

# Zoeken naar zuiverheid

## Religieuze purificatie onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims

*Johan Roeland, Stef Aupers, Dick Houtman, Martijn de Koning & Ineke Noomen*

*Er bestaat een opvallende overeenkomst tussen jonge new-agers, evangelicalen en moslims: kritiek op de in hun ogen 'geperverteerde' en 'onechte' religieuze tradities en instituties brengt hen tot een zoektocht naar de zuivere, authentieke kern van religie. Het anti-institutionalistische sentiment onder deze jongeren leidt hen dus niet tot een seculiere positie (de secularisatiethese van Berger), noch tot een gepri vatiseerde en oppervlakkige religiositeit (de privatiseringstheze van Luckmann). De zoektocht onder jongeren naar authentieke religiositeit die er 'echt toe doet' wijst eerder op een proces van purificatie.*

### Inleiding

Het religieuze veld in Noordwest-Europa is in de afgelopen decennia ingrijpend veranderd, niet in de laatste plaats vanwege het feit dat het voorheen dominante kerkelijke christendom veel van zijn zeggingskracht verloren heeft (vgl. Norris & Inglehart, 2004). Niettemin is er meer gaande in deze regio dan ons wordt voorgespiegeld in de dominante sociologische narratief over de teloorgang van religie. Nog altijd zijn er gelovigen voor wie religie een vitale praktijk en bron van zingeving is. Bovendien neemt religie vandaag de dag opvallende nieuwe gestalten aan die zelden verdisconteerd worden in de sociologische studies naar religieuze veranderingen in een regio die, juist vanwege haar gesecculariseerde karakter, gezien wordt als een 'exceptional case' (Berger et al., 2008; Davie, 2002; 2006). Deze bijdrage richt zich op de hedendaagse religieuze discoursen en praktijken van jongeren in Nederland: een land dat in termen van religieuze betrokkenheid, praktijken en overtuigingen een van de meest gesecculariseerde landen van Noordwest-Europa is (Norris & Inglehart, 2004). In het bijzonder gaan wij in op de drie populairste en meest zichtbare vormen van religiositeit onder jongeren: new age, evangelicalisme en islam, in het bijzonder het salafisme. Uit onderzoek blijkt dat new age in Nederland en in andere westerse landen populairder is onder jongere dan onder oudere generaties (Houtman & Aupers, 2007; Houtman & Mascini, 2002). In christelijke kringen is bij uitstek het evangelicalisme populair onder jongeren (Roeland, 2009), terwijl het salafisme een grote aantrekkingskracht uitoefent op (onder meer) Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren (De Koning, 2008a). Het betreft hier drie vormen van religiositeit die uiteraard in veel opzichten sterk van elkaar verschillen, maar die – zo zullen wij in wat volgt aantonen – op één cruciaal punt sterk overeen komen, namelijk in het streven naar een *zuivere, authentieke* religiositeit die voorbijgaat aan – wat door de betrokken jonge-

ren gezien wordt als 'geperverteerde' en 'onechte' – tradities en instituties die men associeert met traditionele religie.

### Het godsdienstsociologisch debat: secularisering of privatisering?

In theoretisch opzicht legt het onder jonge new-agers, evangelicalen en salafistische moslims gemeenschappelijke zoeken naar zuiverheid een aantal zwaktes bloot van twee belangrijke sociologische analyses van moderne religiositeit: de secularisatiethese enerzijds en de privatiseringstheorie anderzijds. Een centrale assumptie van de secularisatiethese zoals verwoord door Peter Berger, die tot de herziening van zijn eerdere positie als een van haar belangrijkste vertegenwoordigers gold, is dat concurrerende en/of elkaar uitsluitende religieuze waarheidsclaims de plausibiliteit van elk van deze claims ondermijnen (zie Berger, 1967; Berger et al., 1973). In die zin zou pluralisme tot secularisatie leiden. Zoals Berger et al. dit punt in *The Homeless Mind* formuleren:

'(...) as pluralization develops, the individual is forced to take cognizance of others who do not believe what he believes and whose life is dominated by different, sometimes by contradictory, meanings, values and beliefs. As a result (...), *pluralization has a secularizing effect*' (Berger et al., 1973: 80; cursivering in origineel).

'(...) the same forces of pluralization have undermined the taken-for-granted status of religious meanings in individual consciousness. In the absence of consistent and general social confirmation, religious definitions of reality have lost their quality of certainty and, instead, have become matters of choice' (idem: 81).

Voor Nederlandse jongeren is het religieus pluralisme waarover Berger spreekt een dagelijkse vanzelfsprekendheid. Dit leidt echter niet per definitie tot een seculiere positie. In reactie op het religieus pluralisme in de Nederlandse samenleving alsook op de religieuze verscheidenheid in de eigen gelederen relativeren jonge new-agers, evangelicalen en moslims weliswaar de bestaande religieuze tradities en instituties, maar zoeken zij vervolgens naar een diepere waarheid die verder gaat dan de voor hen niet plausibele claims van deze tradities en instituties.

In zijn latere werk komt Berger terug op zijn eerdere aannames met betrekking tot religieuze veranderingen (zie onder meer Berger, 1999; Berger et al., 2008) – ook op de aanname dat pluralisering noodzakelijkerwijs 'a secularizing effect' heeft. Zijn recentere positie aangaande Europa lijkt op momenten meer in de buurt te komen van de tweede these die wij hier bespreken: de privatiseringstheorie (zie bijvoorbeeld Berger et al., 2008: 11-15), die stelt dat een pluralistische context niet zozeer secularisering, maar privatisering in de hand werkt. Een van de eerste en tegelijk ook meest invloedrijke uiteenzettingen van deze these was Thomas Luckmanns *The Invisible Religion* (1967; zie ook Luckmann, 1979, 1990,

2003). In dit boek beargumenteerde Luckmann dat, hoewel de structurele differentiatie van moderne samenlevingen en de daarmee verbonden culturele pluralisering onvermijdelijk tot de erosie van de monopoliepositie van het christendom leiden, religie niet simpelweg verdwijnt als gevolg van dit proces. Integendeel. Luckmann stelt dat met de erosie van het christendom een 'market of ultimate significance' ontstaat, waar religieuze consumenten vrijelijk shoppen en door middel van 'bricolage' vorm geven aan een persoonlijk zingevingssysteem van religieuze overtuigingen en praktijken (zie ook Luckmann, 1990). In Luckmanns bewoordingen:

"The "autonomous" consumer selects (...) certain religious themes from the available assortment and builds them into a somewhat precarious private system of "ultimate" significance' (Luckmann, 1967: 102).

Dit private zingevingssysteem, zo stelt Luckmann vervolgens, is anders dan traditionele religie overwegend vaag, syncretistisch, gefragmenteerd, heterogeen en instabiel. Ook zouden deze op basis van persoonlijke smaak samengestelde geloofsopvattingen anders dan traditionele religie geen sociale of publieke betekenis hebben en de reikwijdte ervan zou beperkt blijven tot de privésfeer van het winkelende individu (idem: 99ev; Luckmann, 1990: 135). Vandaar dat Luckmann niet over secularisatie spreekt, maar over een 'change in the "location" of religion in society' (idem: 132), een proces dat hij omschrijft als de 'privatization of religion' (idem).

