

**De onttovering van de wereld
Over religie, wetenschap en postmoderne cultuur**

Dick Houtman

The Erasmus University

Working Paper Series on Sociology

Reference number	EUR-WPSoc02
Publication	June 2009
Number of pages	18
Email address corresponding author	houtman@fsw.eur.nl

Inleiding

Max Webers (1864-1920) klassieke analyse van de erosie van de metafysische ‘Hinterwelt’ die de westerse wereld ooit van stevig gefundeerde zin en betekenis voorzag, spreekt nog steeds tot de intellectuele verbeelding. Deze ‘onttovering van de wereld’ nam een aanvang met de opkomst van het anti-magische monotheïsme in het antieke jodendom en raakte in een stroomversnelling toen de protestantse reformatie in de zestiende eeuw de aanval opende op magie en bijgeloof. Onder invloed van de moderne wetenschap met haar compromisloze zoektocht naar niets dan waarheid is de wereld sindsdien alleen maar verder onttoverd geraakt – onttoverd in zin dat ‘processen (...) eenvoudigweg “plaatsvinden” en “gebeuren”, maar niet langer iets betekenen’ (Weber, 1978[1921]: 506).

De moderne wetenschap kan vanwege haar anti-metafysische en empirische oriëntatie niets anders doen dan de onttovering van de wereld verder voortstuwen. Hoe machtig zij ook is, zij kan de uiteindelijk belangrijkste vragen niet beantwoorden – die naar de zin van het leven, het doel van de wereld, en de levensplannen die men dient te omarmen of juist te verwerpen: ‘Alleen een profeet of een verlosser kan de antwoorden verschaffen’ (Weber, 1948[1919]: 153). Als een uiteindelijk ‘niet-religieuze macht’ (idem: 142) kan de wetenschap de wereld slechts van haar resterende mysteries beroven door het blootleggen van causale ketens: ‘de onttovering van de wereld (...) betekent dat mysterieuze en onberekenbare krachten in principe geen rol spelen, maar dat men, in principe, alle dingen via berekening kan beheersen’ (idem: 139). Toegepast in de vorm van technologie maken dergelijke causale ketens een bevrijding mogelijk van omstandigheden die de voorouders simpelweg moesten zien te verdragen: ‘Men behoeft niet langer, zoals de wilde, voor wie dergelijke mysterieuze krachten bestonden, zijn toevlucht te zoeken tot magie om de geesten te beheersen of tot inschikkelijkheid te bewegen. Technische middelen en berekening kunnen de klus klaren’ (idem: 139).

Hoewel de doelen waarvoor men technologie kan inzetten vrijwel onbeperkt zijn (variërend van de genezing van ziekte, de vergroting van de winst of de uitroeiing van etnische of religieuze anderen), kan de wetenschap er over de doelen die het nastreven waard zijn slechts het zwijgen toe doen. Hoewel hij tot zijn afgrijzen constateerde dat er ‘grote kinderen in de natuurwetenschappen’ (idem: 142) zijn, die geloven dat zij aan de wereld een ‘objectieve’ betekenis kunnen toekennen, beklemtoonde Weber dat de wetenschap geen keuze kan maken tussen concurrerende morele waarden en dus slechts middelen kan aanreiken om *gegeven* doelen te bereiken. Voor het overige kan zij de onttovering van de wereld slechts bevorderen door de vernietiging van de metafysische fundamenten waarop onderling conflicterende religieuze doctrines en politieke ideologieën zijn gebaseerd: ‘men kan niet bewijzen dat de wereld die de wetenschappen beschrijven de moeite waard is, dat zij enige “betekenis” heeft, of dat het zin heeft om in zo’n wereld te leven’ (idem: 144).

De moderne wetenschap kan volgens Weber zingevingsproblemen dus niet oplossen, maar ze slechts veroorzaken en versterken. Omdat er in deze eenvoudigweg geen weg terug is, zo benadrukte hij bovendien, kan de moderne mens niets anders doen dan dit tragische lot zonder illusies aanvaarden – de zinloosheid van het bestaan op heroïsche wijze zien ‘uit te houden’ zonder zijn toevlucht te nemen tot utopische dromen of beloften

over religieuze verlossing. Hoewel Weber zich als man van de wetenschap zelf zeer inspande om deze opgave serieus te nemen, onderstreept zijn strijd tegen zijn 'innerlijke demonen', die in de periode 1897-1902 resulteerde in een zenuwinzinking, hoe moeilijk dat feitelijk was (Radkau, 2009).

Inmiddels zijn we bijna een eeuw verder en moeten we vaststellen dat de onttovering van de wereld ingrijpende gevolgen heeft gehad voor zowel religie als wetenschap, waarbij de laatste niet simpelweg de plaats van de eerste heeft overgenomen. De invloed van de wetenschap op het maatschappelijke kennisarsenaal en op de technologische ontwikkeling mag thans dan groter zijn dan ooit eerder in de geschiedenis, maar zij heeft tegelijkertijd veel van haar vroegere aura en culturele betekenis verloren. Religie is op haar beurt onder invloed van de onttovering van de wereld steeds verder getransformeerd in de richting van een post-christelijke spiritualiteit. In nauwe samenhang met deze dubbele transformatie zijn persoonlijke ervaringen en emoties, alsmede dromen over individuele vrijheid en persoonlijke authenticiteit, in westerse samenlevingen een steeds prominenter plaats gaan innemen.

Wetenschap en religie onder vuur: de tegencultuur van de jaren zestig

Wetenschap en religie

Religie heeft de afgelopen paar honderd jaar een moeilijk te onderschatten politieke, morele en culturele rol gespeeld in westerse samenlevingen. Dat die rol nog lang niet is uitgespeeld, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat het christelijke erfgoed tot op de dag van vandaag het jeugd- en gezinsbeleid van het kabinet Balkenende-IV doortrekt en uit het feit dat zelfs niet-christenen graag lippendienst bewijzen aan de 'joods-christelijke traditie', al is het maar om moslims de wacht te kunnen aanzeggen. De wetenschap vormde de afgelopen paar honderd jaar al evenzeer een inspiratiebron voor het morele en politieke handelen. Te denken valt aan de betekenis van het Verlichtingsprogramma voor de institutionalisering van de universele rechten van de mens; het sociaal-darwinisme dat honderd jaar geleden in de Verenigde Staten schrijnende armoede legitimeerde; de racistische theorieën die uiteindelijk uitmondde in de Holocaust; het wetenschappelijk socialisme dat resulteerde in een reeks dictaturen waarvan sommige tot op de dag van vandaag zijn blijven bestaan; en de evolutietheorie die in bepaalde kringen met graagte wordt aangegrepen om de stelling te verdedigen dat religie 'achterlijk' en geloven 'dom' is.

