wat mensen vinden van de publieke rol van religie (want dat is waarover deel 2 vooral gaat) natuurlijk niet onbelangrijk, maar het is wel iets anders dan de feitelijke rol van religie in de publieke sfeer, die zich met deze methodologie minder gemakkelijk laat onderzoeken. Denk bijvoorbeeld aan het hedendaagse Teheran, waar naar men zegt de onvrede over de grote rol van religie in de publieke sfeer groeiende is, niet het minst doordat het religieuze toezicht is verscherpt. Wanneer aldus de religieuze regulering van het publieke leven en de onvrede daarover hand in hand toenemen, dan wijst survey-onderzoek richting 'secularisering', terwijl onderzoek naar wat er 'echt' gebeurt juist richting 'desecularisering' wijst. Daarmee zou ook in dit geval de conclusie zijn dat secularisering leidt tot desecularisering, of desecularisering tot secularisering, zo men wil. Nog een reden voor nog meer zand, kortom. Maar waarom het mij hier vooral te doen is: voor inzicht in de publieke betekenis van religie is meer nodig dan survey-onderzoek naar de opvattingen hieromtrent.

Dit onderscheid tussen wat mensen 'vinden' en wat zij 'doen' hangt natuurlijk samen met disciplinaire scheidslijnen. Voor de meeste sociale wetenschappers geldt vanouds het adagium 'Geen woorden, maar daden!', terwijl de humaniora zich meer laten leiden door 'Geen daden, maar woorden!'¹ Dit verschil tussen sociale wetenschappen en humaniora leidt gemakkelijk tot uiteenlopende conclusies. Ik doel hier op de WRR-studie over religie in het publieke domein (Van de Donk et al. 2006), die ongeveer tegelijk met *God in Nederland 1996-2006* verscheen. De WRR-studie benadrukt de toegenomen rol van religie in het publieke domein en ik vermoed dat dat mede komt doordat die meer dan *God in Nederland 1996-2006* het geesteswetenschappelijke adagium 'Geen daden maar woorden!' volgt.² In de publieke sfeer spreekt men immers weliswaar meer dan voorheen over religie, maar deze woorden leiden nauwelijks tot daden. Het belang van religie in het publieke domein neemt dus wel toe, maar neemt niet toe. Zand!

Een andere zelden onderkende beperking van de survey-methodologie is dat zij geen antwoord kan verschaffen op de vraag hoeveel 'nieuwe spirituelen' (deel 3) er vandaag de dag in Nederland eigenlijk zijn (en hetzelfde geldt natuurlijk voor het percentage linkse mensen, rechtse mensen, racisten, seksisten, etcetera). Dit is een belangrijke beperking van survey-onderzoek,

die statistisch niet onderlegden slechts zelden begrijpen, terwijl wel ingewijden haar vaak liever niet onder ogen lijken te willen zien. Ik zal het uitleggen aan de hand van een eenvoudig voorbeeld.

Stel dat wij willen vaststellen hoe positief dan wel negatief mensen tegenover politicus X staan. Dat kunnen wij doen door een serie uitspraken van het type 'X is een Y' te formuleren. X is daarbij steeds de naam van de politicus in kwestie, terwijl Y van item tot item varieert en steeds een meer of minder positieve dan wel negatieve strekking heeft. Gaan wij er even van uit dat X een man is, dan resulteren dus items als 'X is een virtuoos politicus', 'X is een onbetrouwbaar sujet', 'X is een politieke amateur', 'X is een krachtadig leider', 'X is een voorbeeldig volksvertegenwoordiger', 'X is een nare vent', 'X is een incompetente dwaas', 'X is een verschrikkelijke eikel', etcetera. Het is niet moeilijk om aldus een reeks van, laten we zeggen, 100 items te formuleren. Deze items kunnen we vervolgens laten beoordelen door onze respondenten – bijvoorbeeld een steekproef uit het Nederlandse electoraat.³

Na de dataverzameling kunnen wij dan twee dingen doen. Wij kunnen eerst voor elk van de items het percentage met een 'positieve' dan wel 'negatieve' houding tegenover X bepalen. Degenen die het (zeer) eens zijn met een item als 'X is een virtuoos politicus' geven bijvoorbeeld een antwoord dat positief is voor X, terwijl zij die het (zeer) eens zijn met een item als 'X is een verschrikkelijke eikel' juist een voor hem negatief antwoord geven. Doordat de proportie 'positieve' antwoorden (statistici noemen dit de 'moeilijkheidsgraad' of 'difficulty' van een item) onvermijdelijk varieert tussen de 100 items, kunnen wij ze op volgorde zetten. Het item dat de meest positieve oordelen over X uitlokt (bijvoorbeeld 90% positief en 10% negatief) komt dan dus helemaal bovenaan te staan en het item dat de meest negatieve oordelen oplevert juist helemaal onderaan (bijvoorbeeld 90% negatief en 10% positief).