In de sociologie is Luckmanns weergave van moderne religie als een radicaal geprivatiseerde, geïndividualiseerde en gefragmenteerde praktijk een gemeenplaats geworden. Na Luckmann wordt religie in de sociologie veelal afgeschilderd als een 'exclusively psychological phenomenon, with very limited and indirect social consequences', aldus Besecke (2005: 187), die daaraan toevoegt dat 'Luckmann's characterization of contemporary religion as privatized is pivotal in the sociology of religion; it has been picked up by just about everyone and challenged by almost no one' (idem: 186).<sup>1</sup> Wij demonstreren in deze bijdrage echter dat een dergelijke typering niet opgaat voor jonge Nederlandse new-agers, evangelicalen en moslims. Hun zoektocht naar zuiverheid en de daarmee verbonden religiositeit blijkt geenszins efemerisch en oppervlakkig. Daarbij is deze minder geïndividualiseerd dan vaak wordt aangenomen, in de zin dat deze gestalte krijgt in sociale netwerken. Tevens is hun zoektocht minder geprivatiseerd dan vaak gedacht wordt, in de zin dat deze aanspraken maakt op het religieuze individu die niet beperkt blijven tot het private domein.

Het is in Luckmann te prijzen dat hij aandacht heeft gevraagd voor de religieuze ontwikkelingen buiten het verkerkelijkt christendom (zie Aupers & Houtman,

1 Recentelijk staat de breed gedeelde opvatting dat hedendaagse religie sterk geprivatiseerd is wel meer en meer ter discussie. Casanova's *Public Religions in the Modern World* (1994), alsmede studies van onder meer de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (Van de Donk et al., 2006) en van auteurs als Habermas (2001) en Meyer en Moors (2006) vragen aandacht voor de sociale en publieke betekenis van religie.

2010). Hij stond daarmee immers aan het beginpunt van een nieuwe en belangrijke trend in de godsdienstsociologie. Tegelijkertijd is zijn perceptie van wat hij 'onzichtbare' en geprivatiseerde religie noemde debet geweest aan de godsdienst-sociologische veronachtzaming van processen van religieuze revitalisering en de-privatisering, die ook in westerse landen als Nederland plaatsvinden. Het moge duidelijk zijn dat meer onderzoek nodig is om een evenwichtige balans op te maken van de empirische juistheid van de erfenis van Luckmann. Niettemin is datgene wat hier volgt gebaseerd op jaren van empirisch onderzoek in elk van de drie religieuze subculturen die wij hier bespreken (zie Aupers, 2004; Aupers & Houtman, 2006; Bartels & De Koning, 2006; De Koning, 2008a; Houtman & Aupers, 2007; Houtman & Mascini, 2002; Noomen et al., 2006; Roeland, 2008, 2009).

In deze bijdrage bespreken wij allereerst hoe de zoektocht naar religieuze zuiverheid gestalte krijgt onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims. Vervolgens gaan wij in op de persoonlijke, sociale en publieke betekenis van dit type religiositeit, om ten slotte in de conclusies op het hierboven geïntroduceerde theoretische debat terug te komen.

## Religieuze zuiverheid voorbij tradities en instituties

### *New-agespiritualiteit: 'mijn eigen bron'*

New age is sinds het verschijnen van Luckmanns *The Invisible Religion* veelvuldig afgeschilderd als een typisch voorbeeld van moderne religiositeit die niets anders inhoudt dan een onsamenhangende bricolage van strikt persoonlijke spirituele opvattingen en praktijken. New-agers, zo wordt gesteld, putten uit meerdere religieuze repertoires en combineren tradities, stijlen en geloofsovertuigingen tot een idiosyncratisch en op het individu afgestemd geheel. New age wordt in die zin begrepen als een 'consumer religion par excellence' (Possamai, 2005: 49), een 'pick-and-mix religion' (Hamilton, 2000), een 'do-it-yourself religion' (Baerveldt, 1996) of een 'spiritual supermarket' (Lyon, 2000). In het spirituele milieu, zo stelt Possamai, construeert iedereen een 'subjective myth', gemotiveerd door de overtuiging dat 'every human being should have his own paradigm' (Possamai, 2005: 57). Steve Bruce (2002: 99) karakteriseert new age als een 'diffuse religion' en stelt dat 'there is no (...) power in the cultic milieu to override individual preferences'.

Dergelijke omschrijvingen van new age gaan voorbij aan het feit dat er wel degelijk sprake is van een *gedeeld* discours: een discours dat religieuze bricolage paradoxaal genoeg niet alleen vereist, maar ook mogelijk maakt. Religieuze bricolage, met andere woorden, komt voort uit een gedeelde en bindende moraal, die benadrukt dat iedereen 'zijn of haar eigen pad moet volgen' (Aupers & Houtman, 2006). Dit onbetwiste discours van zelfspiritualiteit vooronderstelt dat het sacrale niet buiten het individu gezocht dient te worden, zoals het christendom en de islam het sacrale in een transcendente werkelijkheid situeren, maar in het individu (Heelas & Houtman, 2009). In de woorden van Heelas (1996: 19):

'(...) the most pervasive and significant aspect of the *lingua franca* of the new age is that the person is, in essence, spiritual. To experience the "Self" itself is to experience "God", "the Goddess", the "Source", "Christ Consciousness", the "inner child", the "way of the heart", or, most simply and (...) most frequently, "inner spirituality".'

Het sacrale, met andere woorden, is gelegen in het 'hogere', 'diepere', 'authentieke', 'natuurlijke' en 'spirituele' zelf, het zelf dat 'echter' is dan het gewone, alledaagse, gesocialiseerde zelf dat niet meer is dan het 'onechte' product van de samenleving en haar instituties. In de woorden van een new-agerespondent:

'Ik ervaar god, het goddelijke, als iets wat in mij zit. Wat ik ook voel als in mijzelf aanwezig. Als een verbinding die ontstaat als ik me naar binnen keer, als ik mediteer. (...) Het gaat om zelfkennis, zelfbewustheid (...). Het heeft niets te maken met iets wat buiten je is en dat het allemaal oplost.'

Het spirituele zelf wordt aldus opgevat als het echte zelf 'achter' of 'onder' het gewone zelf. Het wordt in verband gebracht met de diepere emotionele lagen van het menselijk bewustzijn en belichaamt datgene wat het individu 'werkelijk' en 'ten diepste' is. New-agers geloven dat dit diepere zelf verbonden is met een universele kracht, levenskracht of energie die alles – natuur, samenleving, kosmos – doortrekt en met elkaar verbindt, wat de kern vormt van het zogenaamde 'holisme' van new age. Gevoelens, intuïties en ervaringen worden gezien als manifestaties van het spirituele zelf. Door naar zijn 'gevoel te luisteren' en te leven in overeenstemming met zijn ervaringen maakt de mens contact met de universele energie. Men dient daarom 'het hart te volgen', te doen 'wat goed voelt' en af te zien van datgene wat niet goed voelt. 'The basic idea', zo stelt Heelas (1996: 23), 'is that what lies within – experienced by way of "intuition", "alignment" or an "inner voice" – serves to inform the judgments, decisions and choices required for everyday life.' Door gevoelens en intuïties serieus te nemen doet men, met andere woorden, recht aan wie men ten diepste is en verbindt men zich tegelijkertijd met alles wat bestaat (zie ook Hanegraaff, 1996).