De verhouding tussen wetenschap en religie is de afgelopen paar honderd jaar vaak ongemakkelijk geweest. Enerzijds was er een wetenschap die het licht der rede voorstelde als het begin van het einde van de religie (Seidman, 1994: 19-53); anderzijds was er een religie die de wetenschap ervan beschuldigde de weg naar het nihilisme te plaveien en te willen rommelen aan Gods schepping. Ook deze antagonistische verhouding is tot op de dag van vandaag blijven bestaan, zeker nu het jaar 2009 zowel tot Darwin- als Calvijnjaar is uitgeroepen, zodat beide kampen op gezette tijden wat salvo's kunnen lossen of wat handgranaten naar de overkant kunnen slingeren. Maar dergelijke schermutselingen veranderen ondanks alles sluipenderwijs in achterhoedegevechten, nog slechts interessant

voor oude mannen die graag namens God of Rede spreken: ongelovigen die geloven dat mensen geen dingen mogen geloven die niet aantoonbaar waar zijn en gelovigen die geloven dat ideeën die strijdig zijn met wat zij geloven niet waar kunnen zijn.

Landenvergelijkend onderzoek maakt duidelijk dat juist in landen als Nederland, landen dus waar de neergang van christelijke kerken en christelijke moraal het verst is voortgeschreden, het vertrouwen in wetenschap en technologie het meest is afgenomen (Inglehart, 1997: 79), niet het minst onder jongeren en hoger opgeleiden (Houtman en Mascini, 2000). Waar in de jaren vijftig emotioneel onvaardige maar hyper-intelligente jongens met een IQ van 180 (vrouwen bestonden toen nog niet, dus vandaar: jongens) nog werd verzekerd dat zij zich ‘gelukkig mochten prijzen met zo’n goed stel hersens’, worden zij vandaag de dag genadeloos weggezet als stakkerige ‘nerds’.

Aan het kennismonopolie van de medische wetenschap wordt steeds nadrukkelijker gemorreld door wat men in die kringen graag ‘kwakzalvers’ of ‘piskijkers’ noemt. Dat het medisch *establishment* aan de waarheid niet langer genoeg heeft om de patiënten van alternatieve genezers te overtuigen, maar zich moet beroepen op de lange arm der wet, is een teken aan de wand. De rechtszaak tegen Jomanda gaat bijvoorbeeld welbeschouwd over veel meer dan de verantwoordelijkheid voor de dood van Sylvia Millecam, want maakt deel uit van een strijd om de legitimiteit van het medische kennismonopolie en de bescherming hiervan tegen de ‘alternatieve’ concurrentie, die de afgelopen decennia de wind steeds meer in de zeilen heeft gekregen (vergelijk Freidson, 1988[1970]; Van der Krogt, 1981).

Het conflict tussen reguliere en alternatieve geneeskunde spitst zich toe op de vraag of het zogenoemde ‘dubbelblinde experiment’, waarmee zogenoemde ‘placebo-effecten’ kunnen worden uitgezuiverd, tot standaard moet worden verheven bij de aanvaarding van medicijnen en behandelwijzen als ‘echt’ werkzaam. De notie van het ‘placebo-effect’ behelst echter een merkwaardige ambiguïteit, omdat zij enerzijds erkent dat lichaam een geest niet te scheiden zijn (er bestaan immers placebo-effecten), maar anderzijds vereist dat behandelingen slechts aangrijpen op het lichaam (placebo-effecten moeten immers worden uitgezuiverd). Het toegenomen bezoek aan alternatieve genezers onderstreept hoe moeilijk dit verhaal nog te verkopen is, zolang het althans niet gaat om kanker, ernstig hartfalen of andere levensbedreigende aandoeningen. In het overgrote deel van de gevallen waarin mensen zich wenden tot ‘alternatieve’ behandelingen en therapieën, valt echter niet goed in te zien waarom zij zich erg druk zouden moeten maken over de vraag of een alternatieve behandeling ‘echt’ werkt. Wat maakt het, zo lang men zich er beter door meent te voelen, immers uit dat men volgens de medische wetenschap niet ‘echt’ iets onder de leden heeft of dat de behandeling niet ‘echt’ werkt?

Wij zijn hier getuige van de botsing tussen een oosters-monistisch en een westers-dualistisch wereldbeeld, volgens welke lichaam en geest wel respectievelijk niet van elkaar gescheiden kunnen en moeten worden. Dat vooral hoog opgeleiden welwillend tegenover alternatieve geneeswijzen staan, is voor de reguliere geneeskunde een verontrustend teken aan de wand. De conflicten tussen reguliere medische wetenschap en alternatieve geneeswijzen, alsmede de sympathie voor de laatste onder vooral hoger opgeleiden, onderstrepen kortom dat het aura van het westerse wetenschappelijke model is verfleets en

dat een oosters holistisch model sinds de jaren zestig steeds verder ingang heeft gevonden (Campbell, 2007).

En waarom zou men zich druk moeten maken over het feit dat volgens de evolutietheorie mensen ook maar gewoon dieren zijn, toevallig ontstaan door blinde en ongerichte processen van natuurlijke selectie? Wat moet men als gewone sterveling met zo'n inzicht? Betekent dat dat men zich dan ook maar als een beest moet gaan gedragen en alle moraal, religie en esthetiek overboord moet gooien? Natuurlijk betekent het dat niet. Op de vraag wat te doen en hoe te leven kan de wetenschap, en dus ook de evolutietheorie, eenvoudigweg geen antwoord geven. Men kan de snel voortschrijdende inzichten van hersenonderzoekers en genetici dan ook voor kennisgeving aannemen om zich verder te wijden aan de dingen waarmee mensen zich van dieren onderscheiden en die het leven de moeite waard maken: het scheppen van esthetisch vervoerende kunst, het bestrijden van maatschappelijk onrecht, of het voeren van inspirerende dan wel hartverscheurend grappige gesprekken met goede vrienden onder het genot van een al even goed glas wijn.

De tegencultuur van de jaren zestig

De afkalving van zowel traditionele christelijke religie en moraliteit als het vertrouwen in wetenschap en technologie sinds de jaren zestig kan niet worden begrepen zonder de grote invloed van de zogenoemde 'tegencultuur' van hoog opgeleide jongeren uit de middenklasse van de jaren zestig en zeventig te onderkennen. Deze tegencultuur behelsde niet zozeer een politieke opstand – een uiteindelijk 'mislukte' politieke revolutie –, als wel een culturele aardverschuiving: een stroomversnelling in een proces van culturele verandering dat de westerse wereld sindsdien diepgaand heeft veranderd (Campbell, 2007: 234-239). De Britse historicus Arthur Marwick (1998: 15), die benadrukt dat 'de tegencultuur (...) niet *tegenover* de maatschappelijke hoofdstroom (stond), maar (hem) doordrenkte en transformeerde', spreekt om die reden liever over een 'culturele' dan over een 'tegenculturele' revolutie.