In de tweede plaats kunnen wij dan de samenhangen tussen de antwoorden op de 100 items berekenen. Die zullen aanzienlijk zijn. Wie het eens is met de stelling dat X een verschrikkelijke eikel is, zal het bijvoorbeeld immers eerder oneens zijn met de stelling dat X een virtuoos politicus is dan wie het met eerstgenoemde stelling oneens is (en omgekeerd). Deze samenhangen tussen de 100 items betekenen dat men ze kan combineren tot een betrouwbare schaal, die naar wij dan aannemen (dit blijft immers een kwestie van interpretatie) iets meet als 'de algemene houding tegenover politicus X', meer bepaald hoe 'positief' dan wel 'negatief' deze is. Deze schaalbaarheid van onze 100 items is uiteraard net zomin verrassend als de uiteenlopende percentages 'positieve' en 'negatieve' antwoorden. Beide zaken hadden wij immers als doel voor ogen toen wij besloten om de 100 items volgens de geschetste procedure te formuleren.

Maar een schaal van 100 items is natuurlijk wel wat lang (hoewel de collega's in de psychologie hier wel pap van lusten...). Daarom kunnen wij vervolgens besluiten om onze schaal in te korten tot slechts tien items. Omdat de 100 items flink met elkaar samenhangen, en dus onderling uitwisselbaar zijn, maakt het hierbij weinig uit voor welke tien items wij precies kiezen. Welke keuze men ook maakt: de ingekorte schaal zal onontkoombaar sterk correleren met de lange schaal van 100 items en zij zal ook (zij het per definitie iets minder) sterk correleren met een schaal die uit de 90 resterende items bestaat. Het algemene principe is kortom dat een deelschaal uit een betrouwbare lange schaal altijd sterk correleert met deze laatste en hiermee dus in hoge mate uitwisselbaar is. Hetzelfde geldt, bij implicatie, wanneer men twee verschillende deelschalen van tien items uit de lange schaal van 100 items vormt, zelfs wanneer men hierbij in het geval van deelschaal A kiest voor tien items die minder dan 20% 'positieve' respons opleveren en in het geval van deelschaal B voor tien items die meer dan 80% 'positieve' respons opleveren.⁴ Ook in dit laatste geval zijn beide deelschalen dus in hoge mate uitwisselbaar: ze hangen sterk met elkaar samen, meten hetzelfde, en leveren bijgevolg *grosso modo* dezelfde samenhangen met derde variabelen op – dit alles ondanks het feit dat deelschaal A voor politicus X veel minder 'positieve' respons oplevert dan deelschaal B.

Twee schalen die precies hetzelfde meten, kunnen kortom sterk uiteenlopende antwoorden opleveren op de vraag hoe wijd verspreid het gemeten verschijnsel is. Dit roept uiteraard de vraag naar de status van deze antwoorden op. Kan men door als onderzoeker te kiezen voor twintig gemakkelijke items uit een IQ-test werkelijk aantonen 'dat bijna iedereen intelligent is'? En omgekeerd: kan men door juist twintig moeilijke items uit zo'n test te selecteren bewijzen 'dat bijna iedereen dom is'? Tenslotte dus de huiskamervraag: hoeveel procent van het electoraat staat in het voorbeeld met de deelschalen A en B 'positief' tegenover politicus X? Er zijn vier antwoordmogelijkheden: A. Minder dan 20% (het antwoord op basis van deelschaal A); B. Meer dan 80% (het antwoord op basis van deelschaal B); C. De waarheid ligt, zoals zo vaak, netjes in het midden, dus een procentje of 50; D. Dit soort vragen kan men via instemming met Likert-items helemaal niet beantwoorden. Wie kan bewijzen dat het juiste antwoord A, B of C is, mag bij mij een lekkere slagroomtaart komen afhalen.