Gevestigde religieuze tradities en de daarin gewortelde doctrines worden in dit new-agediscours gezien als vervreemdende vertolkingen van de universele spirituele waarheid van zelfspiritualiteit, omdat ze deze begraven hebben onder talloze lagen van dogma's, concepten en ethische leefregels die door autoritaire leiders aan gelovigen worden opgelegd. In de woorden van een respondent:

'In de kerk, daar zijn de verhalen al uitgewerkt. Het heeft eigenlijk een soort bepalende rol van hoe het zou moeten, hoe je zou moeten leven. Maar ik vind liever mijn eigen bron en bepaal vanuit mijn eigen droom wat mijn geweten is en hoe ik zou willen leven.'

Religieuze tradities worden derhalve bekritiseerd om het feit dat ze te veel nadruk leggen op conformisme en dat ze zijn ingebed in – wat ervaren wordt als – 'beknellende' institutionele verbanden, 'het vet van de dogma's', zoals een respon-

dent het formuleert. Ten diepste echter refereren tradities volgens new-agers allemaal aan dezelfde eeuwige en universele spirituele wijsheid en als zodanig worden ze niet *tout court* afgewezen. New age ziet, met andere woorden, gevestigde religieuze tradities als kunstmatige, inauthentieke, corrumperende en derhalve vervreemdende vertolkingen van de eeuwige spirituele wijsheid die men ondergeschikt heeft gemaakt aan institutionele belangen (Hanegraaff, 1996: 325), terwijl het uiteindelijk de diepste spirituele waarheid is die er werkelijk toe doet, en niet zozeer de verschillende vertalingen die daarvan zijn gegeven in de loop van de geschiedenis. De notie van bricolage hangt nauw samen met deze opvatting. Individuele bricolage is geworteld in het zogenoemde perennialisme van de westerse esoterie: de notie dat 'er veel paden zijn naar één waarheid'. In de woorden van een new-agerespondent:

'Ik voel mij verbonden met de persoon Christus, niet met katholicisme. Maar ik voel mij bijvoorbeeld ook geraakt door de persoon van Boeddha. En ik voel mij ook geraakt door het sjamanisme. Dus dat zit voor mij niet in een stroming. Voor mij zijn alle religies uitingen van god. Als je dan ook dieper kijkt naar al die religies dan zeggen ze uiteindelijk hetzelfde.'

Het spirituele zoeken van new-agers is kortom niet simpelweg te beschouwen als privaat knutselgedrag. Het blijkt een collectieve zoektocht naar een zuivere vorm van (zelf)spiritualiteit achter, onder of buiten bestaande religieuze tradities en instituties die als vervreemdend worden ervaren. New age is daarmee exemplarisch voor een proces van religieuze purificatie.

#### *Evangelicalisme: 'je eigen weg met God gaan'*

Iets vergelijkbaars gaat op voor het evangelicalisme. De overtuiging dat geloof primair en exclusief betrekking heeft op het 'hart' van de gelovige, dat persoonlijk commitment belangrijker is dan zich conformeren aan religieuze instituties, is natuurlijk altijd al een typerend aspect van het protestantisme geweest. In die zin heeft er altijd al een nadruk gelegen op de 'single individual' (Weber, 2002 [1930]: 60) en zijn of haar relatie met God, die gepaard gaat met een zekere relativisering van traditionele bemiddelingen en institutionele verbanden (Keane, 2007). Tegelijkertijd leert de geschiedenis dat het protestantisme zich steeds weer wist te institutionaliseren en dat initiële 'rebelse' impulsen steeds weer plaats moesten maken voor een conservatieve houding gericht op het behoud van een religieuze traditie. Voor veel jonge evangelicalen ligt juist op dit vlak een grote frustratie, en in reactie op wat gezien wordt als de 'starheid' van het kerkelijke instituut en het 'keurslijf' van de religieuze traditie (vgl. Miller, 1997; Shibley, 1996; Roeland, 2009) radicaliseert het evangelicalisme dan ook het individualistische potentieel van het protestantisme.

Voor jonge evangelicalen is de persoonlijke relatie met God de kern van het geloof. Niet zelden keert het evangelicalisme zich dan ook tegen een geïnstitutionaliseerd protestantisme waarvan men stelt dat het zich te veel in beslag laat nemen door de kerkelijke organisatie en de juistheid van het dogma. Evangelicalen delen in dit opzicht met new-agers de jamesiaanse aversie tegen kerkelijke

institutionalisering. 'Het gaat vooral', zo stelt een van de respondenten uit Roelands onderzoek onder Nederlandse evangelicale jongeren (Roeland, 2009), 'om jouw persoonlijke leven. Het gaat niet om de kerk die je bezoekt. Het gaat om jouw persoonlijke relatie met God. Jouw persoonlijke relatie met Jezus. Jouw persoonlijke relatie met de Heilige Geest.' Dit citaat is illustratief voor de evangelicale overtuiging dat het kerkelijke instituut ondergeschikt is aan het geloof van het individu en zijn of haar persoonlijke relatie met God. Geloof gaat vooral, om een andere respondent te citeren, over 'je eigen weg met God gaan'. Leidraad op die 'eigen weg' zijn persoonlijke gevoelens en ervaringen in plaats van de autoriteit van de Kerk en haar doctrines.

Het is deze evangelicale vertolking van het protestantse potentieel van religieuze purificatie die aanleiding geeft tot de conclusie dat het evangelicalisme radicaal geïndividualiseerd is: een religiositeit die gekenmerkt wordt door een authentisering van de onmiddellijke religieuze ervaring en door het primaat van het epistemologische principe van de autoriteit van het zelf – een authentisering die hand in hand gaat met een relativisering van wat door evangelicalen als 'religie' wordt bestempeld (Campbell, 2007: 344ev; Van Harskamp, 2000; Versteeg, 2010). 'They reject', zo stelt Miller (1997: 22), 'most of the external symbols of organized religions as being false, oppressive, and of human origin.' Johannesen noemt het evangelicalisme (en hij bespreekt de pentecostale variant daarvan) een 'antireligion' en stelt dat '[t]he iconoclasm of Pentecost does away not only with all the dispensable, dead, and dysfunctional bits of religion; it does away with religion, that is to say, with the historical process of orderly transformation in the felt presence of the social bond' (Johannesen, 1994: 187). Versteeg opent zijn studie naar Nederlandse evangelicalen met een typische evangelicale oneliner: 'Het gaat niet om religie, het gaat om relatie' (Versteeg, 2010: 11), waaruit hij concludeert dat de centrale notie van een persoonlijke, 'experiential' relatie met God zowel 'a criterion for true faith' als 'a critique of "religious" forms and institutions' is (ibidem). Versteeg spreekt, evenals Johannesen, over het antireligieuze sentiment van evangelicalen, dat gericht is tegen 'the "bureaucratization and routinization" of church life' (idem: 15).

De conservatieve protestantse theoloog Horton concludeert dat de evangelicale aversie tegen kerkelijke autoriteit, organisatie en dogma en de nadruk op de eigen, persoonlijke emoties en ervaringen resulteert in een sterk subjectivisme. Hij omschrijft evangelicalen als 'religieuze zappers': 'Ze (...) stellen hun eigen godsdienstige cocktail samen, die doordrenkt is van het emotionalisme' (Horton, geciteerd in *Het Reformatorisch Dagblad*, 9 januari 2008). Horton suggereert dat de evangelicale zoektocht naar authenticiteit en zuiver geloof uiteindelijk leidt tot hyperindividuele en subjectieve voorkeuren (vgl. Cotton, 1995), en schetst in die zin een vergelijkbaar beeld als in de sociologische literatuur geschetst wordt over de radicaal gefragmenteerde en gesubjectieerde new-agespiritualiteit. Die conclusie lijkt echter voorbij te gaan aan het feit dat evangelicalen, vergelijkbaar met new-agers, collectief zoeken naar een zuivere en 'persoonlijke relatie met God' op grond van authentieke ervaringen en dat deze vorm krijgt in een gemeenschap van gelijkgestemden (vgl. Roeland, 2009). De gegevens over evangelicalen wijzen

daarmee eerder op een purificatie van religie dan op een 'oppervlakkige' privatisering van religie.

