

Wetenschap, religie en emotie in een onttoverende wereld

[Gepubliceerd als hoofdstuk in: *Gevoel voor kennis: Jaarboek Kennissamenleving - Deel 5*, Amsterdam: Aksant, pp. 49-66]

*Dick Houtman**

Inleiding

Westerse samenlevingen worden tegenwoordig veelvuldig getypeerd als 'kennissamenlevingen.' Hierbij valt bijvoorbeeld te denken aan Robert Lane's 'knowledgeable society' (1966), Daniel Bell's 'postindustrial society' (1973) en Nico Stehr's 'knowledge society' (1994). Geobsedeerd als ze zijn door de menselijke emotionele binnenwereld, worden ze echter evenzeer getypeerd als 'emotiesamenlevingen', waarbij bijvoorbeeld te denken valt aan Henri Beunders' 'emotiecultuur' (2002), Frank Furedi's 'therapy culture' (2003) of Joseph Pine en James Gilmore's 'experience economy' (1999). Dat beide typen karakterisering en vandaag de dag hand in hand gaan, is op zichzelf geenszins vreemd of problematisch. Het gaat hier immers om ideaaltypen in de zin van Max Weber – analytische typen die niet moeten worden verward met de sociale werkelijkheid zelf, omdat ze door onderzoekers zijn geconstrueerd en hiervan dus bepaalde aspecten accentueren en andere juist weglaten.

Hoewel een reëel bestaande samenleving dus probleemloos kenmerken van een 'kennissamenleving' kan combineren met die van een 'emotiesamenleving', rijst de vraag hoe kan worden begrepen dat zulks in hedendaagse westerse samenlevingen in toenemende mate het geval lijkt te zijn. Om die vraag te beantwoorden, zet ik in deze bijdrage uiteen hoe het zingevende potentieel van de wetenschap en de plausibiliteit van levensbeschouwingen als Christelijke religie en

* Dick Houtman is hoogleraar Cultuursociologie aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam. Hij verricht onderzoek naar processen van culturele verandering in westerse samenlevingen, met name naar hun gevolgen voor religie en politiek. Zijn meest recente boek, *Farewell to the Leftist Working Class* (New York: Transaction, met Peter Achterberg en Anton Derks), verscheen in 2008. De afgelopen jaren publiceerde hij, met anderen, in onder andere *Social Forces*; *Journal for the Scientific Study of Religion*; *Journal of Contemporary Religion*; *British Journal of Criminology*; *Politics and Society*; *European Journal of Political Research*; *Information, Communication and Society* en *Sociologie*.

Marxisme steeds verder is ondergraven door het wetenschappelijke ‘waarheidsgebod’ (Goudsblom 1960), dat de drijvende kracht vormt achter het proces dat Max Weber (1864-1920) aanduidde als de ‘onttovering van de wereld.’ Mijn stelling luidt, kortom, dat de toegenomen maatschappelijke betekenis van de menselijke emotionele binnenwereld het gevolg is van de transformatie van hedendaagse westerse samenlevingen tot kennissamenlevingen.

Wetenschap zonder zingevingspotentieel

Karl Marx, Emile Durkheim en de ‘echte’ sociale werkelijkheid

Wie met hedendaagse ogen het werk van klassieke sociologen als Karl Marx (1818-1883) of Emile Durkheim (1858-1917) leest, wordt getroffen door de zekerheid waarmee zij menen te weten wat goed is en wat kwaad, wat normaal is en wat pathologisch, wat wij moeten doen en wat wij moeten laten. Beide klassieke grondleggers van de sociologie hadden er volop vertrouwen in dat zij, anders dan gewone stervelingen, intellectueel toegang hadden tot de ‘echte’ sociale werkelijkheid – de sociale werkelijkheid die aan het zicht van oningewijden wordt onttrokken door een dikke mist van mythen en ideologieën. Zij meenden, anders gesteld, het sociale leven niet alleen te kunnen beschrijven, maar bovendien te kunnen doorgronden wat het waargenomene ‘echt’ betekende en (dus) hoe men zich hiertoe moreel en politiek gezien diende te verhouden.¹

Dit bijna onbegrensde intellectuele zelfvertrouwen komt in het geval van Marx vooral tot uitdrukking in zijn notie van ‘vals’ klassenbewustzijn. Deze notie veronderstelt immers dat Marx de ware aard van de sociale werkelijkheid kent en daarmee ook de ware en ‘objectieve’ belangen van de arbeidersklasse. Hij meent dankzij deze kennis het rationaliteitsgehalte van het politieke bewustzijn van de arbeidersklasse te kunnen beoordelen. Arbeiders die geloven dat zij belang hebben bij de instandhouding en expansie van het kapitalisme zien het volgens Marx eenvoudigweg verkeerd. Zij zien niet hoe de sociale werkelijkheid ‘echt’ in elkaar zit en tonen zich daarmee door mythen verblinde dwazen. Het probleem, en ik heb hier elders al eerder op gewezen (Houtman 2003b: 3-9), is dat Marx’ pretentie de ‘ware’ aard van de sociale werkelijkheid te kennen – ‘waar’ in de zin van ‘zuiver objectief’ en dus onafhankelijk van de onvermijdelijk vertekende manier waarop de deelnemers aan het sociale leven haar waarnemen –, geheel onafhankelijk is van wat zich maatschappelijk feitelijk voordoet. Voor de vraag hoe ‘normaal’ of ‘rationeel’

linkse of rechtse politieke sympathieën van de arbeidersklasse zijn, maakt het immers niet uit of breed gedragen steun bestaat voor het kapitalisme of dat de samenleving wordt verscheurd door klassenstrijd. Een arbeidersklasse met rechtse politieke sympathieën zit er volgens Marx gewoon altijd en per definitie naast. Marx is kortom zo zeker van zijn zaak dat de empirisch waarneembare sociale werkelijkheid er niet meer toe doet.