Het maatschappelijke protest van destijds had dan ook niets te maken met het marxistische leerstuk van een onontkoombare proletarische revolutie die het einde van het kapitalisme zou betekenen. Zo wees Roszak (1969: 34) er in zijn destijds immens populaire boek *The Making of a Counter Culture*, zelf overigens minstens evenzeer een tegencultureel pamflet als een sociaal-wetenschappelijke analyse, op dat 'de bourgeoisie, in plaats van de klassenvijand te ontdekken in zijn fabrieken, hem aantreft aan de ontbijttafel in de persoon van zijn eigen verwende kinderen' en liet hij een Franse student aan het woord die naar eigen zeggen 'een Marxist van het type Groucho' was (idem: 4). Men moet zich dan ook niet in de luren laten leggen door de destijds door rebellerende studenten veelvuldig gebezigde marxistische retoriek of hun geflirt met communisme en arbeiders. Het communisme was destijds eenvoudigweg de belangrijkste maatschappijkritische oppositiebeweging en daarmee voor hen de meest voor de hand liggende bondgenoot, maar tot een blijvend en stabiel verbond is het nooit gekomen. Dat kwam met name doordat men zich al snel realiseerde dat men niet of nauwelijks gemeenschappelijke ideologische grond onder de voeten had (Inglehart, 1990: 263-264).

De tegenculturele maatschappijkritiek was namelijk ingegeven door een verlangen naar meer individuele vrijheid, meer aandacht voor persoonlijke ontplooiing en

authenticiteit en meer ruimte voor maatschappelijke diversiteit – idealen die schril contrasteerden met de hiërarchische en autoritaire communistische partijen en nauwelijks steun genoten onder de arbeidersklasse. Dat de maatschappelijke onderlaag een soort ‘natuurlijke’ voorkeur heeft voor progressieve politieke agenda’s, is dan ook weinig meer dan een mythe, die inmiddels ook in Nederland in rap tempo zijn geloofwaardigheid verliest door de electorale steun vanuit het autoritaire laag opgeleide deel der natie voor rechts-populistische partijen als Fortuyns LPF of Wilders’ PVV (Houtman, 2003a; Houtman et al., 2008). Dat ‘de strijd voor vrijheid (...) niet eenvoudigweg een variant van de economische klassenstrijd (is)’, werd overigens reeds in de jaren vijftig in een baanbrekend artikel betoogd door de Amerikaanse politiek socioloog Martin Lipset (1959: 483).

De maatschappelijke turbulentie van de jaren zestig en zeventig behelsde in werkelijkheid niets meer of minder dan een aanval op zowel ‘benauwende’ christelijke religie en moraliteit (Brown, 2001) als ‘vervreemdende’ wetenschap, technologie en rationaliteit (Roszak, 1969). De eerste werd beschouwd als een onaanvaardbare beperking van seksuele vrijheid en vrouwenrechten, de tweede als smeerolie voor een onbezielde en immoreel ‘kapitalistisch’ of ‘technocratisch’ systeem dat mensen eerst hersenspoelde en vervolgens reduceerde tot slaafse consumenten van nutteloze producten, onbeduidende radertjes binnen kille bureaucratische machines, slaafse functionarissen zonder moraal of geweten, of kanonnenvoer in imperialistische oorlogen als die in Vietnam (Zijderveld, 1970; Marwick, 1998; Campbell, 2007). De protesten van destijds waren kortom gericht tegen beide onderling conflicterende pijlers van de westerse cultuur: christelijke religie en moraal enerzijds en wetenschappelijk rationalisme anderzijds.

Daarmee werden ten tijde van de tegencultuur de culturele principes zichtbaar die sindsdien de westerse wereld, en de Nederlandse samenleving niet het minst, ingrijpend hebben getransformeerd. Ik richt mij hier primair op de gevolgen voor (sociale) wetenschap en religie, maar veroorloof mij daarnaast een aantal observaties over de cultuur in ruimere zin.

Wetenschap en postmodernisme

Waar veel sociale wetenschappers de onttovering van de wereld slechts in verband brengen met het verdwijnen van magie en religie, heeft dit proces ook de wetenschap niet onaangeroerd gelaten, met name de sociale wetenschappen. De vervreemding die de hedendaagse lezer ervaart bij kennisname van de scherp contrasterende ideeën van de klassieke sociologen Karl Marx (1818-1883) en Emile Durkheim (1858-1917) over hoe ‘normaal’, ‘abnormaal’, ‘pathologisch’ of ‘waar’ dan wel ‘vals’ bewust een revolutionaire arbeidersklasse en kapitalistische uitbuiting zouden zijn, onderstreept de hoeveelheid intellectueel sloop- en breekwerk die de onttovering van de wereld de afgelopen 100 jaar heeft verricht. Het standpunt dat sociaal-wetenschappelijke theorieën uitspraken kunnen doen over wat moreel laakbaar en moreel juist is, normaal of abnormaal, is een standpunt dat vandaag de dag niet veel sociale wetenschappers nog durven verdedigen. Sterker nog: de overtuiging dat dit niet mogelijk is, maar desondanks volop gebeurde, luidde in de jaren

zestig de zogenoemde 'crisis van de sociologie' in (Gouldner, 1970). In nauwe samenhang met het culturele en politieke klimaat ontstond destijds grote intellectuele onvrede over sociologische analyses met onmiskenbare morele en politieke ladingen. Volgens hedendaagse waarnemers van uiteenlopende sociologische snit is deze crisis nadien ook nooit meer overgegaan, waardoor het vak in een min of meer permanente identiteitscrisis is terechtgekomen (bijvoorbeeld Horowitz, 1993; Lemert, 1995; Lopreato en Crippen, 1999; Turner, 1992).

En inderdaad: sinds de jaren zeventig is de sociologie steeds verder uiteengevallen in twee globale benaderingen waartussen nauwelijks nog gemeenschappelijke grond bestaat en die weinig welwillend tegenover elkaar staan. Enerzijds zijn er constructivistische en postmoderne benaderingen, die er van uit gaan dat het sociale leven eenvoudigweg nooit een 'objectieve' betekenis kan hebben, zodat men niets anders kan doen dan bestuderen welke uiteenlopende betekenissen uiteenlopende sociale groepen in uiteenlopende samenlevingen en uiteenlopende historische perioden eraan toekennen (bijv. Spector en Kitsuse, 1977; Bauman, 1987). Anderzijds is er de neo-positivistische benadering, waarbinnen steeds meer afscheid is genomen van de sociologische theorie en vooral nog 'effecten van variabelen op andere variabelen' worden berekend zonder dat dat nog implicaties heeft voor de houdbaarheid of onhoudbaarheid van welke sociologische theorie dan ook (Houtman, 2003b). Dat neo-positivisme en postmodernisme uitgesproken kritisch tegenover elkaar staan, is niet vrij van ironie, omdat beide op precies hetzelfde doel zijn gericht: het uitbannen van pogingen een objectieve 'zin' of 'betekenis' aan het sociale leven toe te kennen door middel van metafysische speculaties over een 'echte' sociale werkelijkheid.