### *Zoeken naar een zuivere islam*

Hedendaagse vertolkingen van de islam zoals we die aantreffen onder Marokkaans-Nederlandse jongeren vertonen een vergelijkbare zoektocht naar religieuze puurheid voorbij de gevestigde islamitische tradities en instituties. Reeds vanaf de jaren negentig hebben onderzoekers gewag gemaakt van een toenemende saillantie van de moslimidentiteit en de islam onder Marokkaans-Nederlandse jongeren (Bartelink, 1994; Buitelaar, 2002; Phalet, Lotringsen & Entzinger, 2000; Sunier, 1996). Destijds bood de moslimidentiteit de mogelijkheid om te ontsnappen aan de onmogelijke keuze tussen 'Marokkaan zijn' en 'Nederlander zijn' (De Koning, 2008a; Entzinger & Dourleijn, 2006; Ketner, 2008). Deze strategie werd echter uitermate problematisch na de aanslagen in New York in 2001. Vanaf dat moment richtten de media en de politiek hun aandacht meer en meer op de islam, het vermeende gebrek aan loyaliteit van moslims jegens de Nederlandse samenleving (Vliegenthart, 2007) en zelfs op de bedreiging die zij voor die samenleving zouden vormen. De islam is sindsdien in toenemende mate afgeschilderd als terroristisch, intolerant en onderdrukkend voor vrouwen en Marokkaans-Nederlandse jongeren kregen meer en meer de indruk dat zij minder welwillend tegemoet werden getreden door de autochtone bevolking. Deze situatie verergerde alleen maar na de dood van Fortuyn in 2002, de publieke statements van islamcritici als Ayaan Hirsi Ali, Theo van Gogh en Geert Wilders, het uitbrengen van Hirsi Ali's anti-islamfilm *Submission* in 2004 en ten slotte de moord op Van Gogh in datzelfde jaar.

Marokkaans-Nederlandse jongeren, kortom, hebben het Nederlandse islamdebat van de afgelopen jaren in toenemende mate ervaren als een strijd tegen hun religie, wat hen nog meer dan daarvoor tot een welhaast onmogelijke keuze dwong – de keuze tussen 'moslim zijn' en 'Nederlander zijn'. Dit heeft hen meer en meer bewust gemaakt van hun religieuze identiteit en hen betrokken bij discussies over 'wat de islam *werkelijk* zegt' over bijvoorbeeld geweld tegen ongelovigen, homoseksualiteit, de positie van vrouwen, leven in een niet-islamitisch land, enzovoort. De islam van hun ouders heeft in deze context haar vanzelfsprekendheid verloren; hun eigen islamitische identiteit wordt in toenemende mate actief geconstrueerd. Dit gaat met name ook op voor moslimmeiden, die meer nog dan jongens te maken hebben met achterdocht van zowel andere Nederlandse Marokkanen als autochtone Nederlanders jegens hun gedrag en kleding. Zij betwisten de onder deze laatste wijdverspreide stereotypen van 'onderdrukte moslimvrouwen' en bekritisieren de genderongelijkheid die zij ervaren in hun relaties met de Nederlands-Marokkaanse bevolkingsgroep.

De toenemende saillantie van religieuze identiteiten onder Nederlandse moslimjongeren heeft een zoektocht naar de 'echte' en 'ware' islam voortgebracht. Deze wordt beschouwd als 'puurder' dan de traditionele islam die omarmd wordt door de oudere generaties en gepreikt wordt in de meeste Nederlandse moskeeën. Die traditionele islam wordt gezien als een afgezwakte versie van de 'echte' islam en niet zelden als een halfslachtige poging om zowel God als het Westen tevreden te



stellen – een compromis in ruil voor financiële steun en bijval van de Nederlandse autoriteiten. De plausibiliteit en legitimiteit van de islam worden eens te meer ondermijnd door verschillen tussen uiteenlopende islamitische stromingen in Nederland, die een gevolg zijn van de immigratie uit verschillende moslimlanden (in het bijzonder Marokko en Turkije) en regio's met eigen culturele en religieuze tradities. Wanneer jonge moslims in contact met klasgenoten bijvoorbeeld opmerken dat de 'Marokkaanse islam' op een aantal cruciale punten verschilt van de 'Turkse islam', dan concluderen velen dat de claim van beide de 'echte islam' te representeren op zijn minst problematisch is. De 'echte' islam zou vanuit dit perspectief te vinden moeten zijn 'voorbij' of 'achter' de verschillende culturele vertolkingen die ervan bestaan. In de woorden van een van de respondenten uit het onderzoek van De Koning (2008a):

'[J]e moet kijken naar het geloof. Er is geen Nederland, Afrika of Marokko; islam is islam. Punt uit.'

Het is precies dit onderscheid tussen de 'echte' en de 'onechte' islam dat resulteert in een religieuze purificatie die op een aantal punten sterke overeenkomsten vertoont met de zoektocht naar zuiverheid zoals we die aantreffen onder new-agers en evangelicalen. In een multireligieuze samenleving als de Nederlandse worden moslimjongeren geconfronteerd met de historiciteit en contextualiteit van de gevestigde religieuze tradities en instituties. Zij merken op dat er meerdere interpretaties van de islam zijn die elk voortkomen uit een bepaalde geschiedenis, traditie of nationale cultuur – interpretaties die door hen, juist vanwege de historiciteit en contextualiteit ervan, als 'onecht' en 'inauthentiek' worden begrepen. Deze perceptie resulteert in een poging nationale cultuur en islam te ontwarren om zo een 'pure' islam te genereren die niet langer 'bezoedeld' is met een oneigenlijke erfenis. Deze purificatie gaat gepaard met discussies en conflicten over wie de islam juist interpreteert en als zodanig de 'ware' islam voorstaat – conflicten die met name tussen jongeren enerzijds en hun ouders en oudere generaties moslims anderzijds hoog kunnen oplopen (De Koning, 2008a).

Het zoeken naar een zuivere islam is met name kenmerkend voor de moslimjongeren die zich verwant voelen met het salafisme, een islamitische purificatiebeweging. Centraal in het salafisme staat de doctrine van de eenheid en de uniciteit van God (*tawhid*). De beweging stelt dat de bloeiperiode van de islam eindigde na de eerste drie generaties van moslims (rond 810 n.Chr.) – de zogenoemde 'vrome voorgangers' (*al-salaf al-salih*; Meijer, 2009). De verschillende salafistische netwerken vormen een religieuze beweging waarin men probeert de islam te revitaliseren op basis van een homogeen ideaalbeeld van de islam dat is gebaseerd op de tijd van de eerste generaties moslims. Zo wordt geprobeerd hier een leefstijl te ontwikkelen die de participanten rechtvaardiger en bevredigender vinden (De Koning, 2009a: 377). Het salafisme is vandaag de dag een transnationale beweging met vele lokale en globale vertakkingen. Kenmerkend voor zijn organisatie is een netwerkstructuur. Alhoewel alle salafistische netwerken de doctrine van *tawhid* en het normatieve verleden delen, leggen ze verschillende strategieën aan de dag voor het verspreiden van hun boodschap, uiteenlopend van ingetogen tot

politieke en soms zelfs gewelddadige missieactiviteiten (*da'wa*) en jihad. Bovendien zijn er verschillen van mening over wat bijvoorbeeld 'geloof' en wat 'ongeloof' is en hoe bepaalde kenmerken van God geïnterpreteerd dienen te worden (De Koning, 2009b).