Maar ook dit betekent natuurlijk niet dat survey-methodologie geen waardevol onderzoeksinstrument is. Vragen die wetenschappelijk gezien belangrijker zijn dan het platvloerse 'tellen der neuzen', slechts interessant voor opiniepeilers en televisiekijkers, kan men er immers juist wel mee beantwoorden: of post-christelijke new age spiritualiteit in bepaalde jaren, in bepaalde landen of in bepaalde demografische categorieën verder verspreid is dan in andere. Hierbij treedt helaas alleen de praktische beperking op dat fatsoenlijke opera-

tionalisering voor een dergelijke spiritualiteit, voor zover ik dat heb kunnen nagaan overwegend op grond van pseudo-argumenten, worden geweerd uit de grote internationale survey-programma's.⁵ Wie uitspraken over verschillen tussen landen en veranderingen in de tijd wil doen, moet daardoor stevig klunen en genoeg nemen met zeer ruwe operationalisering (Houtman en Aupers 2007). En dit zal ook nog wel enige tijd zo blijven, want onderzoekers sluiten zoals bekend het liefst zo lang mogelijk de ogen voor feiten die de theoretische *status quo* in gevaar brengen (Kuhn 1962).

4. Contouren van een ontbrekend deel 4

De beperking tot survey-onderzoek is er, denk ik, ook een van de oorzaken van (hoewel vast niet de belangrijkste) dat *God in Nederland 1996-2006* geen deel 4 bevat. Zo'n deel 4 zou beide uitbreidingen van de traditionele vraag naar de verandering van de hoeveelheid christelijke religie met elkaar moeten combineren tot de vraag naar de sociale en publieke betekenis van post-christelijke spiritualiteit. Een interessant ingrediënt voor zo'n deel 4 komt de lezer nu tegen in deel 2, waar Bernts bijna tussen neus en lippen door opmerkt dat de 'nieuwe spirituelen' (die dus uitgebreider aan de orde komen in deel 3) net als de christenen meer vrijwilligerswerk verrichten dan mensen die helemaal niets met religie hebben. Dat zo'n bevinding nu zomaar tussen de wal van Bernts' deel 2 over de sociale en publieke betekenis van religie en het schip van De Harts deel 3 over spiritualiteit valt, is eeuwig zonde en een gemiste kans. In het licht van de schijnbaar eeuwig voortkreunende gebedsmolen van 'New-Age-spiritualiteit-als-niets-meer-dan-een-narcistische-fascinatie-met-de-eigen-binnenwereld' is dit immers nogal wat – belangrijk genoeg voor een artikel in een knap internationaal tijdschrift, zou ik zeggen.

New age spiritualiteit als a-sociaal en egocentrisch narcisme: iets wat vaak wordt beweerd, maar bij nader inzien dus gewoon helemaal niet waar blijkt. Dit komt in de sociologie wel vaker voor en zou onderzoekers moeten manen tot wat meer terughoudendheid bij het kritiekloos rondpompen van 'wat iedereen weet' (of meent te weten, of gewoon gelooft...). Dit geldt bij uitstek ook voor het leerstuk dat post-christelijke spiritualiteit (new age, zo men wil) een schoolvoorbeeld is van 'geprivatiseerde' religie in de zin van Luckmann – dus geheel gespeend van sociale en publieke betekenis. In een verder niet opzienbarend artikel wijzen Grant et al. (2004) erop dat godsdienstsociologen dit zo zeker weten, dat zij het niet eens nodig vinden om te onderzoeken of het wel waar is. Luckmann's (1967) privatiseringsthese, 'picked up by just about everyone and challenged by almost no one' (Besecke 2005, 186), vormt dan ook een van de belangrijkste oorzaken van de intellectuele stagnatie in het onderzoek naar hedendaagse spiritualiteit (Aupers en

Houtman 2006). Dat ook in dit boek deel 4 ontbreekt, is kortom niet verbaazingwekkend, maar wel heel jammer, want juist hier valt nog belangrijk pionierswerk te verrichten.