Bij Durkheim is het niet anders – althans, bij de vroege Durkheim van *The Division of Labor in Society* (1964 [1893]) en *The Rules of Sociological Method* (1964 [1895]); ik heb het hier dus niet over de Durkheim van *The Elementary Forms of Religious Life* (1965 [1912]). Hij beweert, in tegenstelling tot Marx, echter juist dat harmonieuze samenwerking tussen arbeid en kapitaal in moderne industriële samenlevingen de ‘normale’ stand van zaken is. Stakingen, uitbuiting en klassenstrijd zouden daarentegen ‘pathologische’ en ‘abnormale’ uitwassen zijn. Net als bij Marx is ook dit geen empirische vaststelling. Zou het dat wel zijn, dan zou Durkheim in het beroemde voorwoord bij de tweede druk van *The Division of Labor in Society* immers geen aanbevelingen hebben hoeven doen om de zwaar tegenvallende organische solidariteit te versterken (Durkheim 1964 [1893]: 1-38). Zijn analyse laat dus merkwaardig genoeg de mogelijkheid open dat organische solidariteit niet bestaat, maar toch normaal is. Daarmee doet de empirisch waarneembare sociale werkelijkheid er ook voor hem niet meer toe. Of, zoals hij het in *The Rules of Sociological Method* zelf verwoordt: ‘Een verschijnsel kan (...) in alle varianten van een bepaalde soort voortbestaan, hoewel het niet langer past bij de eisen die de omstandigheden stellen. Het *lijkt* dan alleen maar normaal. Zijn universele karakter is dan een illusie, omdat zijn voortbestaan, slechts te danken aan de blinde macht der gewoonte, dan niet langer kan worden aanvaard als teken dat het innig verbonden is met de algemene omstandigheden van zijn collectieve bestaan’ (1964 [1895]: 60-61; mijn cursivering, DH).

Waar Marx meent dat uitbuiting, arbeidsconflict en klassenstrijd ‘normale’ en onvermijdelijke gegevenheden van het kapitalisme zijn, zijn ze volgens Durkheim slechts ‘abnormale’ uitwassen, in strijd met de ‘ware’ aard van het industrialisme. Beiden pretenderen als het ware bij God op schoot te zitten en daardoor te beschikken over een rationeel inzicht in de ware aard van de sociale werkelijkheid, zoals die ‘onder’ of ‘achter’ de cultuur verborgen ligt. En omdat zij over zo’n rationeel inzicht beschikken, kunnen zij ‘normale’ van ‘pathologische’ sociale verschijnselen (Durkheim) en ‘waar’ van ‘vals’ klassenbewustzijn (Marx) onderscheiden. Zij kunnen bijgevolg ook hun tijdgenoten de morele maat nemen

door op ‘wetenschappelijke’ basis het rationaliteitsgehalte van hun handelen en overtuigingen vast te stellen. De lezer zal het met mij eens zijn: met empirische maatschappijwetenschap heeft dit allemaal niets te maken.

Auguste Comte en Max Weber: een wereld van verschil

Het heeft alles te maken met waardeoordelen in de zin van Max Weber (1864-1920), de derde klassieke grondlegger van de sociologie. Hoewel Webers ideeën over waarderingsvrijheid in vrijwel alle inleidende tekstboeken worden behandeld, wordt daarbij op kousenvoeten de vraag omzeild of sociologen deze norm ook werkelijk naleven. Dat Marx en Durkheim, die twee andere klassieke grondleggers, dat niet deden, laat men maar liever onvermeld – meer nog dan het feit dat Auguste Comte op latere leeftijd een pseudo-wetenschappelijke ‘Religie van de Mensheid’ stichtte (Hadden 1987: 590-591). En tamelijk gênant is dit laatste ook wel, want Comte was niet alleen de naamgever van de sociologie, maar aan het begin van de twintigste eeuw in de Verenigde Staten zelfs de meest geciteerde socioloog na Herbert Spencer (Hart 1927). Hadden (1987: 590) en Seidman (1994: 31-32) wijzen er dan ook op dat het begrijpelijk is dat latere generaties sociologen Comtes strapatsen hebben afgedaan als niet meer dan een bedrijfsongeval, dat met zijn inhoudelijke sociologische agenda verder niets van doen had. Collins en Makowsky (1972: 30-31) suggereren bijvoorbeeld dat Comte gewoon een beetje raar ging doen door het verdriet na de dood van zijn geliefde Clothilde de Vaux. Maar met Gouldner (1970: 88-108) kunnen wij vermoeden dat het geen toeval is dat Comte wetenschap veranderde in religie – juist Comte, die er zo zeker van was dat een superieur ‘wetenschappelijk weten’ het ‘religieuze geloven’ zou kunnen vervangen.

Comtes ideeën omtrent de vervanging van religie door wetenschap moeten dan ook niet worden verward met Max Webers ideeën over de onttovering van de wereld. Webers stelling is zelfs radicaal omgekeerd aan die van Comte. Weber onderscheidt religie immers systematisch van magie, waarbij wetenschap, en meer in het bijzonder daarop gebaseerde technologie, wel magie kan vervangen, maar zeker *niet* religie. Webers ‘onttovering van de wereld’ behelst dan ook geen vervanging van religie door wetenschap, maar van magie door technologie. Magie is een rituele praktijk, gericht op het verhelpen van praktische problemen, meestal gesitueerd op de grensvlakken van leven en dood of natuur en samenleving (denk aan het opwekken van de vruchtbaarheid, de genezing van ziekte, het afwenden van dreigende natuurrampen of het zorg dragen voor een goede oogst). Met de onttovering van de wereld maken magische middelen steeds meer plaats voor

technologie (kunstmest, medicijnen, computers, bommen en granaten), zodat in een onttoverde wereld ‘mysterieuze en onberekenbare krachten in principe geen rol spelen’ (Weber 1948 [1919]: 139).

Anders dan magie is religie juist *niet* gericht op het realiseren van praktische alledaagse doelen. In plaats daarvan voorziet zij de wereld van zin en betekenis en verschaft zij ethische en morele handelingsdoelen: religie vertelt ons wat wij moeten doen en wat wij moeten laten wanneer wij goede mensen willen zijn (Weber 1963 [1922]: 6). Wetenschap kan volgens Weber dan ook geen vervanging voor religie bieden, omdat zij juist op vragen als ‘Hoe te leven?’, ‘Wat te doen?’ en ‘Wat te laten?’ geen antwoorden kan verschaffen. Het is zelfs nog erger: wetenschap kan zingevingproblemen alleen maar vergroten, omdat het haar opdracht is om wat mensen voor ‘waar’ houden waar mogelijk te ontmaskeren als niet meer dan geloof. En hoeveel mensen iets geloven maakt daarbij natuurlijk helemaal niets uit. In de woorden van Weber: ‘Wij moeten ons krachtig verzetten tegen het standpunt dat de onuitgesproken vanzelfsprekendheid van in brede kring aanvaarde waardeoordelen ‘wetenschappelijk’ gezien iets zou uitmaken. De speciale functie van wetenschap, zo schijnt mij toe, is juist precies omgekeerd: het stellen van vragen over die zaken, die de conventie vanzelfsprekend maakt’ (Weber 1949 [1917]: 12).