Het salafisme wordt, net als new age en evangelicalisme, vaak als een geïndividualiseerde vorm van religie gezien. Zeker oudere moslims (eerste generatie) verwijten hun salafistisch *angehauchte* kinderen dat ze hypergeïndividualiseerde vertolkingen van de islam creëren door te knippen en te plakken uit teksten van islamitische geleerden, de Koran en – in sommige gevallen – seculiere politieke ideologieën. Zij beschouwen de daaruit resulterende *pastiches* als het product van een riskante combinatie van internettoegang (en daarmee de toegang tot een enorm repertoire aan bronnen), onwetendheid over islamitische tradities en de emotionele verontwaardiging over de precaire positie van de islam. Nationale moslimorganisaties (Nederlandse Moslim Raad, 2007), de AIVD (AIVD, 2006) en individuele onderzoekers (Meijer, 2006) beschouwen dergelijke knip- en plakpraktijken niet alleen als hypergeïndividualiseerde, maar ook als gevaarlijke, radicale manifestaties van de islam.

Alhoewel het zoeken naar een zuivere islam niet beperkt blijft tot het salafisme, is juist deze beweging de afgelopen jaren de meest succesvolle islamitische vernieuwingsbeweging geweest onder Nederlandse moslimjongeren (in het bijzonder Marokkaans-Nederlandse jongeren). Dat komt ook doordat het salafisme in staat bleek om sociale ruimtes te creëren waar moslimjongeren zich geaccepteerd voelen en waar zij hun geloof tot uitdrukking kunnen brengen, voeden en versterken – iets wat in hun ogen niet vanzelfsprekend is in een seculiere westerse samenleving. Het is niet toevallig dat salafistische jongeren hun nieuwverworven identiteit benoemen in termen van een bekering van 'slapende moslims' en een terugkeer naar de islam in de meest authentieke en pure vorm. Daarbij gaat het niet om het verwerpen van hun Nederlandse of etnische identiteit, maar om een herdefiniëring van hun identiteit waarbij moslim zijn op de eerste plaats komt. In de woorden van Umm Salamah, een van de respondenten van De Koning:

'Ik praat niet graag over mijn leven voordat ik de islam leerde kennen. Wat ik je kan vertellen is dat ik van een moslimfamilie kom, maar niet echt islamitisch ben opgevoed; meer op traditionele wijze. Veel moslims, vooral de eerste generatie, verwarren cultuur of traditie met islam. (...) Was ik nu 'Marokkaans' of was ik 'Nederlands'? Ik ging naar 'Nederlandse' scholen en had vooral 'Nederlandse' vrienden. Dat was erg verwarrend, omdat ik me met niemand kon identificeren. Nadat God me naar de islam leidde, (...) realiseerde ik me dat ik op de eerste plaats een moslim ben met een Marokkaanse achtergrond en geboren en opgegroeid in Nederland. Trots op mijn Marokkaanse wortels, maar ook op mijn Nederlandse kenmerken. Nederlander zijn of Marokkaan zijn was niet meer zo belangrijk voor me.'

Umm Salamahs laatste zin suggereert een zekere tegenstrijdigheid in haar opvattingen: enerzijds is ze trots op haar 'Marokkaanse wortels' en 'Nederlandse kenmerken' en anderzijds doen deze er niet meer zo toe. Deze ambivalentie is ken-

merkend voor het leven van jonge moslims en moslima's. Het is juist ook tegen deze achtergrond dat het zoeken naar zuiverheid en authenticiteit een geruststellend idee van onderliggende samenhang creëert tussen voorstellingen, praktijken en ervaringen die als tegenstrijdig worden ervaren (vgl. Ewing, 1990).

### *Religieuze purificatie*

Jonge new-agers, evangelicalen en moslims vertonen, samenvattend, een kritische houding vis-à-vis gevestigde religieuze en culturele tradities en instituties. Zij beschouwen deze als gemaakte en daarom kunstmatige en inauthenticke vertolkingen van een pure en eeuwige religieuze of spirituele waarheid, en alle drie de groepen worden daarmee gekenmerkt door een zoektocht naar een authentieke kern van religie.

Authentieke religiositeit wordt vervolgens verschillend geconstrueerd. New-agers omarmen het perennialisme waarin alle religieuze tradities en historische uitingsvormen van religiositeit als geperverteerde versies van de eeuwige spirituele wijsheid worden begrepen. Het authentieke is, met andere woorden, gelegen in het 'onbedorven' en diepste zelf. Jonge evangelicalen relativeren de Kerk en haar dogma's en stellen hun persoonlijke relatie met God centraal. Het authentieke wordt door hen gezocht in de onmiddellijke, ongemedieerde omgang en ervaring met God. Jonge salafistische moslims tenslotte zijn kritisch over de geculturaliseerde tradities van hun ouders en proberen terug te keren naar de 'zuivere', oorspronkelijke islam uit het verre verleden. Net als bij new-agers wordt authenticiteit in religie door hen in de eerste plaats begrepen als 'het oorspronkelijke' dat verloren is gegaan in de loop van de geschiedenis.

### **Religie die er echt toe doet: de persoonlijke, sociale en publieke betekenis van 'zuivere' religie**

Uit bovenstaande kan reeds worden opgemaakt dat de hier besproken vormen van purificatie niet noodzakelijk resulteren in Luckmanns strikt persoonlijke en oppervlakkige religiositeit. Immers, de zuivere religie die nagestreefd wordt neemt niet zozeer afstand van bestaande religieuze tradities en instituties om te eindigen in een minder betrokken positie, maar gaat juist voorbij de gevestigde orde om gestalte te geven aan een religieuze betrokkenheid die verder gaat dan wat in de bestaande tradities en instituties wordt gevraagd. Men zoekt, met andere woorden, naar een diepere waarheid dan die men aantreft in de afgevlakte instituties en tradities. Dit is niet zozeer een postmoderne neiging naar oppervlakkigheid (Jameson, 1991; Possamai, 2005), maar veeleer een zoektocht naar een 'diepere', 'echte', 'authentieke' werkelijkheid die er echt toe doet. Het mag zo zijn dat jonge new-agers, evangelicalen en moslims de eisen van specifieke religieuze tradities en instituties niet langer legitiem vinden, met als gevolg dat deze niet bepalend zijn voor hun handelen; het is niet zo dat religie tout court haar invloed verloren heeft. Sterker nog: de ethische aanspraken van 'zuivere' religie vervangen de aanspraken van de in hun ogen versteende tradities en instituties, en motiveren hen meer dan de laatste om ernaar te leven. Purificatie brengt

morele revitalisering met zich mee; voor jonge new-agers, evangelicalen en moslims doet religie ertoe in hun persoonlijke én publieke leven.

