

Sociologie en levensbeschouwing. De onttovering van de wereld en de blinde vlek van de sociologie

Dick Houtman^{*1}

“The question propelling contemporary cultural studies should not be how to demystify culture by showing that it ‘really’ represents something else, but rather how culture allows contemporary actors continually to remystify their social worlds” (Sherwood, Smith & Alexander, 1993, p. 375).

Inleiding

‘Sociologie en levensbeschouwing’: een essay van Joop Goudsblom, in 1985 gepubliceerd in het *Sociologisch Tijdschrift* en later herdrukt in zijn boek *Taal en sociale werkelijkheid* (1988). Het stuk mondt uit in een oproep aan collega-sociologen om vormen van ‘betovering’, zoals in stand gehouden door religieuze en seculiere gelovigen, te bestrijden en zo de onttovering van de wereld te stimuleren. Voor een socioloog is dit geen excentrieke of buitenissige stellingname, want als loot aan de stam van de Verlichting is het vanaf het prille begin de ambitie van de sociologie geweest om het licht der rede te doen schijnen en wat mensen zoal geloven te vervangen door een rationeel inzicht in de ware aard der dingen.

Juist in deze ambitie om ‘wat mensen geloven’ te vervangen door ‘wat echt waar is’, schuilt in mijn optiek de grote zwakte van de sociologie. Zij leidt tot een blinde vlek voor cultuur en stimuleert de sociologische constructie van nieuwe en als ‘waarheid’ voorgestelde levensbeschouwingen die dankzij hun vermeende ‘wetenschappelijke’ karakter des te gretiger worden uitgevent. Vanouds waren het immers bij uitstek sociologen met een ‘onttoverende’ ambitie zoals bedoeld door Goudsblom die onder het mom van ‘wetenschappelijke’ sociologiebeoefening niet bijdroegen aan de onttovering van de wereld, maar juist aan haar herbetovering. (De late) Marx (die van de ontwikkelingswetten van het kapitalisme) en (de vroege) Durkheim (die van de arbeidsverdeling en de verschillende typen solidariteit) bieden hiervan de beste voorbeelden. Zij pretendeerden allebei te kunnen doorgronden wat de moderne samenleving ‘echt’ of ‘werkelijk’ was en waren daarbij zo zeker van hun zaak dat zij meenden uitspraken te kunnen doen over wat ‘normaal’ was en wat ‘abnormaal’, wat ‘we’ moesten doen en moesten laten. Een arbeidersklasse die

* dick.houtman@soc.kuleuven.be

1 Katholieke Universiteit Leuven, Centrum voor Sociologisch Onderzoek

kwispend van enthousiasme het kapitalisme begroette, zag het volgens Marx niet ‘anders’ dan hijzelf, maar zag het domweg ‘verkeerd’ (‘vals klassenbewustzijn’). Bij Durkheim was het van hetzelfde laken een pak: organische solidariteit was volgens hem de ‘normale’ vorm van solidariteit in moderne industriële samenlevingen (“Heus, echt waar!”).

Pikant is dat geen van beide stellingnamen weerlegbaar is via empirisch onderzoek. Sterker: Durkheim deed in het beroemde voorwoord bij de tweede druk van *De la division du travail social* (*The Division of Labor in Society*, 1964 (orig. 1893)) zelfs aanbevelingen om de in praktijk nogal tegenvallende organische solidariteit te versterken. Hoe ‘normaal’ is zo’n organische solidariteit, als zij niet eens hoeft te bestaan om dit predicaat te verdienen? Nog pikanter is dat alles wat volgens Durkheim in moderne industriële samenlevingen ‘abnormaal’ en ‘pathologisch’ was, volgens Marx juist volkomen ‘normaal’ was (uitbuiting, conflict en klassenstrijd). Het gaat in beide gevallen dan ook om niet meer dan levensbeschouwelijk geïnspireerde waardeoordelen – waardeoordelen die onderstrepen dat Comtes ‘Religie van de mensheid’ meer was dan het genante bedrijfsongeval waarvoor sociologen haar vanouds zo graag houden: zij was slechts een uitvergroting van een tendens die wij ook bij Marx en Durkheim aantreffen.