Aldus draagt de wetenschap bij aan de onttovering van de wereld. Doordat in de wetenschap helemaal niets vanzelfsprekend is, berooft zij het leven van zijn comfortabele zekerheden en ondergraaft zij de mogelijkheid aan de wereld nog een objectieve zin of betekenis toe te kennen. Een wetenschap die de vrije teugel krijgt om niets dan de waarheid na te streven, voert dan ook naar het moeras van het nihilisme (Goudsblom 1960). Voor een onttoverde wereld geldt volgens Weber dat ‘de dingen’ nog wel ‘bestaan’, ‘voorkomen’ en ‘gebeuren’ – en als zodanig door de wetenschap kunnen worden bestudeerd –, maar dat de vraag niet meer kan worden beantwoord of ze moreel laakbaar zijn, in strijd met de wil van God, diep triest, mensonterend, of juist – wie zal het zeggen? – hartverscheurend grappig (Weber 1978 [1921]: 506). Een onttoverde wereld is een wereld zonder fundamenteën: een wereld waarin het niet langer gemakkelijk is om te geloven dat wat men vindt, gelooft, of meent te weten ‘echt’ erg of ‘echt’ waar is. In zijn uiterste consequentie is het een wereld zoals de cartoonist Gumbah ons die toont – een wereld waarin mensen gespeend van schaamte of moraal alleen nog maar mechanisch registreren ‘wat er gebeurt’ (De Koster 2007).

Webers analyse van de onttovering van de wereld kan kortom niet worden gescheiden van zijn wetenschapsleer: de wetenschap kan niet anders dan de wereld

onttoveren en wetenschapsbeoefenaren die zondigen tegen dit morele gebod verkwanselen daarmee de wetenschap. Weber heeft dan ook geen goed woord over voor pseudo-wetenschap die metafysische speculaties over een ‘echte’ sociale werkelijkheid gebruikt om een ‘objectieve’ zin aan de wereld toe te kennen en karakteriseert wetenschappers die geloven dat dit mogelijk is als ‘grote kinderen’ (Weber 1948 [1919]: 142).

Wat goed is en wat kwaad, wat normaal is en wat pathologisch, wat we moeten doen en wat we moeten laten: juist op de echt belangrijke vragen moet de wetenschap het antwoord schuldig blijven. ‘Alleen een profeet of een verlosser kan de antwoorden verschaffen’, zoals Weber (1948 [1919]: 153) vaststelt. Daarom kunnen ideeën als die van Marx over ‘waar’ en ‘vals’ klassenbewustzijn en die van Durkheim over organische solidariteit als de ‘normale’ vorm van solidariteit in moderne samenlevingen niet serieus worden genomen. Ze pretenderen ten onrechte het sociale leven van een ‘objectieve’ betekenis te kunnen voorzien – een betekenis die geen product is van de menselijke geest, maar stevig gefundeerd in een voorbij de cultuur gesitueerde ‘echte’ sociale werkelijkheid.

Onttovering van de wetenschap

Waar de meeste sociale wetenschappers de onttovering van de wereld slechts in verband brengen met het verdwijnen van magie en religie, heeft dit proces kortom ook de wetenschap niet onaangeroerd gelaten. De vervreemding die de hedendaagse lezer ervaart bij kennisname van de aangehaalde inzichten van Durkheim en Marx indiceert de hoeveelheid intellectueel sloop- en breekwerk die de onttovering van de wereld de afgelopen 100 jaar heeft verricht. Dat sociaal-wetenschappelijke theorieën uitspraken kunnen doen over wat moreel laakbaar en moreel juist is, normaal of abnormaal, is een standpunt dat vandaag de dag niet veel sociale wetenschappers nog zullen durven verdedigen. Sterker nog: de overtuiging dat dit niet mogelijk is, maar desondanks volop gebeurde, luidde in de jaren zestig de zogenoemde ‘crisis van de sociologie’ in (Gouldner 1970). In nauwe samenhang met het culturele en politieke klimaat ontstond destijds grote intellectuele onvrede over sociologische analyses met onmiskenbaar duidelijke morele en politieke ladingen. Volgens hedendaagse waarnemers van uiteenlopende sociologische snit is deze crisis nadien ook nooit meer overgegaan en is het vak in een min of meer permanente identiteitscrisis terechtgekomen (bijvoorbeeld Horowitz 1993; Lemert 1995; Lopreato en Crippen 1999; Turner 1992).

Sinds de jaren zeventig is de sociologie steeds verder uiteengevallen in twee globale benaderingen die weinig welwillend tegenover elkaar staan. Constructivistische en postmoderne benaderingen gaan er van uit dat het sociale leven eenvoudigweg nooit een 'objectieve' morele betekenis kan hebben, zodat men niets anders kan doen dan bestuderen welke uiteenlopende betekenissen uiteenlopende sociale groepen in uiteenlopende samenlevingen en historische perioden eraan toekennen (bijv. Spector en Kitsuse 1977; Bauman 1987). Binnen de neo-positivistische hoofdstroom worden de grote moralistische perspectieven van weleer al evenzeer met argwaan gezien. Daar zijn inmiddels zelfs de door Robert Merton (1968) in plaats daarvan bepleite 'theorieën van middelbare reikwijdte' steeds meer naar de achtergrond verdwenen. Waar Merton nog het belang benadrukte van het systematisch exploreren van de theoretische implicaties van door onderzoekers vastgestelde empirische relaties, is zelfs dit inmiddels steeds meer een bijzaak geworden. Onderzoekers toetsen uiteraard nog volop hypothesen, maar of deze aanvaard of verworpen worden, heeft steeds minder vaak implicaties voor de houdbaarheid van sociologische theorieën. Daarmee is theorie steeds meer geworden tot weinig meer dan een excuus om, liefst met zo groot mogelijke databestanden en zo geavanceerd mogelijke statistische methoden, gewoon relaties tussen variabelen te berekenen (Houtman 2003a).

Dat neo-positivisme en postmodernisme uitgesproken kritisch tegenover elkaar staan, is in het licht van het voorgaande niet vrij van ironie. Het gaat in feite immers om twee verschillende intellectuele strategieën die op precies hetzelfde doel zijn gericht: het uitbannen van speculaties over een 'echte' sociale werkelijkheid waarmee aan het sociale leven een objectieve 'zin' of 'betekenis' kan worden toegekend. In een in de zomer van 2008 in *Wired Magazine* verschenen artikel verdedigt ook Chris Anderson de stelling dat de wetenschappelijke hoofdstroom terughoudender is geworden met het toekennen van interpretaties aan geboekte onderzoeksresultaten. Verwijzend naar ontwikkelingen in uiteenlopende vakgebieden constateert hij dat wetenschap steeds meer wordt gereduceerd tot het opsporen van relaties tussen variabelen. Zijn pleidooi voor een verdere radicalisering van deze praktijk vormt de logische uitkomst van een zoektocht naar een onttoverde wetenschap die de vraag wat de dingen 'eigenlijk' betekenen voortaan gewoon helemaal links laat liggen: 'Weg met elke theorie over menselijk gedrag, van linguïstiek tot sociologie. Vergeet taxonomie, ontologie en psychologie. Wie weet waarom mensen doen wat ze doen? Het punt is dat ze het doen en dat we het getrouwer dan ooit kunnen traceren en meten. Met voldoende gegevens spreken

de cijfers voor zichzelf. (...) De tegenwoordige beschikbaarheid van enorme hoeveelheden gegevens voorziet, samen met de statistische middelen om deze cijfers te kraken, in een geheel nieuwe manier om de wereld te begrijpen. Correlatie komt in de plaats van veroorzaking en de wetenschap kan zelfs zonder coherente modellen, synthetiserende theorieën, ja zelfs zonder welke mechanistische verklaring dan ook, vooruitgang boeken’.