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

Het behoeft niet te verbazen dat dergelijke geluiden in wetenschappelijke kringen met grote scepsis worden ontvangen, zeker wanneer wordt gesuggereerd dat zoiets als een 'a-culturele' of 'trans-culturele' 'objectieve waarheid' ook in de natuurwetenschappen eigenlijk helemaal niet bestaat. De bioloog Frans de Waal verhaalt bijvoorbeeld over een door hem bezochte conferentie, waar een cultureel antropologe de stelling poneerde dat sprekers van een taal die geen woord voor 'orgasme' kent onmogelijk zoiets als een orgasme zouden kunnen ervaren. Dit ontlokte De Waal de aan zijn buurman gefluisterde opmerking dat dat dan zeker ook betekent dat mensen geen adem kunnen halen als ze geen woord voor zuurstof hebben (1996: 40). Bioloog Paul Gross en wiskundige Norman Levitt bekritisieren op hun beurt in hun boek *Higher Superstition: The Academic Left and Its*

Quarrels with Science (1994) voorbeelden van ‘feministische algebra’ en ‘feministische kritieken op de celbiologie’. Dergelijke discussies en conflicten, die te boek zijn komen te staan als de ‘*science wars*’, vormen binnen het bredere wetenschappelijke veld de pendant van de eerder aangehaalde spanningen binnen de sociologie en, ruimer, de sociale wetenschappen.

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

Van christelijke religie naar post-christelijke new age spiritualiteit

Ietsisme?

De afgelopen decennia is groeiende twijfel ontstaan over de vraag of de leegloop van de christelijke kerken sinds de jaren zestig wel het einde van de religie betekent. Uit in westerse samenlevingen verricht onderzoek komen inmiddels behoorlijke percentages naar voren van mensen die zeggen niet in God te geloven, maar wel in het bestaan van een meer diffuse macht of kracht – soms tientallen procenten. Zo geloofde in 2006 niet minder dan 36% van de Nederlandse bevolking ‘dat er iets als een hogere macht moet zijn die het leven beheerst’ – aanzienlijk meer dan de 24% die te kennen geeft te geloven in ‘een God die zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt’ (Bernts et al., 2007: 133). Ook in sommige andere westerse landen is dit percentage de afgelopen jaren hoger geworden dan het percentage dat nog aangeeft in God te geloven (Heelas, 2007).

Alweer enkele jaren geleden lanceerde Ronald Plasterk, toen nog in zijn rol van columnist, de term ‘ietsisme’ als een karakterisering van dit niet geloven in God, maar zich evenmin tot een onversneden seculiere positie bekennen. De term raakte sindsdien in hoog tempo ingeburgerd en is inmiddels zelfs opgenomen in de veertiende editie van Van Dale’s *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, verschenen in oktober 2005. ‘Ietsisme’ wordt hierin omschreven als ‘geloof in het bestaan van een metafysische kracht’. De notie is echter niet vrij van problemen. Het grootste probleem is nog niet eens dat zij vooral in pejoratieve zin wordt gebruikt. Wie over ‘ietsisme’ spreekt of schrijft, neemt in de praktijk immers ofwel een atheïstisch standpunt in, volgens welk alles dat riekt naar religie maar het beste zo snel mogelijk zou kunnen verdwijnen, ofwel een christelijk standpunt, volgens welk religie pas ‘echt’ religie is wanneer het gezag van een transcendente persoonlijke God

wordt aanvaard. In het eerste geval heeft 'ietsisme' de bijbetekenis van domheid en achterlijkheid en in het tweede die van liederlijkheid en abject moreel relativisme. Nog problematischer dan deze afkeurende morele ondertoon is echter de suggestie dat geloof in een meer diffuse macht of kracht per definitie niets te maken heeft met een 'echt' religieus zingevingssysteem.

In werkelijkheid blijkt het geloof in een dergelijk 'iets', in zo'n van de persoonlijke God van de christelijke traditie te onderscheiden diffuse macht of kracht, namelijk systematisch samen te hangen met een handvol andere overtuigingen, die tezamen een coherente religieuze levensbeschouwing vormen (Houtman en Mascini, 2002: 462-463). In het verleden werd deze meestal aangeduid als 'new age', maar sinds de jaren tachtig is dit label, om redenen die in het vervolg duidelijk zullen worden, steeds meer in onbruik geraakt en is 'spiritualiteit' de meer gangbare term geworden. 'Geloven in iets' kan kortom niet simpelweg worden afgedaan als weinig meer dan 'geloven in niets'. Het is in feite het zichtbare topje van een grotere levensbeschouwelijke ijsberg, die onder de waterspiegel verborgen blijft voor degenen die niet vertrouwd zijn met het gedachtegoed van new age.

New age: 'A tale of two selves'

De tegenculturele onvrede over een onderdrukkende en vervreemdende samenleving voedde in de jaren zestig niet alleen politieke protesten, maar moedigde ook een wending naar de menselijke binnenwereld aan, waar men veilig afgeschermd van de boze buitenwereld ware vrijheid en verlossing meende te kunnen vinden. Dit gebeurde niet alleen via destijds populaire hallucinerende drugs als lsd, maar ook via meditatie en spirituele ervaringen. De tegencultuur ademde dan ook een fascinatie voor mystieke oosterse religies als hindoeïsme en boeddhisme en het was in deze context dat de new age beweging opkwam, hoewel de historische wortels hiervan veel verder terugreiken (Hanegraaff, 1996; Aupers en Van Otterloo, 2000; Aupers, 2005)

Centraal binnen new age staat het leerstuk van de zelfspiritualiteit, volgens welk het sacrale niet buiten het zelf te vinden is, zoals de transcendente God uit het christendom, maar in de diepere gevoelslagen van het bewustzijn. Men veronderstelt hierbij in feite dat mensen twee 'zelden' hebben: een 'gewoon' of 'conventioneel' zelf, dat het product is van de samenleving en daarom als 'vals' of 'onecht' wordt verworpen, en een 'hoger' of 'dieper' 'spiritueel zelf', dat geacht wordt 'hieronder' of 'hierachter' verborgen te liggen. Het eerste zelf staat voor 'wie men geacht wordt te zijn'; het tweede voor 'wie men van nature eigenlijk is'. Omdat men het laatste beschouwt als onderdeel van de eerder genoemde diffuse macht, kracht of levensenergie (die immers alles en iedereen doordrenkt en verbindt), is het zaak om het pad van de spirituele groei te betreden door zich van het 'gewone' zelf te ontdoen en het contact met het spirituele zelf te herstellen. Wij hebben hier kortom te maken een 'holistische' of 'monistische' verwerping van het westers dualisme, volgens welk God geen deel uitmaakt van de wereld, maar daarvan radicaal gescheiden is (Campbell, 2007).