Natuurlijk staat buiten kijf dat de nieuwe spiritualiteit sterk 'geïndividualiseerd' is, zoals De Hart in deel 3 terecht benadrukt. Hij beschrijft dit 'individualisme' – net als zoveel anderen – echter op een sociologisch nogal naïeve wijze. Het is net alsof de hedendaagse spiritualiteit geen trouw aan idealen kent, geen diepte, geen *commitment*, geen dogma's, etcetera:

'Veel moderne Nederlanders gedragen zich als een soort spirituele nomaden, reizend tussen tijdelijke pleisterplaatsen en puttend uit verscheidene bronnen. Luchtspiegelingen nemen ze daarbij voor lief of zien ze zelfs als plaatsen waar de hemel even de aarde raakt. (...) Moderne Nederlanders zijn kritische consumenten. Ze winkelen graag – door de week en op zondag. En ook in religieus opzicht kijken ze graag rond wat er zoal wordt aangeboden. Om dan uit meerdere stromingen en tradities een keuze te maken die op dat moment bij hen past. Bijvoorbeeld: een restant van het christelijk geloof, een vast avondje ontspannen met yoga-oefeningen, een televisieprogramma over de Jezusvisie van bestsellerauteur Dan Brown, een bezinningsweekend in een abdij, het bijwonen van een uitvoering van de Matheus Passion, een vleugje new age en met Kerstmis een bezoek aan een mooie kerk' (p. 189-190).

Dit citaat demonstreert niet alleen dat De Hart een compliment verdient voor zijn weigering het doodse en slaapverwekkende ambtenarenproza te bezigen waarmee sociologen elkaar in de regel vervelen. Het laat ook zien dat hij, net als de meeste sociologen die over spiritualiteit schrijven, over het hoofd ziet dat deze 'zoekspiritualiteit' *meer* behelst dan een vrijblijvende individuele praktijk. Dit 'zoekgedrag' is namelijk ingegeven door een in de alternatieve spirituele wereld onomstreden dogma. Heelas (1996, 23) noemt dit de doctrine van de 'zelfspiritualiteit': 'The basic idea is that what lies within – experienced by way of "intuition", "alignment" or an "inner voice" – serves to inform the judgements, decisions and choices required for everyday life'. Deze doctrine ('Je moet altijd je gevoel volgen') impliceert een pathologisering van alle tradities en instituties: '(T)he prescriptions of others, of tradition, of experts, of religious texts, and all such external sources are not considered legitimate' (Adam, geciteerd in Heelas 1996, 22).

Deze doctrine van de 'zelfspiritualiteit' is er, natuurlijk, ook de oorzaak van dat new agers het label 'new age' steevast afwijzen en zo dol zijn op de vagere aanduiding 'spiritualiteit' ('Nee, ik ben geen new ager, maar ik ben wel geïnteresseerd in spiritualiteit') (zie hierover: Hanegraaff 2002, 253, 259; Heelas 1996, 17). Omdat het zichzelf bekennen tot een welomschreven traditie in deze kringen weinig minder dan een doodzonde is, kan men de redering zelfs beter omdraaien: Wie zegt een new ager te zijn, is het in ieder

geval vrijwel zeker niet. Dekker trekt in deel 1 dan ook misplaatste conclusies uit het feit dat slechts twee procent van de respondenten zich onder de banier 'new age' schaart (p. 68-69).

Wat is er in het licht van de in spirituele kringen algemeen aanvaarde doctrine van de zelfspiritualiteit kortom eigenlijk zo 'geïndividualiseerd' aan deze 'zoekspiritualiteit'? Is het eigenlijk niet al te bar dat in een discipline die het bestaan van 'echte' individuen ontkent zelfs een serieuze onderzoeker als Bruce (2002) kritiekloos de new age retoriek over persoonlijke authenticiteit reproduceert alsof deze een onproblematische en accurate weergave van de werkelijkheid van het spirituele milieu zou bieden? Deze spiritualiteit doet vanuit sociologisch gezichtspunt veeleer denken aan de klassieke scène uit Monthly Python's *Life of Brian*, waarin de held van het verhaal een horde enthousiaste volgelingen tracht te bewegen hem met rust te laten en huiswaarts te keren. De menigte, volledig in extase, herhaalt hierbij als uit één mond de woorden van Brian: 'We are all individuals!', waarop slechts één zonderling stomverbaasd 'I'm not...' mompelt (Aupers en Houtman 2006, 211).

Maar het allergrootste zwarte gat van het onderzoek naar spiritualiteit betreft haar publieke betekenis. Mijn collega Stef Aupers, van wie ik bijna alles wat ik over new age weet heb geleerd, heeft hiervoor in zijn dissertatie *In de ban van moderniteit* (2004) aandacht gevraagd. Op basis van een gedeelte van zijn bevindingen publiceerden wij hierover vervolgens een gezamenlijk artikel (Aupers en Houtman 2006) en op dit moment bereiden wij verdere publicaties voor over de manier waarop new age spiritualiteit steeds dieper doordringt in discoursen over *human resource management* en *business leadership*.