Het behoeft geen betoog dat Andersons pleidooi binnen de wetenschappelijke gemeenschap met de nodige scepsis is begroet.² Desondanks lijkt, afgaande op de feitelijke ontwikkelingen binnen onder andere de sociologie, de stelling verdedigbaar dat de betekenis van onderzoeksresultaten voor de houdbaarheid van theorieën niet *per se* door alle onderzoekers nog wordt beschouwd als de wetenschappelijke hamvraag. Hoewel meer systematisch empirisch onderzoek hiernaar uiteraard noodzakelijk is, wijst dit in dezelfde richting als de opkomst van het postmodernisme. Voor veel wetenschappers lijkt tegenwoordig te gelden dat ‘de dingen’ nog wel ‘bestaan’, maar niets meer ‘betekenen’, waarmee de onttovering van de wereld voor de wetenschap *grosso modo* dezelfde gevolgen heeft als voor de cultuur in bredere zin.

Het postmodernisme en de ‘science wars’

Wanneer het sociale leven dan toch geen ‘objectieve’ betekenis heeft, en wanneer alle verschillende interpretaties dan toch even(veel) waar(d) zijn, zo luidt een in postmoderne kringen veelvuldig gehuldigd standpunt, dan kan men de misplaatste pretentie van objectieve wetenschapsbeoefening maar beter helemaal laten varen en in plaats daarvan een stem bieden aan achtergestelde groepen als homo’s, kleurlingen of vrouwen. Sterker nog: nu de wetenschap toch van haar voetstuk is getrokken, kunnen laatstgenoemden voortaan beter gewoon zelf hun zegje doen. Daarmee strijden zij dan niet simpelweg voor erkenning van hun identiteit, maar produceren zij ook en tegelijkertijd *new social knowledges*. Wetenschap verandert onder invloed van het postmodernisme kortom in multiculturele identiteitspolitiek, waarbij het klassieke onderscheid tussen wetenschappers en leken wordt verworpen (Seidman 1994: 234-280; Lemert 1995).

Het behoeft niet te verbazen dat dergelijke geluiden in wetenschappelijke kringen met grote scepsis worden ontvangen, zeker wanneer wordt gesuggereerd dat zoiets als een ‘a-culturele’ of ‘trans-culturele’ ‘objectieve waarheid’ ook in de natuurwetenschappen eigenlijk helemaal niet bestaat. De bioloog Frans de Waal verhaalt bijvoorbeeld over een door hem bezochte conferentie, waar een cultureel

antropologe de stelling poneerde dat sprekers van een taal die geen woord voor 'orgasme' kent onmogelijk zoiets als een orgasme zouden kunnen ervaren. Dit ontlokte De Waal de aan zijn buurman gefluisterde opmerking dat dat dan zeker ook betekent dat mensen geen adem kunnen halen als ze geen woord voor zuurstof hebben (1996: 40). Bioloog Paul Gross en wiskundige Norman Levitt bekritisieren op hun beurt in hun boek *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* (1994) voorbeelden van 'feministische algebra' en 'feministische kritieken op de celbiologie'. Dergelijke discussies en conflicten, die te boek zijn komen te staan als de *science wars*, vormen de pendant binnen het bredere wetenschappelijke veld van de eerder aangehaalde spanningen binnen de sociologie en, ruimer, de sociale wetenschappen.

Natuurlijk praat men hierbij meer langs elkaar heen dan met elkaar. Biologen hebben het over de door hen bestudeerde biologische processen en hun postmoderne criticasters over de manier waarop leken en biologen deze benoemen, verwoorden en interpreteren en dus van betekenis voorzien. Dit laatste is voor biologen goeddeels irrelevant, omdat zij slechts geïnteresseerd zijn in wat zich feitelijk voordoet, dus los van de woorden die men gebruikt om een en ander te beschrijven. Biologen kunnen, anders gezegd, al hun woorden vervangen door andere zonder dat daardoor de door hen bestudeerde processen zelf veranderen. Hun postmoderne criticasters zijn echter helemaal niet geïnteresseerd in zo'n 'echte' werkelijkheid voorbij taal en cultuur, maar slechts in de uiteindelijk onontkoombare contingentie van alle door mensen toegekende betekenissen. Ook hier dus de onttovering van de wetenschap: de dingen van de biologen 'bestaan' nog wel, maar volgens de postmodernisten 'betekenen' ze niets meer.

Van geloof naar emotie

Als de wetenschap haar zingevingspotentieel steeds meer heeft verloren, zo zou men kunnen vermoeden, dan moet dat de maatschappelijke behoefte aan geloof en religie zeer hebben aangewakkerd. Dat is echter niet zonder meer het geval. Vooral in ooit Protestantse Noordwest-Europese landen als het Verenigd Koninkrijk, Duitsland, Nederland, Denemarken, Noorwegen en Zweden zijn de Christelijke kerken sinds de jaren zestig steeds verder leeggelopen, terwijl ook de aanvaarding van traditioneel-Christelijke doctrines in deze landen in deze periode aanzienlijk is afgekald (bijv. Brown 2001; Bruce 2002; Houtman en Mascini 2002). Waar in

Nederland in 1958 bijvoorbeeld nog maar 24 procent van de bevolking zichzelf niet tot één van de christelijke kerken rekende, was dit percentage in 2000 reeds opgelopen tot maar liefst 60. In dat jaar beschouwde nog maar 19 procent van de bevolking zichzelf als Rooms Katholiek, 8 procent als Nederlands Hervormd en 7 procent als Gereformeerd (Becker en De Wit 2000: 13; vergelijk Becker, De Hart en Mens 1997; Becker en Vink 1994; zie ook: Bernts, Dekker en De Hart 2007).