Hoewel het doormaken van spirituele groei volgens new agers eigenlijk de normale menselijke conditie is, leven velen volgens hen 'als goden en godinnen in ballingschap', doordat zij zijn vergeten dat zij via hun diepere zelf in contact staan met 'het al'. Als zodanig schikken velen zich volgens hen naar 'externe' verwachtingen – of dat nu het

algemeen fatsoen, de partner, de organisatie waar men werkt, de kerk, de consumptiemaatschappij, of wat dan ook is. De betrokkenen zouden daarom het contact moeten herstellen met het spirituele zelf, dat zich zou laten kennen via intuïtie, emoties en persoonlijke ervaring. Zij zouden dus moeten ‘doen wat goed voelt’ en ‘laten wat slecht voelt’. ‘Het centrale idee’, zo vat Heelas deze gedachte samen, ‘is dat de binnenwereld – ervaren door middel van “intuïtie”, “verbinding” of een “innerlijke stem” – de belangrijke oordelen, besluiten en keuzes in het alledaagse leven aanstuurt’ (1996: 23). Onderschikking aan ‘externe’ autoriteiten wordt daarentegen gezien als bron van frustratie, verbittering, psychische stoornis, depressie, ziekte, uitspattingen van geweld, verknipte vormen van seksualiteit en een baaiend aan ander menselijk leed (Aupers et al., 2003).

De weg naar spirituele groei wordt volgens new agers kortom geplaveid door het serieus nemen van de eigen emoties en ervaringen, terwijl ‘de voorschriften van anderen, van traditie, van experts, van religieuze teksten, en al dergelijke externe bronnen (...) niet als legitiem (worden) beschouwd’ (Adam, geciteerd door Heelas, 1996: 22). Wie zich aldus trouw toont aan het diepere, spirituele zelf, brengt daarmee zijn of haar leven weer in overeenstemming met wie men ‘eigenlijk’ is, laat zijn of haar staat van vervreemding achter zich en bewandelt het pad van de spirituele groei. Deze in new agekringen unaniem aanvaarde doctrine van de zelfspiritualiteit, volgens welke het sacrale niet is gesitueerd in de ‘buitenwereld’ (zoals het geval is bij de transcendente God van het christendom), maar in de ‘binnenwereld’ van de diepere lagen van het zelf, gaat kortom gepaard met een demonisering van de samenleving en haar instituties. Het behoeft dan ook geen betoog dat deze doctrine werd omarmd binnen de maatschappijkritische tegencultuur van destijds.

Perennialisme en bricolage

Het is in het licht van het voorgaande niet verbazingwekkend dat new age zich in institutioneel opzicht heel anders voordoet dan christelijke religie. Er is geen sprake van kerken of vergelijkbare organisaties, waarmee men zichzelf voor langere tijd verbindt. New age heeft in plaats daarvan de structuur van een spirituele markt waarop spiritueelzoekende consumenten er naar hartelust op los shoppen. Uit dit laatste leiden waarnemers in de media en de wetenschappelijke wereld vaak ten onrechte af dat bij new age geen sprake is van een vastomlijnd gedachtegoed, maar van een strikt individualistische ‘doe-het-zelf religie’ (Baerveldt, 1996) of ‘pick-and-mix religion’ (Hamilton, 2000). Niets is echter minder waar. Dit individuele sprokkelgedrag komt namelijk voort uit een voor new age kenmerkende omgang met traditie, die is ingegeven door de *perennialistische* overtuiging dat alle bestaande religieuze tradities uiteindelijk naar één en dezelfde esoterische waarheid verwijzen (namelijk het bestaan van een goddelijke kern in de diepere lagen van het zelf via welke men in contact kan komen met ‘het al’).

Men keert zich dus niet tegen religieuze tradities op zich, als wel tegen de gedachte dat er een traditie zou bestaan die superieur is aan alle andere, zodat men zich daartoe zou moeten bekennen. Dit laatste zou vloeken in de new age kerk betekenen, omdat inkapseling binnen een traditie – conform het leerstuk van de zelfspiritualiteit – onontkoombaar neerkomt op de onderschikking van de innerlijke bron van wijsheid en spiritualiteit aan externe autoriteiten. In plaats hiervan opteren new agers dan ook voor *bricolage*: het combineren van elementen uit uiteenlopende tradities tot een strikt

persoonlijk zingevingspakket, dat – wederom conform het leerstuk van de zelfspiritualiteit – ‘goed voelt’ voor de persoon in kwestie. Dat new agers op de hedendaagse zingevingsmarkt als een soort ‘religieuze jagers/verzamelaars’ experimenteren met een breed scala aan psychologische en oosterse religieus/magische inzichten, praktijken en rituelen, betekent kortom niet dat new age levensbeschouwelijk gefragmenteerd en incoherent is, maar onderstreept juist de onomstreden en dwingende morele status van het leerstuk van de zelfspiritualiteit. Men *mag* zijn of haar ‘eigen spirituele pad’ niet bewandelen, maar *moet* dit doen als men niet wil zondigen tegen de doctrine van de zelfspiritualiteit (Aupers en Houtman, 2006).

En natuurlijk is de doctrine van de zelfspiritualiteit er ook de oorzaak van dat new agers het label ‘new age’ sinds de jaren tachtig steeds meer zijn gaan afwijzen. New age is sindsdien namelijk steeds meer deel gaan uitmaken van de maatschappelijke hoofdstroom, waarmee het zijn tegenculturele en maatschappijkritische karakter goeddeels verloren is en ondanks zichzelf steeds meer een ‘gewone’ religieuze traditie naast alle andere is geworden (Hanegraaff, 2002: 253, 259; Heelas, 1996: 17). Waar het zichzelf bekennen tot een vastomlijnde religieuze traditie in deze kringen weinig minder dan een doodzonde is, is het immers evident dat het label ‘new age’ zijn bekoring verliest zodra de ermee corresponderende persoonlijke spiritualiteit door Jan en alleman wordt omarmd, gretig wordt uitgevent in televisieprogramma’s, damesbladen en stapels goed verkochte boeken, en al even enthousiast wordt geïncorporeerd in managementkringen (Aupers, 2004; Aupers en Houtman, 2006). Dat men mensen tegenwoordig tot vervelens toe ‘Nee, ik ben geen new ager, maar ik ben wel geïnteresseerd in spiritualiteit’ hoort zeggen, betekent kortom niet dat new age niet meer bestaat, maar juist dat het steeds moeilijker is geworden om de droom van een strikt persoonlijke spiritualiteit te kunnen blijven dromen.