Sociologen die geloven dat de hedendaagse spiritualiteit radicaal geprivatiseerd is, moeten op de website van de internetboekhandel *Amazon.com* voor de grap maar eens de gecombineerde zoektermen 'spirituality' en 'management' of 'spirituality' en 'business' intikken. Het eerste levert ruim 900 titels op en het tweede zelfs meer dan 2.000. Enkele betrekkelijk willekeurig gekozen titels zijn *Spirituality in the Workplace: What It Is, Why It Matters, How to Make It Work for You* (2007), *Workplace Spirituality: A Complete Guide for Business Leaders* (2006), *Spirituality in Management and Leadership: A Relational-Ideopraxis Approach* (2005), *At Work: Spirituality Matters* (2007), *The Inspired Organization: Spirituality and Energy at Work* (2006), *Spirituality in Business: The Hidden Success Factor* (2002), *Spirit at Work: Discovering the Spirituality in Leadership* (2006) en *The Living Organization: Spirituality in the Workplace* (1997).⁶ En zo zijn er dus nog honderden andere titels. Inmiddels bestaat er zelfs een heus *Journal of Management, Spirituality & Religion*. De homepage van het tijdschrift, waarop trots wordt vermeld dat het 'international blind refereed' is, toont een grappige foto van Zijne Heiligheid Paus Benedictus XVI, die op zijn eigen Sint-Pietersplein met een verbaasde ge-

laatsuitdrukking een netjes ingelijste omslag van het eerste nummer in ontvangst neemt.⁷

Ook zonder een gedetailleerde inhoudsanalyse van deze en verwante literatuur durf ik de centrale conclusie van de met Stef Aupers te verrichten analyse al wel te voorspellen: hogeschoolde professionals en leidinggevend worden steeds minder vaak gezien als functionarissen die beschikken over bundels technische vaardigheden en competenties, en juist steeds vaker als wezens die beschikken over in hun diepere bewustzijnslagen verborgen krachten, die hen in staat stellen om persoonlijke groei te koppelen aan uitmuntende arbeidsprestaties en om hun medewerkers te inspireren en motiveren ‘boven zichzelf uit te stijgen’. Dit wordt kortom in de nabije toekomst vervolgd.

Het type individualisering waarvan de hedendaagse spiritualiteit zo’n in het oog springend voorbeeld is, betekent kortom niet dat samenleving en sociale controle aan het verdwijnen zijn. Ze veranderen veeleer radicaal van karakter. Ik ben als cultuursocioloog dan ook niet primair geïnteresseerd in ‘spiritualiteit’ als een ‘religieus’ verschijnsel, maar beschouw haar veeleer als een voorbeeld van een cultureel discours dat de afgelopen decennia steeds meer greep op de samenleving heeft gekregen. Centraal hierin staat de morele opdracht om vrij, authentiek en onafhankelijk – kortom: ‘zichzelf’ – te zijn, onder andere via het tonen van de juiste (‘positieve’) emoties.⁸ Misschien schetst Frank Furedi’s *Therapy Culture* (2003) deze collectieve fascinatie met de emotionele binnenwereld wat al te karikaturaal, en misschien is dit wat al teveel een ‘stoere jongensboek’, maar dan nog zouden onderzoekers op het gebied van hedendaagse spiritualiteit een voorbeeld moeten nemen aan zijn radicaal sociologische benaderingswijze.

5. Wat is eigenlijk ‘non-religiositeit’?

Tenslotte een laatste punt waarover ik mij in toenemende mate verbaas: dat godsdienstsociologen zich zo weinig bezighouden met de studie van onkerkelijkheid en non-religiositeit. Hoe staan degenen die niets met de christelijke kerken hebben en ook niets met new age eigenlijk levensbeschouwelijk in het leven? Zijn dat *hard-boiled* rationalisten voor wie rationaliteit en wetenschap zelf een soort zingevingssysteem zijn gaan vormen? Verheffen zij calculerend eigenbelang tot norm? En zijn zij *tegen* religie of kan religie hen gewoon niets schelen, zoals Bruce (2002) stelt?