In deze zelfde periode is echter geen sprake geweest van een verdringing en vervanging van Christelijke religiositeit door een rationalistisch wereldbeeld, opgetrokken op een onwankelbaar vertrouwen in wetenschap, technologie en rationaliteit. Dat hoeft ook niet te verbazen, want de wetenschap heeft, zoals wij zojuist hebben gezien, steeds meer van haar zingevingspotentieel verloren en is daardoor steeds minder geschikt geworden als alternatief voor Christelijke religie. Sinds de jaren negentig in de sociale wetenschappen opgekomen theorieën over reflexieve modernisering en postmodernisering suggereren dan ook terecht dat religieus traditionalisme en rationalisme sinds de jaren zestig allebei veel aan geloofwaardigheid hebben moeten inboeten (bijv. Crook, Pakulski en Waters 1992; Beck 1992; Giddens 1991; Inglehart 1997; Seidman 1994). Dit betekent welbeschouwd niets meer of minder dan dat de ‘tegencultuur’ van de jaren zestig steeds meer de culturele hoofdstroom van westerse samenlevingen is geworden (Houtman 2008a).

In de jaren zestig stond de tegencultuur immers ook al kritisch tegenover traditionalisme en rationalisme (Zijderveld 1970; Marwick 1998; Campbell 2007) en sindsdien heeft zich geen verschuiving voorgedaan van Christelijke religie richting rationalisme, maar in de richting van een sterk toegenomen obsessie met de menselijke emotionele binnenwereld (Furedi 2002). Deze obsessie is met name goed zichtbaar in de post-Christelijke spiritualiteit die in de context van de tegencultuur opkwam als ‘New Age’ en die sinds de jaren tachtig steeds meer is doorgedrongen tot de culturele hoofdstroom (Houtman en Mascini 2002; Houtman en Aupers 2007; Heelas en Houtman 2009; Houtman, Heelas en Aupers 2009).³ Paul Heelas en zijn collega’s (2005) suggereren zelfs dat wij momenteel getuige zijn van een ‘spirituele revolutie’ – een diep ingrijpende overgang van ‘religie’ naar ‘spiritualiteit’, terwijl Colin Campbell (2007: 41) schrijft over ‘een fundamentele revolutie in de westerse beschaving, die qua belang kan worden vergeleken met de Renaissance, de Reformatie of de Verlichting’.

‘Het centrale idee’, zo stelt Heelas over New Age, ‘is dat wat binnenin ligt – en wordt ervaren via “intuïtie”, “afstemming” of een “innerlijke stem” – de oordelen,

beslissingen en keuzen informeert die nodig zijn voor het alledaagse leven' (1996: 23). De betrokkenen willen dus geen zin en richting ontleen aan 'externe', buiten zichzelf gesitueerde bronnen (bijvoorbeeld traditie, rolverwachtingen of de transcendenten God uit het Christendom), maar aan 'interne': '(...) het meest fundamentele en cruciale aspect van de *lingua franca* van New Age is dat de persoon zelf in essentie spiritueel is. Het ervaren van het "Zelf" zelf is het ervaren van "God", "de Godin", "de Bron", "Christusbewustzijn", het "innerlijke kind", de "weg van het hart", of, heel eenvoudig en (...) meest voorkomend, "innerlijke spiritualiteit"' (1996: 19). Men gaat er hierbij in feite vanuit dat mensen twee 'zelden' hebben: een 'gewoon', 'conventioneel' of 'sociaal' zelf, dat het product is van opvoeding en aangeleerde rolverwachtingen, en een 'hogere', 'diepere', 'waar', 'authentiek' of 'spiritueel' zelf, dat staat voor wie men 'echt' of 'van nature' is.

New Age is kortom niet gebaseerd op geloof in een radicaal transcendenten God die de betekenis van de wereld en de zin van het leven heeft geopenbaard, maar op de notie dat het sacrale diep 'binnenin' ieder persoon verscholen ligt (Barker 2004; Heelas en Houtman 2009). Spirituele groei, mogelijk gemaakt door het doorsnijden van de banden met het conventionele zelf en het steeds verder herstellen van die met het ware spirituele zelf, is in deze optiek het belangrijkste doel in een mensenleven. Dit laatste zou vereisen dat men luistert naar zijn 'innerlijke stem' c.q. dat men de eigen gevoelens, emoties en intuïties serieus neemt en zich dus niet teveel gelegen laat liggen aan externe rolverwachtingen waar men zich 'niet goed bij voelt'. Men moet volgens deze logica kortom 'gewoon zichzelf zijn' c.q. 'gewoon worden wie men is' (Aupers, Houtman en Van der Tak 2003).

Met dit primaat van de persoonlijke ervaring, in de godsdienstwetenschap aangeduid als 'gnosis', staat New Age op gespannen voet met zowel Christelijke religie ('geloof') als Verlichtingsrationalisme ('rede'): 'Volgens (gnosis) kan de waarheid alleen worden gevonden via persoonlijke, innerlijke openbaring, inzichtsvorming of "verlichting". Waarheid kan alleen persoonlijk worden ervaren: zij is, in tegenstelling tot de kennis van *rede* of *geloof*, in principe niet algemeen toegankelijk. Dit "innerlijke weten" kan niet worden overgedragen via discursieve taal (dit zou het reduceren tot rationele kennis). Het kan ook geen kwestie van *geloof* zijn (...) omdat er in laatste instantie geen andere autoriteit bestaat dan persoonlijke, innerlijke ervaring' (Hanegraaff 1996: 519). Bij deze nadruk op het belang van de persoonlijke ervaring moeten, om misverstanden te voorkomen, twee kanttekeningen worden geplaatst. In de eerste plaats moet worden onderstreept dat een en ander een notie van 'holisme' veronderstelt. Het 'diepere' zelf wordt immers

als spiritueel beschouwd, omdat het onderdeel is van een onpersoonlijke macht, kracht of energie die 'alles' doortrekt en dus ook 'alles' verbindt. Individuele mensen zijn in deze optiek dus een soort 'knooppunten' binnen een spiritueel energieveld, zodat men via het bewerkstelligen van contact met het spirituele zelf (via bijvoorbeeld meditatie) ook en tegelijkertijd een verbinding tot stand brengt met de natuur, de cosmos en 'het Al'. In de tweede plaats is het belangrijk om te benadrukken dat de verwerping van geloof en rede ten gunste van 'gnosis' geen afwijzing van religie en wetenschap *tout court* behelst. New Age presenteert zichzelf veeleer als een soort superieure synthese die het dualisme van wetenschap en religie overstijgt en bijgevolg tegenover beide een meer ambivalente positie inneemt. Men flirt bijvoorbeeld graag en veelvuldig met de quantummechanica om het eigen gelijk te bewijzen en men put vrijelijk uit een breed scala aan religieuze tradities ('bricolage'), waarbij men in feite slechts het gezag van religieuze autoriteiten afwijst, net als de dogma's waarmee religieuze tradities zich van elkaar onderscheiden en afgrenzen ('perennialisme') (Aupers en Houtman, 2008).