Dit geldt ook voor wat veelal als de meest geprivatiseerde variant van hedendaagse religie wordt gezien: new age (zie Bruce, 2002). De new-ageretoriek over 'trouw blijven aan jezelf' en je eigen gevoelens, emoties en intuïties serieus nemen heeft betrekking op elke activiteit die mensen ontplooiën. Als gevolg hiervan heeft in principe álles – van seksualiteit tot werk – een spirituele betekenis, wat maakt dat dit type religiositeit wel degelijk een publiek gezicht heeft. Campbell (2007: 37) stelt in dit verband:

'Indeed there would seem to be no activity, no matter how prosaic, whether it be gardening, flower arranging, or even shopping, that is not now being presented (...) as if it were also a spiritual exercise, something capable of leading to self-discovery and personal growth.'

De sociale en publieke betekenis van new age die samenhangt met een dergelijke 'essentially spiritual approach to life' (idem: 38) is met name zichtbaar in de belangrijke rol die new age speelt in *human resource management* en zakelijk leiderschap (Aupers & Houtman, 2006; Costea et al., 2007).

Dit geldt ook voor het evangelicalisme: de ervaring van Gods voortdurende aanwezigheid in het persoonlijke leven gaat gepaard met een gerichtheid op goddelijke leiding in alle aspecten van iemands leven – of het nu gaat om het contact met anderen, de keuze voor een geliefde, een bepaalde opleiding of carrière, de wijze waarop je in je werk staat, enzovoort (Roeland, 2009). Veel evangelicale jongeren dragen als *lifestyle gadget* een armbandje met daarop de letters 'W.W.J.D.', refererend aan de vraag 'what would Jesus do?', als reminder dat zij bij elke (publieke) activiteit die zij ontplooiën de ethiek van Jezus volgen – een streven dat ook tot uitdrukking komt in talloze publicaties over wat het betekent om christen te zijn op het werk, in de lokale omgeving, in het contact met vrienden, in het huwelijk, enzovoort.

De zichtbaarheid van het evangelicalisme in de huidige Nederlandse samenleving, vervolgens, is toe te schrijven aan het feit dat evangelicalen hun geloof een belangrijke rol toebedelen in hun politieke handelen. Een recente analyse van Nederlandse onderzoeksgegevens over de periode van 1970 tot 1996 toont aan dat, hoewel het aantal christenen gestaag vermindert in dit land, de roep om religieuze deprivatisering en het verlangen om religie een grotere politieke rol toe te dichten alleen maar luider is geworden onder de christelijke minderheid (Achterberg et al., 2009), in het bijzonder onder de jongere generaties (Roeland et al., 2010). Alhoewel nog aangetoond dient te worden of deze trend toe te schrijven is aan de evangelicalen onder de jonge protestanten is duidelijk dat het juist deze jongeren zijn die minder dan andere en oudere christenen geneigd zijn om 'the secularist truce' (Achterberg et al., 2009) te accepteren: het secularistische 'contract' dat religieuze vrijheid garandeert, maar religie uit de publieke sfeer verbant en tot de private sfeer beperkt.

Ook voor de jonge generatie van Marokkaans-Nederlandse moslims, ten slotte, geldt dat religie ertoe doet. Hun zoektocht naar een zuivere islam motiveert hen

om meer en meer aspecten van hun private én publieke leven in te kleuren vanuit hun religieuze overtuiging. Het is bekend dat met name het salafisme veel nadruk legt op de relevantie van de 'ware' islam voor onder meer recht en politiek. Daarbij speelt ook dat het debat dat in media en politiek over de islam gevoerd wordt de islam per definitie tot een publieke zaak maakt, in die zin dat elke articulatie van islam al snel publiekelijk bediscussieerd wordt (Buijs, 2009; Buitelaar, 2008; De Koning, 2008a; Vliegthart, 2007). Met name het verwijt radicaal, gewelddadig en intolerant te zijn (vgl. Hirsi Ali, 2007) dwingt salafistische woordvoerders om zich te verdedigen tegen de aantijgingen van secularistische en anti-islamkritiek en om zich en public uit te laten over heikele kwesties als het bannen van de *niqab* en het buitenlandbeleid van de overheid (De Koning, 2009b).

Jonge Nederlandse new-agers, evangelicalen en moslims, kortom, ervaren hun religie als buitengewoon betekenisvol. Juist de omarming van een gezuiverde vorm van religiositeit motiveert hen om het leven niet alleen privaat, maar ook publiek vanuit hun religieuze overtuiging gestalte te geven – een gegeven dat de claims problematiseert dat hedendaagse religie van weinig betekenis is en dat als zij al betekenis heeft deze beperkt blijft tot het privé domein en als zodanig geen publieke betekenis meer heeft (vgl. Bruce, 2002; Wilson, 1976).

De zoektocht naar zuivere religie mondt ook niet uit in een hypersubjectieve persoonlijke constructie van het authentieke. Immers, het zoeken naar een zuivere kern wordt ontplooid in verschillende vormen van collectiviteit, waarin het authentieke gezamenlijk geconstrueerd en geauthenticeerd wordt. Want ondanks hun aversie tegen religieuze tradities en 'zware' instituties blijkt dat de spirituele en religieuze zoektocht van jonge new-agers, evangelicalen en moslims niet resulteert in een religiositeit die elke vorm van collectiviteit ontbeert. New-agers bijvoorbeeld zoeken hun inspiratie op spirituele festivals en in spirituele centra (Aupers, 2005). Zij participeren in tal van discussiegroepen rondom new-agebestsellers als *De celestijnse belofte* en *The Secret* en zij nemen deel aan groepstrainingen en cursussen waar zij elkaar stimuleren, inspireren en ervaringen delen. Jonge evangelicalen, vervolgens, bezoeken naast kerkdiensten ook Alphacursussen, jeugdkerken, religieuze evenementen en festivals als Opwekking, Soul Survivor en de EO Jongeredag, waar zij zingen, dansen, 'in aanbidding' zijn en trainingen en workshops volgen. Het zijn bij uitstek deze momenten waarin de jongeren socialiteit en – in Durkheims woorden – 'collective effervescence' ervaren (Roeland, 2009). En alhoewel moslimjongeren de zuivere islam buiten de moskee en de invloedssfeer van imams en ouders zoeken, vinden zij elkaar in discussiegroepen en informeel georganiseerde netwerken, alsmede in kleine, informele gemeenschappen bij mensen thuis (De Koning, 2008a, 2009b). Jonge new-agers, evangelicalen en moslims zijn bovendien bijzonder actief in virtuele gemeenschappen – new-agers behoorden zelfs tot 'the first religious subcultures to colonize cyberspace' (Davis, 1998: 184). In dergelijke online gemeenschappen wisselen jongeren informatie uit, vormen zij hun religieuze identiteit en participeren zij in collectieve online rituelen (vgl. Becker, 2008; Benschop, 2005; De Koning, 2008b; Noomen et al., 2006; Penzack, 2001; Radde-Antweiler, 2006). Sommigen van hen zien internet daarom zelfs als hun 'church – in lack of a better word' (Nightmare, 2001).

Het internet verschaft jonge new-agers, evangelicalen en moslims de mogelijkheid om betrokken te zijn in sociale netwerken zonder daarbij hun persoonlijke vrijheid te verliezen. Het type socialiteit dat floreert op internet wordt niet bepaald door de sociale verplichtingen van de traditionele religieuze gemeenschappen. Het heeft een meer vrijwillig en vrijblijvend karakter; jongeren kunnen zich eenvoudig aansluiten bij internet-*communities* en zich er met evenveel gemak weer aan onttrekken. Het is aan het individu om zijn of haar mate en aard van betrokkenheid te bepalen; iemand kan een trouwe bezoeker van een *chatroom* worden, maar hij of zij kan zich ook beperken tot een incidenteel bezoek.

