

In de schaduw van de secularisering

Over godsdienstsociologie, spiritualiteit en romantiek

DICK HOUTMAN

‘This is the distinctively modern faculty, the ability to create an illusion which is known to be false but felt to be true’ – Colin Campbell

In samenhang met de leegloop van de christelijke kerken is de godsdienstsociologie in Nederland verregaand gemarginaliseerd en gefragmenteerd geraakt. Vanouds werd zij voornamelijk beoefend aan de confessionele universiteiten, vaak in nauwe samenhang met bloeiende theologische faculteiten. Aan de Vrije Universiteit Amsterdam was zij verbonden met de namen van Gerard Dekker en later Hijme Stoffels. Op initiatief van Ruud de Moor speelde de Katholieke Universiteit Brabant (inmiddels Tilburg University) vanaf het prille begin een belangrijke rol in de organisatie van de *European Values Study*, waarvoor de eerste dataverzameling plaatsvond in 1981. Deze periodieke dataverzameling leverde met Loek Halman als spin in het web sindsdien een gestage stroom godsdienstsociologisch surveyonderzoek op. Ook in Nijmegen, de tweede katholieke universiteit in Nederland, stond religie vanouds hoog op de onderzoeksagenda, en ook daar ging het vooral om surveyonderzoek. Na Osmund Schreuder, Bert Felling en Jan Peters werd dat onderzoek vooral verricht door Nan Dirk de Graaf (inmiddels Oxford) en Ariana Need (inmiddels Twente). Aan de niet-confessionele universiteiten werd de godsdienstsociologie vooral beoefend in Leiden, oorspronkelijk door Bert Laeyendecker, vervolgens door Meerten ter Borg en inmiddels door Markus Davidsen.

En natuurlijk moet ook het Sociaal en Cultureel Planbureau worden genoemd, waar Jos Becker en Joep de Hart met regelmaat studies over secularisering en religieuze verandering publiceerden.

De afgelopen decennia heeft de godsdienstsociologie echter flinke klappen te verduren gekregen, zoals godsdienstsociologen Kees de Groot en Erik Sengers (2016, p. 328-329) in een recente beschouwing vaststelden: '[...] de godsdienstsociologie [is] als specialisme binnen de academie [...] verdwenen, eigenlijk [...] meeverdwenen in het kielzog van de theologische faculteiten waar ze zo sterk mee verbonden was. En dat heeft er weer mee te maken dat ze te lang heeft vastgehouden aan de kerksociologie [...] De tanende belangstelling van studentenzijde voor de theologie, zelf een evident gevolg van processen van secularisering, heeft inmiddels geleid tot de oprichting van interdisciplinaire afdelingen en onderzoeksprogramma's die (vaak onder vaandels als "religiestudies" of "theologie en religiestudies") theologisch onderzoek samenbrengen met antropologisch, sociologisch en psychologisch onderzoek naar religie. Er zijn in Nederland bijgevolg nog wel degelijk godsdienstsociologen werkzaam, maar zij zijn vaker niet dan wel verbonden aan afdelingen sociologie.'

Het verwijt van De Groot en Sengers dat de godsdienstsociologie haar lot in het verleden al te zeer heeft verbonden met dat van de theologie en de christelijke kerken, is niet nieuw. Het werd reeds ruim een halve eeuw geleden opgetekend door Thomas Luckmann, die er in zijn boek *The Invisible Religion* (1967) op wees hoezeer de godsdienstsociologie na het klassieke werk van Durkheim en Weber in het slop raakte, om pas na de Tweede Wereldoorlog weer tot leven te worden gewekt door de christelijke kerken. Dit laatste ging echter gepaard met een uitlevering aan '*the self-interpretations – and the ideology – of religious institutions*', waardoor de godsdienstsociologie degenereerde tot '*a rather narrowly conceived sociography of the churches*' (p. 26), '*(with its) problems [...] defined by the institutional interest of religious organizations*' (p. 21). Met haar kleingeestige vertrekpunt dat '*church and religion are identical*' kon zo'n beleidsgeoriënteerde kerksociologie

wat Luckmann betrof niet in de schaduw staan van de klassieke godsdienstsociologie, omdat *'it blinds itself to its most relevant problem'* (p. 27), namelijk de vraag naar de culturele betekenisstructuren waarmee mensen hun leven en wereld van zin en betekenis voorzien.