Dromen over persoonlijke authenticiteit en zwelgen in emoties

Massa-individualisme: van tegencultuur naar culturele hoofdstroom

De toegenomen obsessie met de menselijke emotionele binnenwereld, waarvan new age slechts de meest religieuze manifestatie is, kan worden begrepen als de uitkomst van een culturele zoektocht naar zingevingsystemen die minder kwetsbaar zijn voor de onttovering van de wereld dan bijvoorbeeld christelijke religie of een seculiere heilsleer als het Marxisme. Om de achtergronden van deze culturele transformatie te begrijpen, dient men zich te realiseren dat onttovering de wereld van zin en betekenis berooft en dus tot groeiende zingevingsproblemen leidt. Beroofd van de beschermende inkapseling in de bijna als ‘natuurlijk’ ervaren religieuze en seculiere zingevingskaders van weleer, raken moderne mensen op zichzelf teruggeworpen en geobsedeerd door vragen als ‘Wat wil ik nu eigenlijk zelf?’, ‘Is dit werkelijk het leven dat ik wil leiden?’, ‘Wat voor persoon ben ik eigenlijk?’ (Giddens, 1991; Beck, 1992[1986]; Beck en Beck-Gernsheim, 2002). Weber vroeg zoals gezegd een eeuw terug reeds aandacht voor dergelijke zingevingsproblemen en ondervond ze ook zelf aan den lijve (Aupers 2004: 3-5; Dassen, 1999: 191-260; Radkau 2009). Eveneens met Weber dient men zich echter realiseren dat mensen onontkoombaar cultuurscheppende wezens zijn en dus zin zullen toekennen aan een bestaan dat iedere

‘objectieve’ zin ontbeert. Wanneer wij Webers cultuursociologische logica volgen, dan kan de onttovering van de wereld dus tot helemaal niets anders leiden dan tot haar hertovering (Campbell, 2007; Houtman, 2008).

Wanneer sociale systemen, religieuze doctrines, traditionele en moderne autoriteiten, maatschappelijke instituties en sociale rollen als gevolg van de onttovering van de wereld niet langer als ‘echt’ worden ervaren, maar als ‘slechts bedacht door mensen’ en dus niet vanzelfsprekend en niet *per se* legitiem, dan resteert slechts de persoonlijke ervaring als toetssteen voor wat ‘echt’ en ‘waardevol’ is (Aupers et al., 2003). Aupers (2004) spreekt in dit verband van een steeds verder oprukkend ‘ontologisch pragmatisme’, waarbinnen alleen datgene wat ‘echt voelt’ nog als ‘echt’ wordt aanvaard. De onttovering van de wereld heeft kortom een grenzeloze obsessie met de emotionele binnenwereld gestimuleerd, juist doordat deze laatste, anders dan bijvoorbeeld christelijke religie of Marxisme, niet of nauwelijks vatbaar is voor plausibiliteitsverlies als gevolg van de onttovering van de wereld.

Men kan op grond van het toegenomen belang van persoonlijke ervaringen en emoties niet concluderen dat de hedendaagse samenleving nauwelijks nog vatbaar is voor sociologische analyse, zoals bijvoorbeeld Van Doorn (2000) doet. Cultuursociologisch beschouwd, zijn de samenleving en de sociale controle niet aan het verdwijnen, maar veeleer radicaal van karakter aan het veranderen. Culturele discoursen die het belang van persoonlijke ervaringen, onbegrensde vrijheid, persoonlijke authenticiteit en rebels nonconformisme benadrukken, hebben eenvoudigweg de plaats van christelijke religie overgenomen. New age vormt hiervan slechts het meest expliciet religieuze voorbeeld, maar ook in meer seculiere vormen komen ze vandaag de dag op grote schaal voor. Dat geldt vooral voor Nederland, omdat hier christelijke religie en traditionele morele waarden rond mannen- en vrouwenrollen, gezinsverhoudingen, en (homo)seksualiteit sinds de jaren zestig verder zijn afgekald dan in vrijwel alle andere landen op deze planeet. Daardoor was bijvoorbeeld ook het debat over islam en integratie in dit land de afgelopen jaren zoveel heftiger dan elders en klinkt in de nieuw-rechtse demonisering van de islam de erfenis van de jaren zestig zo duidelijk door: ‘Moslims moeten eigenlijk gewoon net zo progressief worden als wij: ze moeten hun vrouwen meer vrijheid en onze vrouwen meer respect geven, ze moeten onze homo’s met rust laten, en ze moeten van onze vrijheid van meningsuiting afblijven’. Het zijn argumenten waarop links niet gemakkelijk afwijzend kan reageren zonder zichzelf onsterfelijk belachelijk te maken (Duyvendak, 2004; Houtman et al., 2008; Houtman en Duyvendak, 2009).

De vandaag de dag zo nadrukkelijk aanwezige anti-institutionele culturele discoursen hebben hun wortels in de tegencultuur, maar behoren inmiddels allang niet meer tot de maatschappelijke rafelrand en zijn allang niet meer *per se* ‘links’ of ‘progressief’. Ze vormen inmiddels zelf de culturele hoofdstroom, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de merkwaardige transformatie die de consumptiecultuur sinds de jaren zestig heeft ondergaan en uit de manier waarop politici zichzelf tegenwoordig opstellen tegenover zowel het politieke systeem als tegenover burgers.

Rebelse consumenten op jacht naar persoonlijke authenticiteit

De tegencultuur van destijds stond kritisch tegenover massaconsumptie en consumptiecultuur, beide voorgesteld als bronnen van benepen conformisme en burgerlijke jaloezie op de afmetingen van de auto van de buurman. Maar terwijl de tegencultuur luidkeels ageerde tegen de massaconsumptie, was ook het marketingdenken al aan het breken met de logica van de massaconsumptie door consumenten uit te gaan dagen zich via consumptie te onderscheiden van de conformistische massa. Marketing maakte geleidelijk plaats voor *branding*, waarbij merken van een jong, hip, avontuurlijk, rebels en non-conformistisch imago werden voorzien. Er ontstond zoiets als een ‘hip consumentisme dat wordt voortgestuwd door walging van de massasamenleving zelf’ (Frank, 1998: 28) en dat ‘de consument belooft te verlossen van de akelige nachtmerrie van het burgerlijke consumentisme’ (idem: 32).

Vandaag de dag refereren inderdaad vele reclameslogans aan idealen van persoonlijke authenticiteit en ze worden zeker niet alleen gebezigd door bedrijven met duidelijke wortels in de tegencultuur (Aupers et al., 2003). Enkele voorbeelden: ‘Altijd jezelf’ (Hema), ‘Even puur jezelf zijn met de verfijnde melanges van Pickwick’, ‘Het beste wat je kunt worden is jezelf’ (Uitzendbureau Content), ‘Alle ruimte om jezelf te zijn’ (Landal Green Parks vakantieparken), ‘Wees jezelf – Er zijn al zoveel anderen’ (7 Up) en tenslotte de allermooiste: ‘Blijf jezelf tot het einde’ (Uitvaartverzekeraar Monuta). Hedendaagse consumptiecultuur, zo kunnen wij dus vaststellen, is doordrenkt door het non-conformistische ethos van de tegencultuur, dat consumptiegoederen van een aura van rebellie en persoonlijke onafhankelijkheid voorziet. De geest van de tegencultuur is niet verdwenen, maar vormt nu de brandstof waarop de motor van de consumptiemaatschappij op volle toeren draait.