We hebben hier, kortom, niet zozeer van doen met een verdwijnen van het sociale, zoals in navolging van Luckmann voortdurend gesteld wordt, maar veeleer met een radicale transformatie van de organisationele vormen van religie (vgl. Maffesoli, 1996). Jonge new-agers, evangelicalen en moslims zijn vooral met elkaar verbonden door en ingebed in *netwerkvormen* van socialiteit. En alhoewel deze 'lichte' organisationele vormen duidelijk verschillen van die van de Kerk en de traditionele religieuze gemeenschap, is het duidelijk dat hedendaagse religie buiten dergelijke gevestigde instituties niet zonder meer een praktijk is van individuen die 'hun eigen ding doen'. Deze nieuwe sociale vormen zijn simpelweg beter aangepast aan de nieuwe vorm van religiositeit die gekenmerkt wordt door een aversie tegen (of op z'n minst relativering van) de gevestigde tradities en instituties – een aversie die derhalve niet leidt tot de geïsoleerde en geprivatiseerde zoektocht op een religieuze markt, zoals we die bij Luckmann en zijn navolgers tegenkomen.

De netwerksocialiteit die typerend is voor de wijze waarop religie vandaag de dag onder Nederlandse jongeren is georganiseerd wordt nog wel eens over het hoofd gezien door godsdienstsociologen, omdat deze vorm van socialiteit voorbijgaat aan de dichotomie tussen 'zware' religieuze instituties aan de ene kant en vrije, onafhankelijk en onwortelde individuen aan de andere kant – een dichotomie die niet alleen kenmerkend is voor Luckmanns analyse, maar ook voor de sociologie in het algemeen (vgl. Maffesoli, 1996). Wij menen dan ook met Besecke (2005) dat we verder moeten kijken dan deze achterhaalde sociologische tegenstelling om zo grip te krijgen op de levendige, niet-geïstitutionaliseerde sociale vormen die religie en spiritualiteit in onze samenleving aannemen.

### **Conclusies: zoeken naar religieuze zuiverheid**

Na hun baanbrekende *The Social Construction of Reality* (1966) gingen Peter Berger en Thomas Luckmann ieder hun eigen weg in de sociologische studie van religie. Alhoewel beiden zich bewust waren van de erosie van het christendom en de opkomst van religieus pluralisme, verschilden zij in hun opvattingen over de implicaties hiervan voor de toekomst van religie. Berger, die meende dat de opkomst van concurrerende en op momenten onverenigbare religieuze waarheidsclaims de plausibiliteit van elk van deze claims zou ondermijnen, stelde in *The Sacred Canopy* (1967) dat religieus pluralisme zou resulteren in secularisatie. Luckmann keerde zich in *The Invisible Religion* (1967) tegen deze gedachte, en

stelde dat religieus pluralisme veeleer tot een ander type religie zou leiden: een religie die geprivatiseerd en niet langer zichtbaar zou zijn in het publieke domein. In deze bijdrage hebben wij een ander scenario geschetst dan die van Berger en Luckmann. Immers, voor jonge new-agers, evangelicalen en moslims geldt dat religieus pluralisme niet per se leidt tot een radicaal geprivatiseerde, vluchtige, vrijblijvende en oppervlakkige religiositeit (Luckmann), noch tot een radicaal secularisme (Berger). Deze jongeren distantiëren zich weliswaar van de gevestigde religieuze tradities en instituties, maar niet om uiteindelijk uit te komen bij een vrijblijvende 'consumer religion' (Luckmann) of bij een seculiere positie (Berger). In plaats daarvan hebben we van doen met een betrokken zoektocht naar een religieuze waarheid die 'echter', 'puurder', 'authentieker' is dan de bestaande, niet langer plausibele en 'niet-authentieke' waarheden van de religieuze tradities en instituties.

Het is met name verrassend dat zeer verschillende religieuze bewegingen als new age en salafisme deze zoektocht naar zuivere religie gemeenschappelijk hebben. Beide bewegingen zijn immers vaak afgeschilderd als volkomen tegengesteld, waarbij de één volstrekt individualistisch en relativistisch zou zijn en de ander collectivistisch en fundamentalistisch (vgl. Bauman, 1997). Maar alhoewel ze in velerlei opzichten inderdaad radicaal van elkaar verschillen, delen zij de kritiek op het corrumperende karakter van bestaande tradities en instituties. Beide beschouwen deze als gedegenererde en vervormde vertolkingen van de 'echte' religieuze waarheid.

Het proces van purificatie dat wij in deze bijdrage hebben besproken is in lijn met Max Webers godsdienstsociologie (zie Weber, 1963 [1922]), in het bijzonder met zijn ideeën over culturele rationalisering (zie Campbell, 2007) – zij het dat Weber zelf door een 'toekomst' van religie in een moderne, onttoverde wereld bij voorbaat uit te sluiten geen oog had voor een dergelijke religieuze revitalisatie, en zo zijn eigen cultuursociologische principes verloochende. Immers, een van de basale uitgangspunten van zijn cultuursociologische benadering is dat er een universeel menselijke behoefte bestaat om betekenis te geven aan een in essentie betekenisloze wereld. Cultuur is voor Weber 'the endowment of a finite segment of the meaningless infinity of events in the world with meaning and significance from the standpoint of human beings' (Schroeder, geciteerd door Campbell, 2007: 11). Als religie als praktijk van betekenisgeving haar plausibiliteit verliest, wordt zij niet simpelweg afgedankt, maar wordt er een proces van religieuze reconstructie aangewakkerd om de verloren plausibiliteit terug te winnen (Campbell, 2007). Een dergelijk proces van culturele rationalisering is precies wat we aantreffen onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims in Nederland. Doordat hun in religieus opzicht pluralistische wereld het particularistische karakter van een veelheid aan islamitische, christelijke en andere religieuze tradities en instituties blootlegt, verliezen deze hun bindende kracht, zoals Berger en Luckmann beiden terecht hebben opgemerkt. Het is echter niet zo dat een dergelijke situatie per se een verlies aan religieus commitment met zich meebrengt. Integendeel, wij hebben in het bovenstaande aangetoond dat deze situatie voor jonge new-agers, evangelicalen en moslims aanleiding geeft om op zoek te gaan naar en zich te committeren aan een zuivere, authentieke religieuze waarheid die ertoe doet.