Hiermee is het hele verhaal over de Nederlandse godsdienstsociologie echter nog niet verteld, want juist de Nederlandse sociologische religieonderzoekers met de grootste internationale uitstraling hebben zich de afgelopen decennia helemaal niet voor kerkelijke karretjes laten spannen. Zij waren ook geenszins gespecialiseerde godsdienstsociologen, maar statistisch hooggeschoolde onderzoekers, die meer dan de kerksociologen de verbinding koesterden met de sociologische moederdiscipline. Vooral in Nijmegen en Tilburg veranderden zij de godsdienstsociologie niet in een kerksociologie, maar eerder in een sterk academisch en internationaal georiënteerde seculariseringsociologie. Doordat zij daarmee net als de kerksociologen weinig oog hadden voor wat zich buiten de gebaande kerkelijk-christelijke paden afspeelde, droegen zij desalniettemin evenzeer bij aan de neergang van de godsdienstsociologie in Nederland.

Postchristelijke spiritualiteit en secularisering

De gestage afkalving van christelijke religie in Nederland (en ruimer in West-Europa) laat echter onverlet dat zich in dezelfde periode een opmerkelijk proces van religieuze verandering heeft voorgedaan (Houtman & Mascini 2002; Wilkins-Laflamme 2022). Religieonderzoekers krijgen van hun respondenten inmiddels immers steeds vaker opmerkelijke antwoorden op elementaire vragen: 'Nee, ik ben niet religieus, maar ik ben wel heel erg geïnteresseerd in spiritualiteit' en: 'Nee, ik geloof niet in God, maar ik geloof wel dat er iets is.' Seculariseringsociologen vatten dergelijke antwoorden op als manifestaties van een verregaand verwaterde en geprivatiseerde christelijke religie, die welbeschouwd weinig meer is dan een soort tussenstation tussen christelijke religie en non-religiositeit. Aldus worden religieuze manifestaties, met traditionele kerkelijk-christelijke religie als verdoken norm voor 'echte'

religie, geïnterpreteerd in termen van ‘meer’ dan wel ‘minder’ religieus. Zo de mogelijkheid van postchristelijke spiritualiteit als eigenstandige vorm van religie al wordt onderkend, toont men zich geobsedeerd door het opmaken van ‘religieuze winst-en-verlies-rekeningen’, met als centrale vraag of de toegenomen belangstelling voor postchristelijke spiritualiteit de neergang van christelijke religie kan goedmaken (bijvoorbeeld Bruce 2017; Voas 2009; Voas & Crockett 2005).

Postchristelijke spiritualiteit is echter meer dan een verwassen, verbleekte en verdunde versie van kerkelijk-christelijke religie en kan bijgevolg niet zomaar onder het vloerkleed van de secularisering worden geveegd. In de klassieke terminologie van Weber hebben wij hier niet te maken met ascetische religie, waarbij de gelovige zichzelf definieert als werktuig om Gods bedoelingen met de wereld ten uitvoer te brengen, maar met mystieke religie. Deze staat in het teken van de ervaring van een eenwording met het sacrale, zodat de betrokkenen zichzelf hier eerder als voertuig dan als werktuig van het sacrale definiëren (vergelijk met Campbell 2007). Ernst Troeltsch (1992 [1912]), Duits protestants theoloog en huisvriend en sparringpartner van Max Weber, onderscheidde een dergelijke mystiek als derde type religie in het Westen, naast (katholieke) kerkreligie en (protestantse) sektreligie. Dat mystieke religie in de receptie van het werk van Troeltsch vanouds veel minder aandacht heeft gekregen dan beide andere typen (Campbell 1978; Daiber 2002; Garrett 1975; Streib & Hood 2011), laat onverlet dat juist dit type religie de afgelopen halve eeuw in het Westen steeds verder verspreid is geraakt (Campbell 2007; Heelas & Woodhead 2005; Houtman & Mascini 2002; Houtman & Aupers 2007).