Giselinde Kuipers ontvouwde hieromtrent een interessante hypothese in haar presentatie tijdens het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Anneke van Otterloo van de Universiteit van Amsterdam (26 oktober 2007). Zij wees op aanwijzingen dat er een aanzienlijke kloof gaapt tussen de niet-christelijke generatie die de verzuiling nog bewust heeft meegemaakt en die

van daarna. Eerstgenoemde generatie zou religie nog overwegend ‘slecht’ en ‘gevaarlijk’ vinden, laatstgenoemde veeleer ‘lief’, ‘schattig’ en ‘onschuldig’. En dat zou best eens waar kunnen zijn. Het lijkt me hoe dan ook belangrijk dat godsdienstsociologen zich in de toekomst wat minder eenzijdig gaan richten op de ‘religieuzen’ en juist meer aandacht gaan besteden aan de wijze waarop de ‘niet-religieuzen’ eerstgenoemden waarnemen en bejegenen (ook met het oog op de mogelijke gevolgen voor de saillantie van hun religieuze identiteit).

Een verwante vraag die mij sinds jaar en dag fascineert, is of protestantisme en katholicisme niet gewoon voortbestaan als gesecculariseerde identiteiten. Verbeeld ik me dit nu maar, of is het werkelijk mogelijk om op grond van iemands intellectuele habitus, omgangsvormen en nog zo wat, te raden of men van doen heeft met een ‘post-protestant’ of een ‘post-katholiek’? Voor mijzelf staat bijvoorbeeld als een paal boven water dat ik in cruciale opzichten een ‘post-protestant’ ben, wat inderdaad feilloos overeenstemt met de religieuze identiteit van mijn grootouders van **mijn** vaderskant (dat ik zelf nauwelijks nog religieus ben opgevoed, maakt het verschijnsel natuurlijk alleen maar fascinerender). Ik weet het ook niet, maar het zou me niets verbazen wanneer ik geen uitzondering ben, zodat religie zelfs in gesecculariseerde samenlevingen nog invloed kan hebben. Met zijn vanouds gemengd protestants-katholieke, maar inmiddels sterk gesecculariseerde, bevolking is Nederland uiteraard de ideale proeftuin voor godsdienstsociologisch onderzoek hiernaar.

Hoeveel kleuren zijn er nodig om zelfs maar een globale schets te maken van de levensbeschouwelijke kaart van Nederland? Het is in de eerste plaats duidelijk dat de ‘nieuwe spirituelen’ in toenemende mate de theoretisch geruststellende dichotomie van ‘christenen’ versus ‘niet-christenen’ verstoren. De Hart veegt dit in *God in Nederland 1996-2006* overigens een beetje onder het vloerkleed door deze spiritualiteit voor te stellen als een soort ‘tussenpositie’ tussen ‘christelijke religiositeit’ en ‘niet-christelijke religiositeit’. Volgens Hanegraaff (1996) en Heelas (1996) – na tien jaar nog steeds de beste boeken over new age spiritualiteit, pas sinds kort vergezeld door Colin Campbell’s (virtuoze!) *The Easternization of the West* (2007) – klopt dat niet, omdat deze nieuwe spiritualiteit zichzelf definieert als een soort ‘derde weg’. Zij is dus niet simpelweg een ‘tussenpositie’ op zo’n schaal met twee uiteinden (‘van allebei een beetje’), maar veeleer de punt van een driehoek. In Hanegraaff’s terminologie: geen religie (‘faith’), geen rationalisme (‘reason’), maar persoonlijke ervaring en intuïtie (‘gnosis’) als de weg naar waarheid.

Of met deze driehoek de contouren van de levensbeschouwelijke kaart van Nederland afdoende zijn geschetst, valt echter te betwijfelen. Er zijn vast meer dan drie kleuren nodig. Ik vermoed dat zeer velen niet alleen afstand nemen van zowel christelijke religiositeit als post-christelijke spiritualiteit, maar evenmin iets hebben met rationalisme.⁹ Maar wat dan? Komt hier dan

de door Furedi (2003) gethematiseerde emotionele incontinentie in beeld? En zo ja: hoe verschilt de seculiere variant hiervan dan precies van de spirituele? Of is zoiets als ‘postmodernisme’ als levensbeschouwing wijdverbreid? En is dat dan een soort ‘nihilisme’ of is (daarnaast?) sprake van een meer ‘positieve’ of ‘constructieve’ invulling? En hoe ziet die er dan uit? Alleen maar vragen waarop ik het antwoord niet weet en die ook bepaald niet eenvoudig te beantwoorden zijn. Maar wel vragen waarnaar godsdienstsociologen naar mijn smaak bij uitstek onderzoek zouden moeten verrichten (vergelijk Hijmans 1994). Het is kortom de hoogste tijd om de godsdienstsociologische dichotomie van ‘christelijk’ versus ‘niet-christelijk’ op te blazen en vervolgens aanzienlijk verder te gaan dan het schoorvoetend toelaten van de derde man (m/v) van de post-christelijke spiritualiteit.