## Geraadpleegde literatuur

- Achterberg, P., D. Houtman, S. Aupers, W. de Koster, P. Mascini en J. van der Waal. (2009). A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waxing Religious Deprivatization in the West. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (4) 687-701.
- AIVD (2006). *Violent Jihad in The Netherlands: Current Trends in the Islamist Terrorist Threat*. Den Haag: AIVD.
- Aupers, S. (2004). *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie*. Amsterdam: Aksant.
- Aupers, S. (2005). 'We are All Gods': New Age in the Netherlands (1960-2000). In: E. Sengers (red.), *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*. Hilversum: Verloren, 181-201.
- Aupers, S. en D. Houtman (2006). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 21 (2) 201-222.
- Aupers, S. en D. Houtman (red.) (2010). *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill.
- Baerveldt, C. (1996). New age-religiositeit als individueel constructieproces. In: M. Moerland (red.), *De kool en de geit in de nieuwe tijd: Wetenschappelijke reflecties op new age*. Utrecht: Jan van Arkel, 19-31.
- Bartelink, Y. (1994). *Vrouwen over islam: Geloofsvoorstellingen en -praktijken van Marokkaanse migranten in Nederland (Brabant)*. Nijmegen: Katholieke Universiteit.
- Bartels, E. en M. de Koning (2006). For Allah and Myself: Religion and Moroccan Youth in the Netherlands. In: P. Bos en W. Fritschy (red.) *Morocco and the Netherlands: Society, Economy, Culture*. Amsterdam: VU Publishers, 146-156.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge, Oxford: Blackwell.
- Becker, C. (2008). Terug naar de broncode: Salafistische internetforums in Nederland en Duitsland. *ZemZem* 4 (2) 103-110.
- Benschop, A. (2005). *Kroniek van een aangekondigde politieke moord: Jihad in Nederland*. Utrecht: Forum.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, P. en Th. Luckmann (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Doubleday.
- Berger, P., B. Berger en H. Kellner (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. In: P. Berger (red.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids [MI]: Eerdmans, 1-18.
- Berger, P., G. Davie en E. Fokas (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
- Besecke, K. (2005). Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning. *Sociological Theory* 23 (2) 179-196.
- Bruce, S. (2001). The Curious Case of an Unnecessary Recantation: Berger and Secularization. In: P. Heelas en L. Woodhead (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 87-100.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buitelaar, M. (2002). Negotiating the Rules of Chaste Behaviour: Re-interpretations of the Symbolic Complex of Virginity by Young Women of Moroccan Descent in The Netherlands. *Ethnic and Racial Studies* 25 (3) 462-489.



- Buijs, F. (2009). Muslims in the Netherlands: Social and Political Developments after 9/11. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (3) 421-438.
- Campbell, C. (2007). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder, Londen: Paradigm.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, Londen: University of Chicago Press.
- Costea, B., N. Crump en K. Amiridis (2007). Managerialism and 'Infinite Human Resourcefulness': A Commentary on the 'Therapeutic Habitus', 'Derecognition of Finitude' and the Modern Sense of Self. *Journal for Cultural Research* 11 (3) 245-264.
- Cotton, I. (1995). *The Hallelujah Revolution: The Rise of the New Christians*. Londen: Prometheus.
- Davie, G. (2002). *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. Londen: Darton, Longman and Todd.
- Davie, G. (2006). Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review* (spring and summer) 23-34.
- Davis, E. (1998). *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. Londen: Serpent's Tail.
- Donk, van de, W.B.H.J., A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.) (2006). *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*. Den Haag, Amsterdam: WRR, Amsterdam University Press.
- Entzinger, H. en E. Dourleijn (2008). *De lat steeds hoger: De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Van Gorcum.
- Ewing, K. (1990). The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18 (3) 251-278.
- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamilton, M. (2000). An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, Londen. In: S. Sutcliffe en M. Bowman (red.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 188-200.
- Hanegraaff, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Harskamp, A. van (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P. en D. Houtman (2009). RAMP Findings and Making Sense of the 'God Within each Person, Rather than Out There'. *Journal of Contemporary Religion* 24 (1) 83-98.
- Hirsi Ali, A. (2007). *Infidel*. Detroit: Free Press.
- Houtman, D. en S. 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, D. en P. 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.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Johannesen, S. (1994). Third-Generation Pentecostal Language: Continuity and Change in Collective Perceptions. In: K. Poewe (red.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia: University of South Carolina Press, 176-199.
- Keane, W. (2007). *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, Los Angeles, Londen: University of California Press.

- Ketner, S. (2008). *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond: Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Koning, M. de (2008a). *Zoeken naar een 'zuivere' islam: Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2008b). *Identity in Transition: Connecting Online and Offline Internet Practices of Moroccan-Dutch Muslim Youth*. Londen: London Metropolitan University, Institute for the Study of European Transformations (ISET). ([http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/library/c52116\\_3.pdf](http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/library/c52116_3.pdf)).
- Koning, M. de (2009a). Changing Worldviews and Friendship: An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafists in The Netherlands. In: R. Meijer (red.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Londen: Hurst, 372-392.
- Koning, M. de (2009b). Understanding the 'Others': Salafi Politics in the Netherlands. In: O. Roy en A. Boubekeur (red.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*. Londen: Hurst.
- Luckmann, Th. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan.
- Luckmann, Th. (1979). The Structural Condition of Religious Consciousness in Modern Society. *Japanese Journal of Religious Studies* 6 (1,2) 121-137.
- Luckmann, Th. (1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis* 50 (2) 127-138.
- Luckmann, Th. (2003). Transformations of Religion and Morality in Modern Europe. *Social Compass* 50 (3) 275-285.
- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Oxford: Polity Press.
- Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. Londen, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Meijer, W. (2006). *Traditie en toekomst van het islamitisch onderwijs*. Amsterdam: Bulaaq.
- Meijer, R. (2009). Introduction. In: R. Meijer (red.) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Londen: Hurst, 1-32.
- Meyer, B. en A. Moors (2006). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Miller, D. (1997). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millenium*. Berkeley, Los Angeles, Londen: University of California Press.
- Nederlandse Moslim Raad (2007). Meeting 2007, <http://nmronline.nl/promo/Ontmoeting2007web.pdf> (geraadpleegd 1 december 2008).
- Nightmare, M. (2001). *Witchcraft and the Web: Weaving Pagan Traditions Online*. Toronto: ICW Press.
- Noomen, I., S. Aupers en D. Houtman (2006). Soul-Searching in Cyberspace: Christianity and New Age on the Internet. *Kristu Jyoti Journal: Compendium of the Social Doctrine of the Church* 22 (2) 93-107.
- Norris, P. en R. Inglehart (2005). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penczak, C. (2001). *City Magick: Urban Rituals, Spells, and Shamanism*. York Beach: Weiser Books.
- Phalet, K., C. Lotringen en H. Entzinger (2000). *Islam in de multiculturele samenleving: Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: Ercomer, Universiteit Utrecht.
- Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-real Testament*. Brussel: Peter Lang.
- Radde-Antweiler, K. (2006). Rituals Online: Transferring and Designing Rituals. *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 2 (1) 54-72.

- Roeland, J. (2008). Acceptation religieuse du moi: L'identité chez les jeunes néo-évangélistes. *Social Compass* 55 (1) 33-43.
- Roeland, J. (2009). *Selfation: Dutch Evangelical Youth between Subjectivization and Subjection*. Amsterdam: Pallas, Amsterdam University Press.
- Roeland, J., P. Achterberg, D. Houtman, S. Aupers, W. de Koster, P. Mascini en J. van der Waal (2010). Christian Religion in the West: Privatization or Public Revitalization? (aangeboden voor publicatie).
- Shibley, M. (1996). *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change Since 1970*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Sunier, T. (1996). *Islam in beweging: Turkse jongeren en islamitische organisaties*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Versteeg, P. (2010). *Vineyard Utrecht and the International Charismatic Movement*. New York: Edwin Mellen.
- Vliegthart, R. (2007). *Framing Immigration and Integration: Facts, Parliament, Media and Anti-Immigrant Party Support in The Netherlands*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Weber, M. (1963 [1922]). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, M. (2002 [1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londen, New York: Routledge.
- Wilson, B. (1976). *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.