Met deze kenmerkende weigerachtigheid om zich te voegen naar religieuze autoriteiten, instituties en tradities wordt New Age gekenmerkt door een diepgeworteld anti-institutionalisme (Aupers, Houtman en Van der Tak 2003; Houtman 2008a). In de woorden van Adam (geciteerd door Heelas 1996: 22): 'De voorschriften van anderen, van traditie, van experts, van religieuze teksten, en al dergelijke externe bronnen, worden niet als legitiem beschouwd'. Men beschouwt slechts de eigen ervaringen en intuïties als maatgevend en wil bijgevolg slechts datgene aanvaarden wat 'goed voelt'. Toen dit gedachtegoed in de jaren tachtig desalniettemin uitgroeide tot een min of meer eigenstandige religieuze traditie, die steeds verder de culturele hoofdstroom binnendrong, leidde dit karakteristieke anti-institutionalisme tot voorspelbaar onbehagen over het label 'New Age'. Tegenwoordig wijzen New Agers dit dan ook stevast af en zijn zij juist dol op de vagere en onbepaaldere aanduiding 'spiritualiteit' ('Nee, ik ben geen New Ager, maar ik ben wel geïnteresseerd in spiritualiteit!' (Hanegraaff 2002: 253, 259; Heelas 1996: 17).

Vorbij hemel en heilstaat

De toegenomen obsessie met de menselijke emotionele binnenwereld, waarvan New Age slechts de meest religieuze manifestatie is, kan worden begrepen als de uitkomst van een culturele zoektocht naar een zingevingssysteem dat minder

kwetsbaar is voor de onttovering van de wereld dan bijvoorbeeld Christelijke religie of een seculiere heilsleer als het Marxisme. Om de achtergronden van deze culturele transformatie te begrijpen, dient men zich te realiseren dat onttovering de wereld van zin en betekenis berooft en dus tot groeiende zingevingsproblemen leidt. Beroofd van de beschermende inkapseling in de bijna als ‘natuurlijk’ ervaren religieuze en seculiere zingevingskaders van weleer, raken moderne mensen op zichzelf teruggeworpen en geobsedeerd door vragen als ‘Wat wil ik nu eigenlijk zelf?’, ‘Is dit werkelijk het leven dat ik wil leiden?’, ‘Wat voor persoon ben ik eigenlijk?’ (Giddens 1991; Beck 1992; Beck en Beck 2002). Max Weber vroeg reeds bijna een eeuw terug aandacht voor dergelijke zingevingsproblemen en ondervond ze zelf ook aan den lijve (Aupers 2004: 3-5; Dassen 1999: 191-260; Radkau 2009). Daarnaast dient men zich, eveneens met Weber, te realiseren dat mensen onontkoombaar cultuurscheppende wezens zijn en dus zin zullen toekennen aan een bestaan dat iedere ‘objectieve’ zin ontbeert. Wanneer wij Webers cultuursociologische logica volgen, dan kan de onttovering van de wereld dus tot helemaal niets anders dan haar hertovering leiden (Houtman 2008a).

Webers cultuursociologie postuleert dan ook dat plausibiliteitsverlies van zingevingssystemen culturele, religieuze en politieke elites aanzet tot processen van ‘culturele rationalisering’, gericht op het smeden van nieuwe zingevingssystemen, die minder kwetsbaar zijn voor de oorzaak van het aangerichte plausibiliteitsverlies dan de oude (zie hierover: Campbell 2007). Dergelijke processen zijn vergelijkbaar met wat in de wetenschap als een doodzonde wordt beschouwd: het ‘immuniseren’ van theorieën tegen empirische weerlegging. Terzijde zij opgemerkt dat het feit dat dit binnen de cultuur de gebruikelijke gang van zaken is, terwijl het in de wetenschap juist *not done* is, veel zegt over de manier waarop het wetenschappelijke waarheidsgebod de onttovering van de wereld voortstuwt en de wereld van zin en betekenis berooft.

Dergelijke processen van culturele rationalisering vonden ook plaats toen Christelijke religie en Marxisme in de jaren zestig hun vroegere plausibiliteit steeds meer begonnen te verliezen. Protestantse theologen als Rudolf Bultmann en Paul Tillich reconstrueerden destijds in het kader van de ‘New Theology’ het Christelijke gedachtegoed tot iets dat dicht in de buurt kwam van New Age. Tillich, bijvoorbeeld, ‘spoorde mensen aan om God te zoeken in de “diepte” van hun leven, in de “bron” van hun bestaan, en God te herkennen in hun meest ultieme preoccupaties’ (Campbell 2007: 273). In dezelfde periode ‘existentialiseerde’ Jean-Paul Sartre het Marxisme en dienden leden van de Frankfurter Schule als Herbert Marcuse en

Erich Fromm er een flinke dosis Freud aan toe. Aldus werd de 'oude Marx' (die van de 'ontwikkelingswetten van het kapitaal' en van de arbeidersklasse als de 'natuurlijke' en 'onontkoombare' drager van de socialistische revolutie) vervangen door de 'jonge Marx' (die van de kritiek op het tot vervreemding en onvrijheid leidende kapitalisme). Doordat de socialistische politieke revolutie hierbij gaandeweg plaatsmaakte voor de geestelijke bevrijding van het zelf, ontwikkelde het Marxisme zich al net zozeer in de richting van New Age als de Protestantse theologie: 'Marcuse demonstreerde (...) dat de vijand die overwonnen moest worden niet een heersende klasse was, of zelfs repressieve sociale instituties, maar eerder de waarden, geloofsovertuigingen en attitudes die individuen hadden geïnternaliseerd en die hen bijgevolg gevangen hielden. Zijn neo-Romantische cultuurkritiek gaf dus (...) aan dat het belangrijkste doel van radicale actie bewustzijnsverandering was. De prioriteit was (...) het bevrijden van de geest (...) (Campbell 2007: 294-5).

Als gevolg van deze wezenlijke transformaties van religie en Marxisme geloven tegenwoordig nog maar weinigen dat verlossing en geluk te vinden zijn in hemel of heilstaat. Binnen hedendaagse zingevingssystemen als New Age is hun rol overgenomen door de emotionele binnenwereld. Dergelijke zingevingssystemen, opgetrokken op het primaat van emoties en persoonlijke ervaringen, zijn aanzienlijk minder vatbaar voor onttovering dan religieuze doctrines en propositionele waarheidsclaims. Beschouwd vanuit het hier verabsoluteerde perspectief van de ervarende persoon zelf, zijn ervaringen en emoties immers altijd en per definitie 'echt' en 'waar'. De onttovering van de wereld kan bijgevolg wel de plausibiliteit van religieuze doctrines en propositionele waarheidsclaims ondergraven, maar niet die van de eigen ervaringen en emoties. Waar geloof in doctrines niet van belang is, kunnen mensen ook niet 'van hun geloof vallen'. De onttovering van de wereld heeft kortom een grenzeloze obsessie met de emotionele binnenwereld gestimuleerd, juist doordat zingevingssystemen die deze laatste centraal stellen minder vatbaar zijn voor plausibiliteitsverlies door onttovering dan Christelijke religie of Marxisme.