6. Tenslotte

Het zal vast nooit zover komen dat de laatste christen van Nederland wordt begraven of gecremeerd. Maar zelfs als dat mocht gebeuren, valt er voor godsdienstsociologen nog volop werk te doen, want de Nederlandse godsdienstsociologie heeft zichzelf de afgelopen decennia al te zeer tekort gedaan door zich zo sterk te richten op christelijke religie en haar afkalving. Maar dat betekent natuurlijk niet dat er niets is veranderd. *God in Nederland 1996-2006* tracht immers wel degelijk, hoe behoedzaam ook, te ontsnappen aan dit godsdienstsociologische keurslijf. Dat is mooi en dat is lovenswaardig. Maar alles kan natuurlijk altijd nog veel mooier. Om de vensters werkelijk te openen, zou het volgens mij het beste zijn om de godsdienstsociologie maar gewoon te laten opgaan in de cultuursociologie. Adam Possamai's boek *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament* (2005) biedt een voorbeeld van de fascinerende onderzoeksmogelijkheden die zich dan openen. Maar dit pleidooi uit mijn pen zullen godsdienstsociologen wel ‘preken voor eigen parochie’ noemen. En daar hebben ze nog gelijk in ook...

Noten

- 1 Ik ben zelf als cultuursocioloog niet zo'n voorstander van de sociologische neiging om zich te beperken tot het bestuderen van daden alleen. Als de onderzoeker de betekenissen die mensen zelf aan hun handelingen toekennen niet meer serieus wenst te nemen, dan rest hem of haar immers weinig anders dan zelf te gaan fantaseren over wat deze ‘eigenlijk’ betekenen (Houtman 2003 en 2006).
- 2 Op p. 199 van *God in Nederland* wordt aan genoemd rapport gerefereerd, maar deze passage is nogal mistig over het verschil in bevindingen tussen beide studies.

- ³ Ik ga hier even voorbij aan de (onvermijdelijk ontkennend te beantwoorden) vraag of men het een respondent kan aandoen om 100 van dergelijke items te beoordelen.
- ⁴ Ik ga hier omwille van de helderheid even voorbij aan het feit dat onderzoekers items met een schevere verdeling dan 80% versus 20% meestal om technische redenen weggoeien.
- ⁵ Zie voor voorbeelden van geschikte operationaliseringen bijvoorbeeld Granqvist en Hagekull (2001) of Houtman en Mascini (2002). Ook *God in Nederland* bevat een ja-loersmakende serie items voor de operationalisering van post-christelijke spiritualiteit – betrekkelijk uniek in Nederland en zelfs internationaal!
- ⁶ Ik heb deze boeken niet in mijn literatuurlijst opgenomen, maar ze zijn zoals gezegd eenvoudig te vinden via Amazon.com (of gewoon via Google natuurlijk).
- ⁷ <http://www.jmsr.com/>
- ⁸ ‘Negatieve’ emoties als angst, woede, agressie of chagrijn duiden er volgens dit discours op dat men zich te druk maakt over de buitenwereld en in die zin dus niet ‘vrij’ en niet ‘zichzelf’ is (Furedi, 2003). Het verschil in waardering van ‘positieve’ en ‘negatieve’ emoties onderstreept dat er geen toegenomen sociale druk tot het tonen van emoties *tout court* bestaat. Voor wat betreft de pathologisering van negatieve emoties in Nederland kan worden gewezen op de casus Maarten van Rossem. Hij mag nauwelijks nog op televisie verschijnen, omdat hij ‘te cynisch’ zou zijn. In Van Rossems eigen woorden: ‘Men maakt zich boos op mij. Ik krijg hate-mailtjes. Je schijnt eerst je emotiebrevet te moeten halen voor je iets kritisch mag zeggen’ (geciteerd in Beunders 2002, 17). Daarnaast is er, uiteraard, de casus Ad Melkert. De historische foto van Fortuyn en Melkert op de avond van de Rotterdamse gemeenteraadsverkiezingen in 2002 toont een intens genietende Fortuyn, bijna kwispelend van levensvreugde, en een uiterst zuur kijkende Melkert die druk bezig is zijn kiezen leeg te eten en te doen alsof hij Fortuyn niet opmerkt. Omdat sommige zaken zich niet eenvoudig in woorden laten vatten: de bedoelde foto circuleert nog steeds volop op Internet en is (bijvoorbeeld) te vinden op <http://blogger.xs4all.nl/locuta/archive/2007/12/29/337273.aspx>. Het meest recente voorbeeld van de normatieve dwang tot het tonen van ‘positieve’ emoties kwam de dag voordat ik dit schreef via de televisie binnen uit de Verenigde Staten. Hillary Clinton had niet meer dan een enkele opwellende publieke traan nodig om haar kwetsbaarheid, authenticiteit en menselijkheid te onderstrepen en vanuit een vrijwel hopeloze positie Obama alsnog de loef af te steken tijdens de voorverkiezingen voor het Amerikaanse presidentschap in New Hampshire. De komende jaren zal ik in het kader van het NWO-programma *Omstreden democratie* met Liesbet van Zoonen, Peter Achterberg, Tjitske Akkerman en Rosa van Santen onderzoek verrichten naar deze problematiek, die deel uitmaakt van bredere tendensen van personalisering en popularisering in de politiek.
- ⁹ Een dergelijk rationalisme lijkt in Westerse samenlevingen slechts op beperkte schaal voor te komen en de afgelopen decennia bovendien alleen maar te zijn afgenomen (Houtman, 2002).