Men zegt wel dat belangstelling voor filosofie voortkomt uit intellectuele verwondering en die voor sociologie uit morele verontwaardiging, en afgaande op de eindeloze reeks moralisten die de sociologie heeft voortgebracht, staat althans dat laatste buiten kijf (zie Seidman, 1994). Maar zo bruin als de late Marx en de vroege Durkheim bakken de meeste sociologen ze tegenwoordig toch niet meer? Dat klopt, want de sociologie is in de afgelopen halve eeuw diepgaand veranderd. Een van die veranderingen, in mijn ogen de meest veelbelovende, is de opkomst van een cultuursociologie die enerzijds poogt te breken met het onder het mom van wetenschapsbeoefening bestrijden, bekritisieren of uitventen van levensbeschouwingen en die anderzijds levensbeschouwingen weigert te bagatelliseren en te trivialisieren als niet meer dan “the wagging tail of social power, as resistance to hegemony, disguised governmentality, organizational isomorphism, cultural capital, or symbolic politics” (Alexander, 2010, p. 283). Ik breek in wat volgt graag nog eens een lans voor zo’n cultuursociologie (vgl. Houtman, 2008).

Op jacht naar een onttoverde sociologie

Vooraf twee pogingen tot onttovering en intellectuele reconstructie hebben de sociologie sinds de jaren zeventig diepgaand en soms bijna onherkenbaar veranderd. De eerste is die van de ‘kritische’ dan wel ‘postmoderne’ sociologie. Zij benadrukt dat waarden en feiten niet van elkaar te scheiden zijn, zodat objectief en neutraal sociologisch onderzoek onmogelijk is en men als socioloog kleur moet bekennen en partij moet kiezen vóór buitengesloten groepen en tegen hegemoniale machten. In de praktijk vloeien sociologiebeoefening en de postmoderne identiteitspolitiek van de nieuwe sociale bewegingen hier samen (multiculturalisme, feminisme, verzet tegen heteronormativiteit, enz.) (Houtman, 2004). Waar ‘wetenschappelijke objectiviteit’ als onhaalbaar, achterhaald en uiteindelijk zelfs onwenselijk wordt gezien, wordt hier

de pretentie als zouden sociologen, anders dan gewone stervelingen, kunnen onthullen wat de dingen 'echt' betekenen overboord gezet. Hiermee wordt de sociologie dus verregaand onttoverd, zij het op een manier die haar wetenschappelijke pretenties terugschroeft en haar levensbeschouwelijke gehalte eerder versterkt dan terugdringt.

De tweede poging tot onttovering van de sociologie duid ik hier voor het gemak maar even aan als 'variabelensociologie'. Het gaat om een doorgedreven streven "de feiten voor zichzelf te laten spreken" en "greep te krijgen op de werkelijkheid zoals zij echt is". Behalve door het met geavanceerde statistische technieken analyseren van grootschalige surveydata wordt dit type sociologie ook gekenmerkt door een onmiskenbare marginalisering van de culturele factor en van de sociologische theorie. Enerzijds worden de culturele betekenissen en interpretaties van de onderzochten als storende factoren geweerd uit het onderzoek, zeker als onafhankelijke variabelen. Anderzijds betracht men als onderzoeker terughoudendheid bij het interpreteren van de onderzoeksbevindingen in termen van implicaties voor de houdbaarheid van theorieën.

Persoonlijk zet ik mijn kaarten in de jacht op een onttoverde sociologie liever op een cultuursociologie die enerzijds, in tegenstelling tot een kritische en postmoderne sociologie, juist beoogt om de levensbeschouwing van de onderzoeker uit het onderzoek te weren, en die anderzijds, in tegenstelling tot variabelensociologie, de door de onderzochten gehuldigde culturele betekenissen juist centraal stelt en bovendien het onderzoek expliciet richt op theorievorming dan wel -toetsing. Het gaat bij zo'n cultuursociologie om een inhoudelijk niet-gespecialiseerde en dus 'algemene' sociologie, die breekt met de notie dat 'cultuur' slechts een afspiegeling is van een 'meer fundamentele' sociale werkelijkheid – dat zij uit deze laatste kan worden 'verklaard' en dus hooguit een 'afhankelijke' variabele kan zijn. Zo'n cultuursociologie stelt daarmee datgene centraal waarmee mensen zich bij uitstek onderscheiden van dieren: de zelfgemaakte verhalen waarin zij wonen en die hen vertellen wie zij zijn, wat de dingen betekenen en welke doelen nastrevenswaardig zijn.