Politici die spelen dat ze geen rol spelen

Idealen van persoonlijke authenticiteit doordrenken ook de hedendaagse politiek. Pim Fortuyn vertelde ooit in een radio-interview aan het sperma van zijn sekspartner te kunnen proeven wat de ander de vorige dag had gegeten en wist met deze karakteristieke openheid mensen voor zich in te nemen. ‘Iemand die zo openlijk praat over zulke intieme zaken moet wel goudeerlijk en betrouwbaar zijn’, zo redeneerden blijkbaar velen. En dan was er nog Fortuyns lijfspreuk: ‘Ik zeg wat ik denk en ik doe wat ik zeg’. Sinds de korte, maar stormachtige, politieke carrière van Fortuyn is het wantrouwen ten aanzien van het politieke bestel flink toegenomen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het frequente en pejoratieve gebruik van aanduidingen als ‘de Haagse kaasstolp’, ‘het Haagse gedoe’, ‘achterkamertjespolitiek’, ‘polderen’ en ‘torentjesoverleg’. Politici, en niet alleen politici ter rechts-populistische zijde, keren zich steeds meer af van de ‘in zichzelf gekeerde’ politieke instituties met hun ‘eindeloze procedures’ en ‘rigide overlegstructuren’. Wat er in Den Haag gebeurt, zo benadrukken zij daarbij steevast, is eigenlijk helemaal niet belangrijk. Het gaat immers om ‘de echte problemen’ van ‘echte mensen’, ook wel aangeduid als ‘de mensen in het land’, ‘de mensen in de samenleving’ of ‘de mensen in de arme wijken’. Politici nemen kortom steeds meer afstand van het politieke bestel en benadrukken juist steeds vaker hoe dicht zij bij de (steevast ‘hard werkende’) ‘man of vrouw in de straat’ staan.

Om hun persoonlijke authenticiteit te onderstrepen, gunnen politici kiezers graag een kijkje in hun privé-leven en tonen zij graag hun emoties. Daarmee laat men immers zien dat men ‘open is’, ‘eerlijk is’ en ‘geen rollen speelt’. Maar net zoals wij ons niet in de luren moeten laten leggen door new agers die beweren authentiek te zijn en ‘hun eigen pad te volgen’, moeten wij ook de authentieke politici van vandaag de dag met scepsis bezien. Ook hier is geen sprake van individuele praktijken, maar van sociaal handelen dat is ingegeven door dwingende normatieve verwachtingen: men *behoort* ‘zichzelf te zijn’ en men *behoort* afstand te nemen van de formele rolverwachtingen die kleven aan de ingenomen maatschappelijke positie. Een paradoxaal gevolg van het toegenomen belang van persoonlijke authenticiteit in de politiek is dan ook het leger van media-adviseurs en *spindoctors* waarmee politici zich tegenwoordig omringen. Jan Peter Balkenende gedraagt zich als de gewillige buikspreekpop van Jack de Vries en *De Wouter tapes* gaven een ontluisterend beeld van wat een grote afhankelijkheid van *spindoctors* met een politicus kan doen.

Politiek is steeds meer acteren geworden en de daarbij als de pest te vermijden rol is die van de exclusief op het Haagse Binnenhof georiënteerde beroeps politicus. Met die rol laadt men immers bij uitstek de verdenking op zich niet ‘zichzelf’ en dus niet ‘authentiek’ te zijn. Zo kon het tijdens de campagne voor de laatste Tweede Kamerverkiezingen zomaar gebeuren dat een journalist Maxime Verhagen aantrof op een *danceparty*, in net pak onderuit gezakt op een loungebank. Op de verbaasde vraag wat hij daar deed, antwoordde de zich zichtbaar ongemakkelijk voelende Verhagen: ‘Effe lekker chillen’ (Van Stipdonk en Leeuwenburg, 2007: 49).

Conclusie: de postmoderne cultuur als emotiecultuur

De hedendaagse cultuur, zo kunnen wij vaststellen, heeft veel van zijn vroegere metafysische fundamenten verloren. De opkomst van een postmoderne cultuur vanaf de jaren zestig bevestigt, meer dan al het andere, de juistheid van Webers analyse van de onttovering van de wereld als een geleidelijke erosie van ooit nog stevig metafysisch verankerde betekenissen. Velen hebben vandaag de dag niet langer het gevoel dat zij nog in ‘natuurlijke’ of ‘solide gefundeerde’ sociale werelden leven, maar veeleer in hardnekkig voortwoekerende simulaties die de ‘echte’ en ‘authentieke’ werkelijkheid aan het zicht onttrekken (Baudrillard, 1993[1976]): een wereld waarin ‘diepte’ heeft plaatsgemaakt voor ‘oppervlakte’ (Jameson, 1991), waarin het gezag van de wetenschap om de waarheid te verkondigen verregaand is aangetast (Bauman, 1987; Rorty, 1979), en waarin de christelijke kerken veel van hun vroegere geloofwaardigheid zijn verloren (Brown, 2001; Houtman en Mascini, 2002; Norris en Inglehart, 2004).

In deze verregaand onttoverde wereld is het verlangen naar ‘echtheid’ en ‘authenticiteit’ van de weeromstuit navenant toegenomen. Hierdoor is de menselijke binnenwereld van persoonlijke ervaringen, emoties en intuïties steeds belangrijker geworden en zijn ‘zichzelf zijn’ en ‘afstand nemen van formele rollen’ steeds meer maatgevende sociale normen geworden. Tegenwoordig worden ‘authentieke’ mensen als ‘leuke’, ‘interessante’ of ‘inspirerende’ mensen beschouwd, terwijl omgekeerd

‘bureaucratische papierschuivers’ en ‘vergadertijgers’, net als machtigen die met graagte hun macht etaleren en zich verheven voelen boven gewone stervelingen, in het gunstigste geval ‘saai’, ‘slaapverwekkend’ of ‘stomvervelend’ worden gevonden en in het ongunstigste geval gewoon als ‘slechte mensen’ worden beschouwd. Juist omdat trouw zijn aan zichzelf en voorzichtig omgaan met de emoties van anderen dwingende sociale normen zijn geworden, die velen met graagte aan anderen opleggen, kan op grond van de verregaande emotionalisering van de samenleving niet worden besloten dat de sociale controle inmiddels wel zo’n beetje is verdwenen (Furedi, 2003).

De hedendaagse fascinatie met het persoonlijke gevoels- en ervaringsleven blijft dan ook niet beperkt tot het privé-domein en de intieme omgang met vrienden en geliefden. Ook het publieke domein, van religie tot gezondheidszorg en van politiek tot economie, is door de opkomst van de emotiecultuur diepgaand veranderd. Therapeuten, psychiaters en *personal coaches* verdienen dik belegde boterhammen in de welzijnsindustrie (Furedi, 2003); van managers en politici wordt, meer dan al het andere, verwacht dat zij werknemers en kiezers een goed gevoel kunnen bezorgen en hen weten te inspireren, enthousiasmeren en motiveren (Houtman, 2008; Van Zoonen, 2005); en waar bedrijven hun geld ooit verdienden met handel in goederen en diensten, zijn tegenwoordig vooral de met deze laatste verbonden dromen en ‘ervaringen’ maatgevend geworden (Pine en Gilmore, 1999). De onttovering van de wereld heeft een postmoderne ‘ervarings-’ of ‘emotiecultuur’ in het leven geroepen.