Conclusie: de kennissamenleving als emotiesamenleving

Emoties als liefde, frustratie, plezier, woede of verdriet worden binnen de logica van New Age opgevat als persoonlijke reacties op gebeurtenissen in de buitenwereld – reacties die waardevolle inzichten verschaffen in wat voor persoon men 'eigenlijk' is

en wat men ‘dus’ beter wel en beter niet kan doen wanneer men op zoek is naar geluk. Waar New Age spiritualiteit precies ophoudt en waar meer ‘seculiere’ obsessies met persoonlijke ervaringen en emoties als bron van levenswijsheid beginnen, valt niet eenvoudig vast te stellen. Maar het staat buiten kijf dat New Age slechts de meest expliciet ‘religieuze’ manifestatie is van een bredere cultuur die gefascineerd is geraakt door de emotionele binnenwereld. Deze cultuur is ontstaan als reactie op de onttovering van de wereld, die de wetenschap steeds meer van zijn zingevende betekenis heeft beroofd en religieuze en seculiere levensbeschouwelijke doctrines steeds ongeloofwaardiger heeft gemaakt.

Waar de meeste sociale wetenschappers de onttovering van de wereld slechts in verband brengen met het verdwijnen van magie en religie, heeft dit proces dus ook de wetenschap niet onaangeroerd gelaten. In wezen zijn religie en wetenschap getransformeerd onder invloed van exact dezelfde culturele dynamiek: de mogelijkheid tot toekenning van ‘objectieve’ betekenissen op grond van iets dat zich ‘voorbij’ het menselijk samenleven bevindt – en dat dus niet simpelweg door mensen is ‘bedacht’, maar onafhankelijk daarvan bestaat –, heeft in beide gevallen veel van haar geloofwaardigheid verloren. Dit heeft in de religie geleid tot een dramatische afname van het geloof in God, hemel, hel, etcetera, en in de wetenschap tot een erosie van de overtuiging dat empirische waarnemingen een ‘diepere’ morele of theoretische betekenis hebben.

In de goeddeels onttoverde hedendaagse wereld, waarin wetenschap nauwelijks nog voorziet in zingeving en waarin geloven steeds moeilijker is geworden, is zingeving steeds meer een persoonlijke opgave geworden. De belofte van verlossing van het lijden wordt hierbij niet langer geprojecteerd op hemel of heilstaat, maar op de binnenwereld van het eigen gevoelsleven. Men moet gelukkig proberen te worden door de dingen te doen waarvan men naar eigen ervaring gelukkig wordt. Omdat wij hier te maken hebben met een min of meer logische culturele aanpassing aan de onttovering van de wereld, zijn de hedendaagse westerse kennissamenlevingen onontkoombaar ook emotiesamenlevingen – samenlevingen waarin persoonlijke ervaringen en emoties het kompas vormen waarmee mensen hun koers op jacht naar het geluk uitzetten.

Deze verregerende emotionalisering betekent niet dat de sociale controle inmiddels zo’n beetje verdwenen is en het tijdperk van de sociologie voorbij (Houtman 2006; 2008a). Trouw zijn aan de eigen emoties, persoonlijke gevoelens tonen en de menselijke binnenwereld exploreren, zijn binnen deze cultuur namelijk zelf steeds meer dwingende maatschappelijke normen geworden. Velen omarmen ze

alsof het om natuurlijke vanzelfsprekendheden gaat en leggen ze vol overtuiging en met graagte op aan anderen (Beunders 2002; Furedi 2002). Zo mag New Age het primaat dan bij de persoonlijke ervaring leggen, en zichzelf daarmee immuun maken voor onttovering, de onderliggende doctrine van de zelfspiritualiteit wordt in deze kringen wel degelijk unaniem aanvaard. Daarmee is de hedendaagse spiritualiteit geen vrijblijvende kwestie: men *mag* in deze kringen niet alleen ‘zichzelf zijn’, men *moet* dat ook (Aupers en Houtman 2006).

De hedendaagse obsessie met het gevoelsleven blijft dan ook geenszins beperkt tot het privé-domein en de intieme omgang met vrienden en geliefden (Aupers en Houtman 2006). De emotiecultuur heeft ook het publieke domein, van religie tot gezondheidszorg en van politiek tot economie, diepgaand veranderd. Therapeuten, psychiaters en *personal coaches* verdienen tegenwoordig dik belegde boterhammen in de welzijnsindustrie (Furedi 2002); van managers en politici wordt, meer dan al het andere, verwacht dat zij werknemers en kiezers een goed gevoel kunnen geven en hen weten te inspireren, enthousiasmeren en motiveren (Houtman 2008b; Van Zoonen 2005); en waar bedrijven hun geld ooit verdienden met handel in goederen en diensten, zijn tegenwoordig de met deze laatste verbonden dromen en ‘ervaringen’ steeds meer maatgevend geworden (Pine en Gilmore 1999).

Noten

¹ Het eerste deel van deze eerste paragraaf is vrijwel ongewijzigd overgenomen uit mijn oratie *Op jacht naar de echte werkelijkheid* (Houtman 2008a: 9-13).

² Vergelijk sceptische reacties op het forum van *Wired* als de twee volgende: “Dear Chris Anderson, Please have your massive amounts of data and applied mathematics provide us with nuclear fusion by this weekend. Thanks” en “Mr. Anderson, I’ve been listening closely to my data, and it has yet to speak for itself. I suggest you read some philosophy of science before you publish anything else about ‘the scientific method’”

http://www.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory; geraadpleegd 29 december 2008].

³ Hierbij moet worden aangetekend dat New Age historische wortels heeft in de westerse esoterische traditie, die zelf terugreikt tot de Renasissance. Zie hierover behalve Hanegraaff (1996) en Campbell (2007) ook Aupers en Houtman (2008), die tevens ingaan op de ontwikkeling van New Age sinds de jaren zestig, met name in Nederland.