Zo'n sociologie is verder overigens nauwelijks origineel of opzienbarend, want welbeschouwd is de hele culturele macrosociologie van Max Weber gebaseerd op precies hetzelfde vertrekpunt. De wereldgodsdiensten definiëren volgens hem immers ideële belangen en religieuze handelingsmotieven, waardoor uiteenlopende vormen van sociaal handelen religieus worden gesanctioneerd. Dat handelen heeft vervolgens allerlei maatschappelijke gevolgen, vaak ook onbedoelde, waarvan Weber de rationalisering van het Westen zoals bekend op de voorgrond plaatste. Het is een teken aan de wand: nergens in de vele studies die deel uitmaken van deze omvangrijke (en uiteindelijk onvoltooid gebleven) analyse maakte Weber zich erg druk over de vraag of wat de betrokkenen geloven 'echt waar' is. En dat is ook helemaal niet belangrijk. Wat wel waar is, maar niet wordt geweten, kan het sociale handelen immers niet motiveren, terwijl omgekeerd wat niet waar is, maar wel wordt geloofd, dat laatste juist wel kan doen. De Amerikaanse socioloog William Thomas legde het kort na Webers dood nog eens vast in zijn later via Robert Merton beroemd geworden theorema: het gaat niet om wat waar is, maar om wat mensen geloven dat waar is, want alleen dat laatste heeft reële maatschappelijke gevolgen.

Oude en nieuwe levensbeschouwingen: de neergang van het westerse dualisme

Zo'n cultuursociologie is in mijn optiek belangrijker dan ooit, nu wij getuige zijn van de aftakeling van de vertrouwde levensbeschouwingen in het Westen en de opkomst van nieuwe, die steeds verder verspreid raken en aan deze aftakeling bijdragen. Het engagement met de oude levensbeschouwingen, niet in de laatste plaats met het wetenschappelijk rationalisme zelf, maakt de sociologie namelijk slecht geëquipeerd voor de analyse van deze processen van culturele verandering. Dat engagement blijkt vooral uit het feit dat de vraag of het wetenschappelijk rationalisme wellicht zelf levensbeschouwelijke trekken vertoont stelselmatig wordt gemedend, terwijl de post-moderne sociologen die deze vraag bevestigend beantwoorden, op tamelijk gemakzuchtige wijze als irrationele geesten worden weggezet. 'Irrationaliteit', opgevat als het onvermogen of de onwil om de sociale werkelijkheid te zien en te aanvaarden zoals zij 'werkelijk' is, is dan ook het sociologische standaardverwijt aan het adres van vertegenwoordigers van de nieuwe levensbeschouwingen. Het gaat daarbij niet alleen om het postmodernisme zoals dat zich binnen het academische domein manifesteert, maar ook om de nieuwe spiritualiteit van het 'New Age'-type zoals die het religieuze domein doortrekt, en het populisme zoals dat de hedendaagse politiek op stellen zet.

Het is geenszins toevallig dat de nieuwe levensbeschouwingen zich bij uitstek roeren binnen deze drie maatschappelijke domeinen, van waaruit ooit universitaire onderzoeksinstituten, christelijke kerken en politieke partijen op gezaghebbende wijze definieerden wat de dingen 'echt' waren of betekenden. De nieuwe levensbeschouwingen bekritisieren namelijk het dualisme zoals dat besloten ligt in zowel de christelijke traditie, de westerse wetenschap, als de aan het Verlichtingsprogramma ontsproten politieke ideologieën. Zo veronderstellen wetenschap en christelijke religie allebei dat wat mensen zoal vinden of geloven kan en moet worden getoetst aan 'objectieve' en 'universele' standaarden voor 'rationaliteit' dan wel 'zondigheid', al betekent dat natuurlijk niet dat ze 'hetzelfde' zijn, want de natuurlijke orde van de wetenschap behelst iets heel anders dan de bovennatuurlijke van de religie (Gellner, 1992). Voor liberalisme en socialisme geldt iets vergelijkbaars. Ze zijn geenszins 'hetzelfde', maar gaan er wel allebei vanuit dat 'individuen' respectievelijk 'klassen' werkelijk bestaan, zodat mensen, als zij hier niet in geloven, via onderwijs, voorlichting, propaganda en wat niet al "bewust moeten worden gemaakt" van hoe de dingen 'echt' zijn. Zij moeten dan worden geëmancipeerd en bevrijd van 'onvrijheid en onmondigheid' (liberalisme) dan wel van 'vals klassenbewustzijn' (socialisme). Westerse religie, westerse wetenschap en de moderne politieke ideologieën delen kortom de notie dat wat mensen vinden, geloven of menen te weten idealiter in overeenstemming moet worden gebracht met hoe de dingen 'echt' of 'in wezen' zijn.