In epistemologisch opzicht, dus voor wat betreft de manier waarop ‘waarheid’ kan worden bekomen, verschilt mystieke postchristelijke spiritualiteit fundamenteel van traditionele christelijke religie. Centraal staat hier namelijk niet geloof in een door God geopenbaarde waarheid, maar persoonlijke, innerlijke ervaring van het sacrale. Deze spirituele epistemologie is logisch verbonden met een afwijkende ontologie van het sacrale. Het sacrale is hier niet een persoonlijke God die de

wereld heeft geschapen en de religieuze waarheid heeft geopenbaard, maar neemt de gedaante aan van een diffuse macht, kracht of energie, die overal in de kosmos en de wereld aanwezig is en alles verbindt met alles. Zij zou als zodanig ook te vinden zijn in de diepere bewustzijnslagen van het zelf en zich van daaruit manifesteren via persoonlijke emoties, ervaringen en intuïties. De Canadese cultuursocioloog Galen Watts (2022a; 2022b) spreekt daarom van een ‘*religion of the heart*’.

Hierdoor verschilt ten slotte ook de soteriologie of verlossingsleer van de postchristelijke spiritualiteit scherp van die van het christendom. Om verlost te worden van het lijden moet men geen door religieuze autoriteiten uitgevaardigde regels of voorschriften volgen, want dan laat men zich indoctrineren door hegemoniale discoursen en laat men zich in vervreemdende institutionele rollen dwingen. Precies een dergelijk conformisme wordt in deze kringen gezien als de oorzaak van het lijden, terwijl het ‘volgen van het eigen spirituele pad’ door trouw te zijn aan de eigen gevoelens (‘je hart volgen’, ‘gewoon jezelf zijn’) juist de weg naar verlossing zou plaveien. Het is geen wonder dat dit type spiritualiteit op grote populariteit mocht rekenen in de context van de zogenoemde tegencultuur van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw, toen de leegloop van de christelijke kerken hand in hand ging met aanzwellende belangstelling voor mystieke, oosterse vormen van religie. De Beatles schreven grote delen van hun *White Album* tijdens hun verblijf in de ashram van de Maharishi Mahesh Yogi in Rishikesh in India; het iconische Woodstock-festival in 1969 werd geopend door Swami Satchidananda; en de ene na de andere buslading hippies werd getransporteerd naar India, waar naar hun overtuiging anders dan in het Westen een zuivere spiritualiteit nog voor het opscheppen lag.

Postchristelijke spiritualiteit is een religieuze traditie die koste wat kost geen religieuze traditie wil zijn (‘Nee, ik ben niet religieus, maar ik ben wel zeer geïnteresseerd in spiritualiteit’), omdat zulks via onderschikking aan religieuze autoriteiten (boeken, leiders, organisaties, doctrines, et cetera) een strikt persoonlijke spiritualiteit in de weg zou staan. Dit verklaart haar kenmerkende anti-institutionalisme. De be-

trokkenen zien zichzelf als ‘zoekers’, niet omdat zij hopen ooit de enige ‘Ware’ religieuze traditie te vinden, maar juist omdat zij willen voorkomen ooit te gaan geloven dat er een religieuze traditie bestaat die de ‘Waarheid’ in pacht heeft en dus superieur is aan alle andere (Campbell 1972). Deze kenmerkende afkeer van geïnstitutionaliseerde religieuze tradities is er paradoxaal genoeg de oorzaak van dat de term ‘new age’ in ongenade viel na ingeburgerd te zijn geraakt. De aanduiding werd vervolgens vervangen door ‘spiritualiteit’, maar ook die term is inmiddels alweer dusdanig populair dat het wachten is op een volgende – ‘mindfulness’?