Literatuur

- Aupers, Stef (2004),
In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie, Amsterdam: Aksant.
- Aupers, Stef, en Dick Houtman (2006),
 Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201-222.
- Besecke, Kelly (2005),
 Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning, in: *Sociological Theory*, 23(2), 179-196.
- Beunders, Henri (2002),
Publieke tranen: De drijfveren van de emotiecultuur, Amsterdam: Contact.
- Borg, Meerten ter (2007),
Niet-institutionele religie in de moderne tijd, oratie Universiteit Leiden, 9 november 2007.
- Bruce, Steve (2002),
God is Dead: Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Campbell, Colin, (2007),
The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era, Boulder, CO: Paradigm.
- Casanova, José (1994),
Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.
- Chaves, Mark (1994),
 Secularization as Declining Religious Authority, in: *Social Forces*, 72(3), 749-774.
- Dobbelaere, Karel (1981),
Secularization: A Multi-Dimensional Concept, London: Sage.
- Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Furedi, Frank (2003),
Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age, London: Routledge.
- Granqvist, Pehr, en Berit Hagekull (2001),
 Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(3), 527-545.
- Grant, Don, Kathleen O'Neil, & Laura Stephens (2004),
 Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of the Sacred, in: *Sociology of Religion*, 65(3), 265-283.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996),
New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden: Brill.

- Hanegraaff, Wouter J. (2002),
New Age Religion, in: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Koko Kawanami, & David Smith (red.), *Religion in the Modern World*, London: Routledge, 249-263.
- Heelas, Paul (1996),
The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity, Oxford: Blackwell.
- Hijmans, Ellen (1994),
Je moet er het beste van maken: Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen, Nijmegen: ITS.
- Houtman, Dick (2002),
Subjectivering, neo-gnosticisme en postmodern relativisme: Anton Zijderveld en de analyse van de moderne cultuur, in: Hans van de Braak en Ton Bevers (red.), *De waarde van instituties: Essays voor Anton Zijderveld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 140-164.
- Houtman, Dick (2003),
De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's schoot zijn getuimeld, in: Dick Houtman, Bram Steijn & John van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, 35-57.
- Houtman, Dick (2006),
Op de ruïnes van de traditie: Individualisering, culturele verandering en de toekomst van de sociologie, in: Godfried Engbersen & Jos de Haan (red.), *Balans en toekomst van de sociologie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 211-223.
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007),
The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western Countries (1981-2000), in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320.
- Houtman, Dick & Peter Mascini (2002),
Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 455-473.
- Houtman, Dick, Peter Achterberg & Jan Willem Duyvendak (2008),
De verhitte politieke cultuur van een ontzuilde samenleving, in: Bart Snels & Noortje Thijssen (red.), *De constitutie onder vuur: Nederland in een tijdperk van hete politiek* (in druk).
- Kuhn, Thomas S. (1962),
The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press.
- Luckmann, Thomas (1967),
The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society, New York: Macmillan.
- Possamai, Adam (2005),
Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament, Brussel: Peter Lang.

Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1985),

The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley: University of California Press.

Weber, Max (1963[1922]),

The Sociology of Religion, Boston: Beacon Press.