Geraadpleegde literatuur

- Anderson, Chris (2008), 'The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete', *Wired Magazine* 16(7)
[http://www.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory;
geraadpleegd 29 december 2008]
- 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', *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201-222.
- Aupers, Stef en Dick Houtman, (2008), 'New Age: Post-Christelijke religie in het gesecculariseerde westen', in: Meerten ter Borg, Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper en Rob Plum (red.), *Handboek religie in Nederland: Perspectief - overzicht - debat*, Zoetermeer: Meinema, pp. 282-300.
- Aupers, Stef, Dick Houtman en Inge van der Tak (2003), "'Gewoon worden wie je bent": Over authenticiteit en anti-institutionalisme', *Sociologische Gids* 50(2): 203-223.
- Barker, Eileen, (2004), 'The Church without and the God within: Religiosity and/or Spirituality?', in: Dinka Marinovic, Sinisa Zrinscak en Irena Borowik (red.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb: Institute for Social Research, pp. 23-47.
- Bauman, Zygmunt, (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post Modernity, and Intellectuals*, Oxford: Polity Press.
- Beck, Ulrich, (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londen: Sage.
- Beck, Ulrich en Elisabeth Beck-Gernsheim, (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, Londen: Sage.
- Becker, J.W. en R. Vink, (1994), *Secularisatie in Nederland, 1966-1991*, Rijswijk: SCP.
- Becker, J.W. en J.S.J. de Wit, (2000), *Secularisatie in de jaren negentig*, Den Haag: SCP.
- Becker, J.W., J. de Hart en J. Mens, (1997), *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Rijswijk: SCP.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker en Joep de Hart (2007). *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have.
- Bell, Daniel, (1973), *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker en Joep de Hart, (2007), *God in Nederland, 1966-2006*, Kampen: Ten Have.
- Beunders, Henri, (2002), *Publieke tranen: Drijfveren van de emotiecultuur*, Amsterdam: Contact.
- Black, Donald, (2000), 'Dreams of Pure Sociology', *Sociological Theory* 18(3): 343-368.
- Brown, Callum G., (2001), *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londen: Routledge.
- Bruce, Steve, (2002), *God is Dead: Secularisation 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.
- Collins, Randall en Michael Makowsky, (1972), *The Discovery of Society*, New York: Random House.
- Crook, Stephen, Jan Pakulski en Malcolm Waters, (1992), *Postmodernization: Change in Advanced Society*, Londen: Sage.

- Dassen, Patrick, (1999), *De onttovering van de wereld: Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland 1890-1920*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Durkheim, Emile, (1964 [1893]), *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile, (1964 [1895]), *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile, (1965 [1912]), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Furedi, Frank, (2003), *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London: Routledge.
- Giddens, Anthony, (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Goudsblom, Johan, (1960), *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Gouldner, Alvin W., (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londen: Heinemann.
- Gross, Paul R. en Norman Levitt, (1994), *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Hanegraaff, Wouter J., (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill.
- Hart, Hornell, (1927), 'The History of Social Thought: A Consensus of American Opinion', *Social Forces* 6(2): 190-196.
- Heelas, Paul, (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul en Dick Houtman, (2009), 'RAMP Findings and Making Sense of the "God Within each Person, Rather than Out There"', *Journal of Contemporary Religion*, 23(1) (in druk).
- Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski en Karen Tusting, (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Horowitz, Irving Louis, (1993), *The Decomposition of Sociology*, New York: Oxford University Press.
- 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, pp. 140-164.
- Houtman, Dick, (2003) (a), '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 en John van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, pp. 35-57.
- Houtman, Dick, (2003) (b), *Class and Politics in Contemporary Social Science: 'Marxism Lite' and Its Blind Spot for Culture*, New York: Aldine de Gruyter.
- Houtman, Dick, (2006), 'Op de ruïnes van de traditie: Individualisering, culturele verandering en de toekomst van de sociologie', in: Godfried Engbersen en Jos de Haan (red.), *Balans en toekomst van de sociologie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 211-223.
- Houtman, Dick, (2008) (a), *Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenteen*, Amsterdam: Pallas Publications.
- Houtman, Dick, (2008) (b), 'God in Nederland 1996-2006: Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie', *Religie & Samenleving* 3(1): 17-35.
- Houtman, Dick en Stef Aupers, (2007), 'The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western

- Countries (1981-2000)', *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3): 305-320.
- Houtman, Dick, Stef Aupers en Paul Heelas, (2009), 'Christian Religiosity and New Age Spirituality: A Rejoinder to Kirbis and Flere and a Cross-Cultural Comparison', *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(1) (in druk).
- Houtman, Dick en Peter Mascini, (2002), 'Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands', *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3): 455-473.
- Inglehart, Ronald, (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Countries*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Koster, Willem de, (2007), "'Weerzinwekkende smeerlapperij": Gumbahs omstreden cartoons als sociologische inspiratie, *Sociologie* 3(2): 269-275.
- Lane, Robert E., (1966), 'The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society', *American Sociological Review*, 31(5): 649-662.
- Lemert, Charles, (1995), *Sociology After the Crisis*, Boulder, CO: Westview Press.
- Lopreato, Joseph en Timothy A. Crippen, (1999), *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*, New Brunswick, NJ: Transaction.
- Marwick, Arthur, (1998), *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*, New York: Oxford University Press.
- Merton, Robert K., (1968), 'On Sociological Theories of the Middle Range', in: *Social Theory and Social Structure (Enlarged Edition)*, New York: Free Press, pp. 39-72.
- Pine, B. Joseph and James H. Gilmore, (1999), *The Experience Economy: Work Is Theatre and Every Business a Stage*, Boston: Harvard Business School Press.
- Radkau, Joachim, (2009), *Max Weber: A Biography*, Cambridge: Polity Press.
- Seidman, Steven, (1994), *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Spector, Malcolm en John I. Kitsuse, (1977), *Constructing Social Problems*, Menlo Park, CA: Cummings.
- Stehr, Nico, (1994), *Knowledge Societies*, Londen: Sage.
- Turner, Jonathan, (1992), 'The Promise of Positivism', in: Steven Seidman en David G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 156-178.
- Waal, Frans de, (1996), 'Sociobiologen kunnen weer lachen', *Intermediair*, jrg. 32, no. 43, pp. 40-41.
- Hadden, Jeffrey K., (1987), 'Toward Desacralizing Secularization Theory', *Social Forces* 65(3): 587-611.
- Weber, Max, (1949 [1917]), 'The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics', in: Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press, pp. 1-47.
- Weber, Max, (1948 [1919]), 'Science as a Vocation', in: Hans H. Gerth en C. Wright Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londen: Routledge, pp. 129-156.
- Weber, Max, (1978 [1921]), *Economy and Society (Two Volumes)*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Weber, Max, (1963 [1922]), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Zijderveld, Anton C., (1970), *The Abstract Society: A Cultural Analysis of our Time*, New York: Doubleday.
- Zoonen, Liesbet van, (2005), *Entertaining the Citizen: When Politics and Popular Culture Converge*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.