Kortom: het ongedurige en gefragmenteerde karakter van post-christelijke spiritualiteit komt paradoxaal genoeg voort uit de gedeelde overtuiging dat men moet luisteren naar ‘de stem vanbinnen’ en zich vooral niet moet onderschikken aan religieuze autoriteiten (Aupers & Houtman 2006). Gemakkelijk tellen en turven is het allemaal niet (Houtman, Heelas & Achterberg 2012), maar sociologisch interessanter kan religie niet worden: een religie die geen religie wil zijn; die instituties, gezag en sociale rollen afwijst als vervreemdend; en die verlossing van het lijden in het teken plaatst van ervaring en persoonlijke authenticiteit.

Spiritualiteit en romantiek

Hedendaagse postchristelijke spiritualiteit behelst welbeschouwd weinig meer dan de religieuze manifestatie van een bredere romantische wending in het Westen. Deze doortrekt bij uitstek de maatschappelijke domeinen die door de tegencultuur van de jaren zestig van de vorige eeuw nog werden gedemoniseerd als onderdelen van ‘Het Systeem’ dat persoonlijke authenticiteit en zelfontplooiing in de weg zou staan (Houtman 2008; Martin 1981). Zo heeft in adviesliteratuur voor nieuwe toetreders tot de arbeidsmarkt de aanbeveling om zich aan te passen aan de eisen van arbeidsorganisaties inmiddels plaatsgemaakt voor de aanmaning om toch vooral te zoeken naar ‘werk dat bij je past’ – werk waar men zich vol passie en overtuiging in kan storten en dat als

zodanig persoonlijke groei en zelfverwerkelijking mogelijk maakt (De Keere 2014; vergelijk met Heelas 1992). Hedendaagse personeelsadvertenties tamboereren dan ook veelvuldig op het belang van ‘passie’ voor het werk en een ‘inspirerende’ en ‘enthousiasmerende’ leiderschapsstijl.

De manier waarop het populisme zich inmiddels tegen het politieke systeem keert, vormt al evenzeer een echo van de tegenculturele demonisering van ‘Het Systeem’ een halve eeuw geleden. De politiek, zo luidt immers de populistische aanklacht, is volledig losgezongen en vervreemd geraakt van de samenleving. Politici zouden geen idee hebben van de levens van gewone mensen, vooral bezig zijn met partijbelangen en hun eigen loopbanen, en zouden zich laten adviseren door deskundigen die grossieren in wereldvreemde abstracties. Populisme appelleert dan ook vol overtuiging aan de alledaagse ervaringen en intuïties van ‘de gewone man of vrouw in de straat’ (‘wat ieder normaal denkend mens weet’) (Mudde 2004) en manifesteert zich in zijn afwijzing van het politieke bestel liever als beweging dan als partij (Mudde 1996). Hoewel postchristelijke spiritualiteit een links-progressieve politieke signatuur heeft (Höllinger 2004; 2017), deelt het, kortom, een uitgesproken anti-institutionalisme met het hedendaagse rechtse populisme.

Het spirituele en populistische onbehagen over de samenleving en haar instituties is ingegeven door een gedroomde, utopische samenleving, door Taggart (2000, p. 95) aangeduid als een *heartland*. In de vorm van een samenleving waarin iedereen zichzelf kan zijn, informeert zo’n romantisch, verbeeld *heartland* ook de aanklacht van progressieve sociale bewegingen tegen een institutioneel racistische, seksistische en heteronormatieve samenleving. De romantische verbeelding valt, kortom, niet meer weg te denken uit de politiek, en de vertrouwde tegenstelling tussen links en rechts is steeds meer overvleugeld geraakt door die tussen rationalistische ‘pragmatische’ politiek en romantische ‘verlossende’ politiek (Canovan 1999; zie ook Laermans 2012).