De nieuwe levensbeschouwingen, zoals die zich in de domeinen van wetenschap, religie en politiek zijn gaan manifesteren, verwerpen deze dualistische noties. Men kan ze om die reden natuurlijk afdoen als irrationele onzin, maar juist dergelijke re-

acties kunnen en zullen als bewijs voor het eigen gelijk worden geïnterpreteerd. Het maatschappelijk draagvlak en de maatschappelijke gevolgen van de nieuwe levensbeschouwingen nemen er dan ook eerder door toe dan af. Die maatschappelijke gevolgen zijn de afgelopen decennia reeds aanzienlijk geweest. Zo voedde het postmodernisme vooral in de Verenigde Staten protesten tegen de stigmatiserende en sociaal-uitsluitende gevolgen van racistisch, seksistisch en homofob taalgebruik, door tegenstanders afgedaan als politiek-correcte lullepot (D'Souza, 1991). Uiteindelijk mondde een en ander uit in de zogenoemde 'science wars', de verhitte debatten over de vraag of en hoe de wetenschap bijdraagt aan de uitoefening en legitimering van hegemoniale macht (Gross & Levitt, 1994). Het zijn conflicten en debatten waarvan sociologen spijtig genoeg meer onderdeel zijn dan dat ze ze nauwgezet bestuderen (zie echter Gieryn, 1999).

Iets soortgelijks geldt voor de steeds verder om zich heen grijpende nieuwe spiritualiteit van het type dat vroeger 'New Age' werd genoemd. De breed gedeelde rationalistische dan wel christelijke afkeer hiervan in (godsdienst)sociologische kringen resulteert meestal in gebrekkige analyses, die vaak meer zeggen over de eigen levensbeschouwing dan over het verschijnsel in kwestie. Tot op de dag van vandaag wordt dit type spiritualiteit niet zelden afgedaan als 'ietsisme', opgevat als een soort levensbeschouwelijke koudwatervrees om zich te bekennen tot een seculiere levensbeschouwing onder ex-christenen (Becker, De Hart & Mens, 1997) – een geruststellende interpretatie voor wie graag gelooft dat religie tot uitsterven gedoemd is. Ook wordt vaak beweerd dat de nieuwe spiritualiteit geen 'echte' religie is, "want geen kerk", "want geen coherente levensbeschouwing" en ook al "geen sacralisering van de samenleving" (zie voor voorbeelden: Aupers & Houtman, 2006). Het onderstreept slechts hoezeer Luckmanns (1967) bezwaren tegen de christelijke bias van de godsdienstsociologie een halve eeuw na dato nog steeds van toepassing zijn.

Desondanks bewegen zich inmiddels in de godsdienstsociologie ook volop onderzoekers die juist sympathiseren met de nieuwe spiritualiteit. Grappig genoeg beweren zij welbeschouwd vrijwel precies hetzelfde, namelijk dat de nieuwe spiritualiteit "echt iets heel anders" is dan christelijke religie (bijvoorbeeld Heelas & Woodhead, 2005). Waarom? Omdat degenen over wie zij schrijven en met wie zij sympathiseren "niet religieus, maar spiritueel" zijn, omdat zij "niet geloven in God, maar wel geloven dat er 'iets' is", en bovenal omdat zij "hun eigen spirituele pad willen gaan" en "dichtbij zichzelf willen blijven". De betrokkenen verafschuwen daarom de 'hiërarchische' en 'autoritaire' christelijke kerken met hun 'conformisme' en hun 'knellende' dogma's en doctrines. Het laat allemaal weinig aan de verbeelding over: ook de nieuwe spiritualiteit is een tamelijk vastomlijnde levensbeschouwing, zij het een die zogezegd dogmatisch is in haar antidogmatisme. Men *mag* in deze kringen niet simpelweg 'zichzelf zijn', men *moet* dat doen. Wie het verzuimt, maakt zich schuldig aan het spirituele equivalent van de christelijke notie van 'zonde': hij of zij levert zich op slaafse wijze uit aan een door anderen bedachte religieuze levensbeschouwing, traditie of institutie en toont zich daarmee ontrouw aan de innerlijke bron van wijsheid die hij of zij wordt geacht te volgen (zie hierover uitgebreider: Aupers & Houtman, 2006).