Literatuur

- Aupers, Stef, (2004), *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie*, Amsterdam: Aksant.
- Aupers, Stef, (2005) “‘We are all gods’: New Age in the Netherlands (1960-2000)”, in: Erik Sengers (red.), *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren, pp. 181-201.
- Aupers, Stef en Dick Houtman, (2006), ‘Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality’, *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201-222.
- Aupers, Stef, Dick Houtman en Inge van der Tak, (2003), “‘Gewoon worden wie je bent’: Over authenticiteit en anti-institutionalisme’, *Sociologische Gids* 50(2): 203-223.
- Aupers, Stef en Anneke van Otterloo, (2000), *New Age: Een godsdiensthistorische en sociologische benadering*, Kampen: Kok.
- Baerveldt, Cor, (1996), “New Age-religiositeit als individueel constructieproces’, in: Miranda Moerland (red.), *De kool en de geit in de nieuwe tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*, Utrecht: Jan van Arkel, pp. 19-31.
- Baudrillard, Jean, (1993[1976]), *Symbolic Exchange and Death*, Londen: Sage.
- Bauman, Zygmunt, (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post Modernity, and Intellectuals*, Oxford: Polity Press.
- Beck, Ulrich, (1992[1986]), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londen: Sage.
- Beck, Ulrich, and Elisabeth Beck-Gernsheim, (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, Londen: Sage.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker en Joep de Hart, (2007), *God in Nederland, 1966-2006*, Kampen: Ten Have.
- Brown, Callum G., (2001), *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londen: Routledge.
- Campbell, Colin, (2007), *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder, CO: Paradigm.
- Dassen, Patrick, (1999), *De onttovering van de wereld: Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland 1890-1920*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Doorn, J.A.A. van, (2000), ‘Sociale wetenschappen en de weerbarstige werkelijkheid’, in: Percy B. Lehning (red.), *De beleidsagenda 2000: Strijdpunten op het breukvlak van twee eeuwen*, Bussum: Coutinho, pp. 24-41.
- Duyvendak, Jan Willem, (2004), *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie: Over de mythe van ‘de’ individualisering en de toekomst van de sociologie* (oratie Universiteit van Amsterdam), Amsterdam: Vossiuspers.
- Frank, Thomas, (1998), *The Conquest of Cool: Business Culture, Counter Culture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freidson, Eliot, (1988[1970]), *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge (With a New Afterword)*, Chicago: University of Chicago Press.
- Furedi, Frank, (2003), *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Londen: Routledge.

- Giddens, Anthony, (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gouldner, Alvin W., (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londen: Heinemann.
- Gross, Paul R. en Norman Levitt, (1994), *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hamilton, Malcolm, (2000), 'An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London', in: Steven Sutcliffe en Marion Bowman (red.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 188-200.
- Hanegraaff, Wouter J., (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J., (2002), 'New Age Religion', in: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Koko Kawanami en David Smith (red.), *Religion in the Modern World*, Londen: Routledge, pp. 249-263.
- Heelas, Paul, (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, (2007), 'The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs', in: *Nordic Journal of Religion and Society* 20(1): 1-28.
- Horowitz, Irving Louis, (1993), *The Decomposition of Sociology*, New York: Oxford University Press.
- Houtman, Dick, (2008), *Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenteen*, Amsterdam: Pallas Publications.
- Houtman, Dick, (2003a), *Class and Politics in Contemporary Social Science: 'Marxism Lite' and Its Blind Spot for Culture*, New York: Aldine de Gruyter.
- Houtman, Dick, (2003b), 'De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's schoot zijn getuimeld', in: Dick Houtman, Bram Steijn, en John van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, pp. 35-57.
- Houtman, Dick, Peter Achterberg en Anton Derks, (2008), *Farewell to the Leftist Working Class*, New Brunswick, NJ: Transaction.
- Houtman, Dick, Peter Achterberg en Jan Willem Duyvendak, (2008), 'De verhitte politieke cultuur van een ontzuilde samenleving', in: Bart Snels en Noortje Thijssen (red.), *De grote kloof: Verhitte politiek in tijden van verwarring*, Amsterdam: Boom, pp. 61-80.
- Houtman, Dick en Jan Willem Duyvendak, (2009), 'Boerka's, boerkini's en belastingcenten: Culturele en politieke polarisatie in een post-Christelijke samenleving', in: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (red.), *Polarisatie: Bedreigend en verrijkend*, Amsterdam: SWP Publishers, pp. 102-119.
- Houtman, Dick en Peter Mascini, (2000), 'De moderne cultuur en de onttovering van de wereld: Moreel relativisme en instrumenteel rationalisme in Nederland', in: *Sociologische Gids* 47(5): 366-386.
- Houtman, Dick en Peter Mascini, (2002), 'Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands', in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3): 455-473.

- Inglehart, Ronald, (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald, (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Countries*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric, (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC: Duke University Press.
- Krogt, Theo van der, (1981), *Professionalisering en collectieve macht*, 's-Gravenhage: VUGA.
- Lemert, Charles, (1995), *Sociology After the Crisis*, Boulder, CO: Westview Press.
- Lipset, Seymour Martin, (1959), 'Democracy and Working-Class Authoritarianism', *American Sociological Review* 24: 482-502.
- Lopreato, Joseph en Timothy A. Crippen, (1999), *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*, New Brunswick, NJ: Transaction.
- Marwick, Arthur, (1998), *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*, New York: Oxford University Press.
- Norris, Pippa en Ronald Inglehart, (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Pine, B. Joseph and James H. Gilmore, (1999), *The Experience Economy: Work Is Theatre and Every Business a Stage*, Boston: Harvard Business School Press.
- Radkau, Joachim, (2009), *Max Weber: A Biography*, Cambridge: Polity Press.
- Rorty, Richard, (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- Roszak, Theodore, (1969), *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York: Doubleday.
- Seidman, Steven, (1994), *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Spector, Malcolm en John I. Kitsuse, (1977), *Constructing Social Problems*, Menlo Park, CA: Cummings.
- Stipdonk, Vincent van en Raimon Leeuwenburg, (2007), *Politiek en emotie: Over de rol van emoties in de lokale politiek*, Den Haag: SGBO.
- Turner, Jonathan, (1992), 'The Promise of Positivism', in: Steven Seidman en David G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 156-178.
- Waal, Frans de, (1996), 'Sociobiologen kunnen weer lachen', *Intermediair* 32(43): 40-41.
- Weber, Max, (1948[1919]), 'Science as a Vocation', in: Hans H. Gerth en C. Wright Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londen: Routledge, pp. 129-156.
- Weber, Max, (1978[1921]), *Economy and Society (Two Volumes)*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Zijderveld, Anton C., (1970), *The Abstract Society: A Cultural Analysis of Our Time*, New York: Doubleday.
- Zoonen, Liesbet van, (2005), *Entertaining the Citizen: When Politics and Popular Culture Converge*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.