In de wereld van de consumptie, een halve eeuw geleden nog uitbundig veroordeeld door de maatschappijkritische tegencultuur, blijft de romantische wending al lang niet meer beperkt tot speciaalzaken

voor natuurvoeding (Ward, Coveney & Henderson 2010) of vintage-kleding (Veenstra & Kuipers 2013). Hedendaagse consumenten willen geen massa-geproduceerde goederen meer, afkomstig uit grote, anonieme fabrieken (O'Neill, Houtman & Aupers 2014). Zij willen producten die op ambachtelijke wijze zijn gemaakt, met liefde voor het product en het productieproces (vergelijk met Oejo 2017). Met broden met de wikkel 'Liefde & Passie' en een productlijn 'Streeckgenoten' (www.streeckgenoten.nl) spreekt reeds het assortiment van Albert Heijn boekdelen. De Streeckgenoten-verpakkingen tonen de foto's, namen en woonplaatsen van de trotse makers van deze ambachtelijke vleeswaren: Limburgse boerenpastei van Jack Keulen uit Hulsberg ('De familie Keulen bereidt haar Limburgse boerenpastei al meer dan vijftig jaar op basis van hetzelfde recept'); Bourgondische rib van Franc Pennings uit Veghel ('Onze grote trots is de ambachtelijke zouterij'); Gelderse kookworst van André van Rhee uit Uddel ('Vlees en worst maken zit in ons bloed'); Jordaanse boerenmetworst van Frans Louman uit Amsterdam ('Een brede worst van puur, grof gemalen varkensvlees dat in een poreuze darm van perkament wordt gestopt').

Op de zuivelafdeling zijn naast de massamelk in de bekende anonieme blauw-witte (Nederland) of groen-witte (België) kartons inmiddels ook producten te vinden als 'Boer'n yoghurt van de Zuivelhoeve', met een afbeelding van boer Gerjhan Roerink op de verpakking, of 'boerderijmelk' (sic) van boer Arvin ('Aan de rand van het natuurgebied Weerribben-Wieden ligt de zuivelboerderij van boer Arvin'). De flessen 'Elke Melk' van boer Matthijs Baan van de Hazeldonkhoeve in Molenaarsgraaf informeren de consument zelfs over de identiteit van de individuele producent, de datum en het tijdstip waarop zij is gemolken, alsmede de karakteristieke smaak en samenstelling van haar melk ('Ariana 89, romig van smaak, gemolken op 6-7 om 16:46'). Voor wie prijs stelt op een ontmoeting met 'de koe achter deze fles melk' – op de achterzijde van de fles prijkt een verwijzing naar de website www.elkemelk.nl ('Type hier de naam van uw koe'). Biologische 'Mijn Melk' gaat nog een stap verder: op de website

www.mijnmelk.nl kan men zijn of haar koe gemolken zien worden ('Kijk live hoe ik melk geef').

Postchristelijke spiritualiteit is, kortom, slechts de religieuze manifestatie van een bredere romantische wending die zich in hedendaagse westerse samenlevingen voltrekt. Ook voorbij het religieuze domein, niet in de laatste plaats in de werelden van politiek en consumptie, hebben de centrale romantische registers veel aan belang gewonnen: 1) een primaat van beleving en ervaring boven zowel religieus geloof als wetenschappelijke rede; 2) een primaat van imaginaire, verbeelde werkelijkheden boven de bestaande samenleving en haar instituties; en 3) een primaat van authenticiteit boven conformisme aan maatschappelijke autoriteiten, conventies en routines. Hoewel er, zowel in Nederland als daarbuiten, uiteraard volop sociologisch onderzoek wordt verricht naar spiritualiteit, populisme en postmoderne consumptie, thematiseert dat onderzoek deze verschijnselen in de regel los van elkaar. Dat resulteert dan veelvuldig in de voorstelling ervan als perverteringen van de geruststellende en vertrouwenwekkende vormen van weleer (spiritualiteit versus 'echte religie', populisme versus 'echte politiek', postmoderne consumptie versus consumptie die in 'echte' behoeften voorziet). Aldus blijft bovendien onzichtbaar hoeveel deze verschijnselen voor wat betreft hun romantische gehalte met elkaar gemeen hebben. Dat is spijtig, omdat juist de romantische wending waarvan ze manifestaties zijn een sociologisch gezien belangwekkende erosie behelst van beide gezagsbronnen die elkaar in het Westen vanouds beconcurreren, namelijk christelijke religie en moderne wetenschap. De romantische wending rechtvaardigt daarmee tevens twijfel aan de empirische houdbaarheid van de vertrouwde sociologische notie van sociale verandering als een proces waarin gezag van religie plaatsmaakt voor gezag van wetenschap (Houtman, Aupers & Laermans 2021).