Met het populisme in de politiek is het wel iets, maar niet heel veel anders. Hoewel serieus onderzoek hiernaar de afgelopen jaren van de grond komt, blijft het in de ogen van levensbeschouwelijk geëngageerde sociologen toch vooral iets dat ‘irrationeel’, ‘gevaarlijk’ en ‘slecht’ is. Eigenlijk is het helemaal geen ‘echte’ politiek, maar meer een soort ‘antipolitiek’: het weigert zich te organiseren als politieke partij, ziet zichzelf liever als een ‘sociale beweging’, en wil bovenal de ‘wil van het volk’ tot uitdrukking brengen. De overeenkomsten met het postmodernisme in de academie en de nieuwe spiritualiteit in het religieuze veld zijn evident: in alle drie de gevallen worden de gevestigde wetenschappelijke, religieuze en politieke doctrines gezien als pogingen om mensen in slaap te wiegen, te indoctrineren en dom en onmondig te houden, dus als hegemoniale vormen van machtsuitoefening die hen het zicht op de echte werkelijkheid proberen te ontnemen. De instituties die de moderne dualistische levensbeschouwingen belichamen – universitaire onderzoeksinstituten, kerken en politieke partijen – zijn in deze optiek helemaal niet geïnteresseerd in de beoefening van ‘echte’ wetenschap, ‘echte’ spiritualiteit of ‘echte’ politiek. Ze zijn vooral bedoeld om wetenschappelijke, religieuze en politieke elites in staat te stellen om geld, macht en andere voordelen te vergaren. Het is geen toeval dat hedendaagse complottheorieën prima gedijen op de voedingsbodem van postmodernisme, nieuwe spiritualiteit en populisme (Aupers, 2012; Harambam & Aupers, 2014; Kemmers, Aupers, Houtman & Van der Waal, 2014; Ward & Voas, 2011).

De nieuwe levensbeschouwingen vervangen een dualistische ontologie door een ‘monistische’: er bestaat slechts één werkelijkheid en die is hoe dan ook ‘echt’, al wordt zij dan aan het zicht onttrokken door de misleidende dualistische retoriek van de instituties die de belichamingen vormen van de oude levensbeschouwingen. Waar de nieuwe levensbeschouwingen dit dualisme en deze instituties verwerpen, doen ze uiteraard hetzelfde met de bijbehorende epistemologieën. Achterhalen hoe de werkelijkheid ‘echt’ is en wat de dingen ‘werkelijk’ betekenen, vergt in de optiek van postmodernisme, nieuwe spiritualiteit en populisme geen geloof in een goddelijke openbaring of een door de rede ontsloten ‘echte’ werkelijkheid. Wat de werkelijkheid ‘echt’ is en wat de dingen ‘echt’ betekenen, kan in deze optiek nooit een kwestie zijn van ‘geloven’ of ‘rationeel weten’: wat de werkelijkheid ‘echt’ is, kan men slechts ‘ervaren’. In het geval van de postmoderne identiteitspolitiek gaat het om ervaringen van stigmatisering, achterstelling en uitsluiting, waarin men slechts kan delen wanneer men zelf tot de groep in kwestie behoort. In het geval van de nieuwe spiritualiteit gaat het om de persoonlijke ervaringen en intuïties die men als de eigen ‘innerlijke stem’ interpreteert. In het geval van het populisme, ten slotte, gaat het om de alledaagse (‘onderbuik’)ervaringen van ‘gewone’ Nederlanders – ervaringen die tot uitdrukking brengen wat “iedereen met een beetje gezond verstand” weet.