Wat mensen geloven

De Groot en Sengers (2016, p. 329) pleiten voor een godsdienstsociologie die 'nieuwe ontwikkelingen in het religieuze veld' voorbij het

kerkelijk-christelijke domein oppakt, zoals de plaats en betekenis van de islam in Nederland. Mij dunk dat zo'n godsdienstsociologie de in het verleden gemaakte fouten eenvoudigweg zou herhalen door zich, net als de kerksociologie van weleer, te definiëren als een beleidsgeoriënteerd specialisme zonder veel verbinding met de algemene sociologie. Zitten wij werkelijk te wachten op een godsdienstsociologie die zich gewillig voor nieuwe karretjes laat spannen, ditmaal niet die van de kerken maar van de staat? Een godsdienstsociologie die onderzoekt of moslims zich wel genoeg aanpassen aan de seculiere wensdroom van een westerse, liberale cultuur? Of zij wel snel genoeg seculariseren, niet radicaliseren, maar netjes integreren, en afstand nemen van religieuze orthodoxie, om nog maar te zwijgen over religieus gemotiveerd geweld?

Ik meen met Luckmann (1967) dat de godsdienstsociologie – of toch de klassieke godsdienstsociologie van Durkheim (1995 [1912]) en Weber (1963 [1922]; 1978 [1904-1905]) – veel meer te bieden heeft dan dit. Dat komt doordat de klassieke godsdienstsociologie de culturele factor veel serieuzer neemt dan enige andere tak van sociologie en als zodanig onmisbaar is voor de sociologische studie van culturele veranderingsprocessen. Anders dan de theologie bestudeert de godsdienstsociologie immers slechts de menselijke kant van religie (Wilson 1982, p. 1-26), waarmee zij de principes koestert van methodologisch atheïsme (religieuze verschijnselen moeten worden verklaard uit sociale omstandigheden en niet uit goddelijke interventies) en methodologisch agnosticisme (kennis over het waarheidsgehalte van religieuze doctrines is onmogelijk) (Furseth & Repstadt 2006, p. 197-208). Cultuur is in deze optiek dus niet iets wat men als socioloog moet ontmaskeren, deconstrueren of bekritisieren, maar iets wat men serieus moet nemen en dient te bestuderen in haar manifestaties en gevolgen. Daarmee biedt de godsdienstsociologie een uitgelezen vertrekpunt voor de cultuursociologie en bestaat er geen enkele reden om haar naar de mestvaalt van de disciplinaire geschiedenis te verwijzen.