Besluit

De nieuwe levensbeschouwingen leiden tot hevige botsingen, aanvaringen en conflicten met de oude, uiteraard niet het minst daar waar sprake is van gevestigde levensbeschouwelijke monopolies. Voorbeelden zijn de botsingen tussen orthodox-

christelijke religie of medische wetenschap (alternatieve geneeswijzen!) enerzijds en nieuwe spiritualiteit anderzijds; de conflicten rond het postmodernisme binnen de universiteiten; en de aanvaringen tussen politieke partijen die zichzelf zien als erfgenaam van de Verlichtingstraditie enerzijds en het populisme anderzijds. Deze conflicten en hun maatschappelijke gevolgen zijn in mijn optiek sociologisch gezien te interessant en te belangrijk om zich erin te mengen en zo onderdeel te worden van wat men eigenlijk op een onthechte wijze zou moeten bestuderen. Maar als gezegd: met de notie dat men dingen ook gewoon kan bestuderen omdat ze interessant zijn en intellectuele verwondering oproepen, trekt men in de sociologie helaas geen volle zalen.

In dit verband moet men zich tevens afvragen of het hedendaagse wetenschapsklimaat in Nederland en Vlaanderen erg gunstig is voor een levensbeschouwelijk ongebonden en intellectueel onthechte cultuursociologie. Ik vrees eerlijk gezegd het ergste. De afgelopen jaren is de greep van de politiek op het wetenschappelijk onderzoek immers eerder toe- dan afgenomen, niet het minst via de roep om “valorisatie van wetenschappelijke kennis”. Waar sociologen in de praktijk toch al nooit erg genegen zijn geweest om de maatschappelijke relevantie van hun onderzoek te onderscheiden van zijn politieke of beleidsrelevantie, valt te vrezen dat hierdoor het levensbeschouwelijke gehalte van het sociologisch onderzoek de komende jaren alleen maar verder zal toenemen. Dat is spijtig, want waar sociologen vanouds vooral hebben getracht de wereld te veranderen, komt het er wat mij betreft nu op aan om de wereld te begrijpen.

Bibliografie

- Alexander, J.C. (2010). *The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*. New York: Oxford University Press.
- Aupers, S. (2012). 'Trust no one': Modernization, Paranoia and Conspiracy Culture. *European Journal of Communication*, 26(1), 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), 201-22.
- Becker, J. W., De Hart J. & Mens, J. (1997). *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Rijswijk: SCP.
- D'Souza, D. (1991). *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (1964 (orig. 1893)). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Londen: Routledge.
- Gieryn, T. F. (1999). *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goudsblom, J. (1988). Sociologie en levensbeschouwing. In J. Goudsblom (Ed.), *Taal en sociale werkelijkheid: Sociologische stukken* (pp. 163-78). Amsterdam: Meulenhoff.
- Goudsblom, J. (1985). Sociologie en levensbeschouwing, *Sociologisch Tijdschrift*, 12(1), 3-21.

- Gross, P. R. & Levitt, N. (1994). *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Harambam, J. & Aupers, S. (2014). Contesting Epistemic Authority: Conspiracy Theories on the Boundaries of Science (paper aangeboden voor publicatie).
- Heelas, P. & Woodhead, L. m.m.v. Seel, B., Szerszynski, B. & Tusting, K. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Houtman, D. (2008). *Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenten*. Amsterdam: Pallas.
- Houtman, D. (2004). Posttraditionele identiteiten tussen essentialisme en relativisme: Over identiteitspolitiek, nieuwe sociale bewegingen en het spook van het postmodernisme. *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 34(3), 485-507.
- Kemmers, R., Aupers, S., Houtman, D. & Van der Waal, J. (2014). State of Disgrace: Popular Political Discontents about the Dutch State in the 2000s. *Parliamentary Affairs*, 67, (te verschijnen).
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Seidman, S. (1994). *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Sherwood, S., Smith, P. & Alexander, J.C. (1993). The British are Coming... Again! The Hidden Agenda of 'Cultural Studies'. *Contemporary Sociology*, 22(3), 370-5.
- Ward, C. & Voas, D. (2011). The Emergence of Conspirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 26(1), 103-21.