Zo'n godsdienstsociologisch geïnspireerde cultuursociologie contrasteert scherp met een (cultuur)sociologie die streeft naar ont-

maskering door cultuur voor te stellen als een gevolg van iets wat als ‘echter’ en ‘fundamenteler’ wordt beschouwd – meestal iets met macht, disciplinerend, kapitalisme of klassenbelangen (Frankfurter Schule, Foucault, Bourdieu). Dit laatste type sociologie pretendeert immers een ‘meer fundamentele’ sociale werkelijkheid te kunnen onthullen, die verscholen zou liggen ‘onder’ of ‘achter’ wat mensen zoal geloven, vinden of menen te weten (Houtman 2021). Zo’n sociologie vertoont daarmee ironisch genoeg markante overeenkomsten met de samen-zweringstheorieën die de meeste sociologen ‘gevaarlijk’ en ‘irrationeel’ zeggen te vinden (Latour 2004; Harambam & Aupers 2021, p. 197-198; zie ook Aupers 2012; Harambam 2021). Beide hanteren immers als vertrekpunt dat mensen – door complotdenkers neerbuigend aangeduid als *‘the sheeple’* – *‘live in the thralls of a complete illusion’* (Latour 2004, p. 229; vergelijk met Houtman 2008, p. 8-13) en zien het daarom als hun opgave om de betrokkenen via de onthulling van *‘powerful agents hidden in the dark’* uit hun naïeve dromen te wekken en ‘bewust te maken’ van *‘what is really going on’* (Latour 2004, p. 229).

Dan wat mij betreft toch maar liever een cultuursociologie die voortbouwt op de klassieke godsdienstsociologische inzichten van Durkheim en Weber. Zo’n cultuursociologie houdt paranoia op afstand en verdringt al evenmin in moralistische prietpraat over wat dingen ‘echt’ zouden betekenen. Zij bestudeert gewoon wat mensen geloven, vinden en menen te weten, alsmede de veranderingen die daarin optreden en de verder strekkende maatschappelijke gevolgen die een en ander heeft. De romantische wending die zich in het hedendaagse Westen voltrekt, verdient hierbij de volle aandacht, al is het maar omdat zij zo schril contrasteert met de vertrouwde sociologische notie van modernisering, volgens welke wetenschap en rationaliteit mettertijd aan gezag zouden winnen ten koste van religie (Houtman, Aupers & Laermans 2021).

Dick Houtman is hoogleraar Sociologie aan de KU Leuven, waar hij onderzoek verricht naar culturele verandering in westerse samenlevingen, alsmede de culturele conflicten die daarmee gepaard gaan.

Literatuur

- Aupers, S. (2012). 'Trust No One': Modernization, Paranoia and Conspiracy Culture. *European Journal of Communication*, 26(4), 22-34.
- Aupers, S. & Houtman, D. (2006). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201-222.
- Bruce, S. (2017). *Secular Beats Spiritual: The Westernization of the Easternization of the West*. Oxford University Press.
- Campbell, C. (2007). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Paradigm.
- Campbell, C. (1978). The Secret Religion of the Educated Classes. *Sociological Analysis*, 39(2), 146-156.
- Campbell, C. (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, 119-136.
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*, 47(1), 2-16.
- Daiber, K.-F. (2002). Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities. *Social Compass*, 49(3), 329-341.
- Groot, K. de & Sengers, E. (2016). Actualiteit en relevantie van de Nederlandse godsdienstsociologie. *Religie & Samenleving*, 11(3), 317-332.
- Keere, K. de (2014). From a Self-Made to an Already-Made Man: A Historical Content Analysis of Professional Advice Literature. *Acta Sociologica*, 57(4), 311-324.
- Durkheim, E. (1995 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press.
- Furseth, I. & Repstad, P. (2006). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Ashgate.
- Garrett, W. R. (1975). Maligned Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type. *Sociological Analysis*, 36(3), 205-223.
- Harambam, J. (2021). *Contemporary Conspiracy Culture: Truth and Knowledge in an Era of Epistemic Instability*. Routledge.
- Harambam, J. & Aupers, S. (2021). Contesting Epistemic Authority:

- Conspiracy Theories on the Boundaries of Science. In Houtman, D., Aupers, S. & Laermans, R. (eds.), *Science under Siege: Contesting the Secular Religion of Scientism* (p. 179-202). Palgrave Macmillan.
- Heelas, P. (1992). The Sacralization of the Self and New Age Capitalism. In Abercrombie, N. & Warde, A. (eds.), *Social Change in Contemporary Britain* (p. 139-166). Polity Press.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.
- Höllinger, F. (2004). Does the Counter-cultural Character of New Age Persist? Investigating Social and Political Attitudes of New Age Followers. *Journal of Contemporary Religion*, 19(3), 289-309.
- Höllinger, F. (2017). Value Orientations and Social Attitudes in the Holistic Milieu. *British Journal of Sociology*, 68(2), 293-313.
- Houtman, D. (2021). The Disenchantment of the World and the Authority of Sociology: How the Queen of the Sciences Lost Her Throne. In Houtman, D., Aupers, S. & Laermans, R. (eds.), *Science under Siege: Contesting the Secular Religion of Scientism* (p. 37-63). Palgrave Macmillan.
- Houtman, D. (2008). *Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenteen*. Pallas.
- Houtman, D. & Aupers, S. (2007). The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320.
- Houtman, D., Aupers, S. & Laermans, R. (2021). Introduction: A Cultural Sociology of the Authority of Science. In Houtman, D., Aupers, S. & Laermans, R. (eds.), *Science under Siege: Contesting the Secular Religion of Scientism* (p. 1-34). Palgrave Macmillan.
- Houtman, D., Heelas, P. & Achterberg, P. (2012). Counting Spirituality? Survey Methodology after the Spiritual Turn. *Annual Review of the Sociology of Religion 3 (New Methods in the Sociology of Religion)*, 25-44.
- Houtman, D. & Mascini, P. (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.
- Laermans, R. (2012). Populisme als buitengewone politiek: Naar een Weberiaanse interpretatie. *Sociologie*, 8(1), 127-151.
- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. The Macmillan Company.
- Martin, B. (1981). *A Sociology of Contemporary Cultural Change*. Blackwell.
- Mudde, C. (1996). The Paradox of the Anti-Party Party: Insights from the Extreme Right. *Party Politics*, 2(2), 265-276.
- Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(4), 542-563.
- Ocejo, R. E. (2017). *Masters of Craft: Old Jobs in the New Urban Economy*. Princeton University Press.
- O'Neill, C., Houtman, D. & Aupers, S. (2014). Advertising Real Beer: Authenticity Claims beyond Truth and Falsity. *European Journal of Cultural Studies*, 17(5), 585-601.
- Streib, H. & Hood, R. W. (2011). 'Spirituality' as Privatized Experience-oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives. *Implicit Religion*, 14(4), 433-453.
- Taggart, P. (2000). *Populism*. Open University Press.
- Troeltsch, E. (1992 [1912]). *The Social Teachings of the Christian Churches (Two Volumes)*. Westminster John Knox Press.
- Veenstra, A. & Kuipers, G. (2013). It Is Not Old-Fashioned, It Is Vintage: Vintage Fashion and the Complexities of 21st Century Consumption Practices. *Sociology Compass*, 7(5), 355-365.
- Voas, D. (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), 155-68.
- Voas, D. & Crockett, A. (2005). Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology*, 39(1), 11-28.
- Ward, P., Coveney, J. & Henderson, J. (2010). *A Sociology of Food and*

Eating: Why Now? *Journal of Sociology*, 46(4), 347-351.

Watts, G. (2022a). The Religion of the Heart. *American Journal of Cultural Sociology* [in press].

Watts, G. (2022b). *The Spiritual Turn: The Religion of the Heart and the Making of Romantic Liberal Modernity*. Oxford University Press.

Weber, M. (1963 [1922]). *The Sociology of Religion*. Beacon Press.

Weber, M. (1978 [1904-1905]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen & Unwin.

Wilkins-Laflamme, S. (2022). A Tale of Decline or Change? Working Toward a Complementary Understanding of Secular Transition and Individual Spiritualization Theories. *Journal for the Scientific Study of Religion* [in press].

Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press.