

2. Thuis in de maalstroom: de maatschappelijke context van levensbeschouwelijk onderwijs

William R. Arfman

We horen in het dagelijks leven en via de media vele claims over onze hedendaagse westerse samenleving: bijvoorbeeld dat deze individualistisch zou zijn of dat alles zo hectisch en vluchtig is vandaag de dag. We noemen ons steeds minder vaak multicultureel, maar 'pluriform', of zelfs 'kosmopolitisch', doet het juist wel weer goed. En dan zijn we natuurlijk ook nog geglobaliseerd, gedigitaliseerd én, uiterst relevant in de huidige context, geseculariseerd. In dit hoofdstuk kijken we hoe dit soort claims zich verhouden tot wat de sociologie van de religie te zeggen heeft over de maatschappij waar de leerlingen van vandaag de dag in opgroeien. Welke vorm, of beter gezegd vormen, neemt religie aan? En hoe verhoudt zich dit tot grotere sociaal-maatschappelijke trends en bewegingen? We bespreken bovenstaande claims over onze westerse samenleving in vier stappen. We kijken allereerst naar wat er vanuit sociologische hoek over de huidige stand van zaken met betrekking tot religie wordt gezegd. Als tweede kijken we naar het concept *superdiversiteit* en naar de vraag hoe we dit concept kunnen linken aan de claim dat onze samenleving in essentie vloeibaar is geworden. Als derde kijken we naar hoe globalisering en digitalisering onze leefwereld drastisch hebben vergroot, om ons ten vierde, en ten slotte, af te vragen welke rol vastigheid, inbedding en traditie dan eigenlijk nog spelen in onze veranderde, en vooral ook veranderlijke, samenleving.

1. Secularisering en dan?

Zowel in het dagelijks leven als in de media is het meest bekende verhaal over religie in onze westerse wereld dat van de secularisering. De politieke en maatschappelijke rol van religie is uitgespeeld en de kerken zijn steeds leger. De Vlaamse godsdienstsocioloog Dobbelaere beschreef deze processen reeds in de jaren tachtig van de vorige eeuw als een verregaande secularisering op zowel macro- als op microniveau (Dobbelaere, 1981). Sterker nog, zelfs op het mesoniveau, dat van de religieuze instituten zelf, vindt interne secularisering plaats. Dat wil zeggen dat het zelfs binnen de kerken steeds vaker over wereldse aangelegenheden gaat. Steve Bruce, één van de meest standvastige pleitbetuigers van de seculariseringsthese,

stelt zelfs dat secularisering onvermijdelijk is in gemoderniseerde samenlevingen die worden gekenmerkt door fundamentele ontwikkelingen als sociale differentiatie, rationalisering, individualisme en sociale en culturele diversiteit (Bruce, 2011). Dergelijke samenlevingen kunnen niet anders dan een vijandige context bieden aan religieuze initiatieven. Belangrijk is hierbij wel het onderscheid tussen secularisering en secularisme. Waar men met de term secularisering louter processen van de-religionisering tracht te beschrijven, wordt met secularisme de politieke of maatschappelijke wens bedoeld dat dergelijk processen zich verder voortzetten.

Als we naar de cijfers kijken dan zit in het seculariseringsverhaal een duidelijke kern van waarheid. Dit zien we bijvoorbeeld duidelijk terug in de meest recente editie van het onderzoek 'God in Nederland' (Bernts en Berghuijs, 2016) of in het rapport 'Christenen in Nederland' van het Sociaal en Cultureel Plan Bureau (De Hart en van Houwelingen, 2018). Toch kennen we ook andere verhalen. Bijvoorbeeld over mensen die niet religieus zijn, maar wel spiritueel. Of mensen die niet religieus praktiserend zijn, maar wel ongeveer geloven dat er 'iets' is, zonder daar de vinger op te kunnen of willen leggen, de zogeheten *ietsisten*. Vooral over dat eerste fenomeen, vroeger vaak aangeduid als *New Age*, maar nu vaker als nieuwe spiritualiteit, is veel geschreven binnen de sociologie van de religie. Veruit het bekendste werk is van de Britse sociologen Paul Heelas en Linda Woodhead dat de volgende veelzeggende titel draagt: *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality* (Heelas & Woodhead, 2005). Het centrale argument binnen deze school van denken is dat religie niet zozeer verdwijnt, als wel verandert in spiritualiteit. Dat wil zeggen, zij erkennen de maatschappelijke tendensen die Bruce centraal stelt, evenals de daaruit voortkomende teloorgang van religieuze instituten, maar zien dit niet als het einde van religie in brede zin. Net zoals het individu centraal is komen te staan in de samenleving als geheel, heeft ook binnen religie een subjectieve omslag plaats gevonden, zo stellen zij (Heelas & Woodhead, 2005, pp. 2-5). Deze nieuwe religieuze vorm, in een eerder boek door Heelas & Woodhead aangeduid als 'spiritualiteiten van het leven' (2000), draaien niet om een transcendente of hogere bron van betekenis waar men zich aan moet conformeren, maar juist om de innerlijke heiligheid van het individu (Heelas & Woodhead, 2005, p. 6).

De eerdergenoemde Steve Bruce trekt echter in twijfel of dit soort nieuwe ontwikkelingen wel numeriek relevant genoeg zijn om de teloorgang van religie tegen te gaan (Bruce, 2011). We kunnen die vraag ook stellen op basis van de twee laatste edities van het langlopende onderzoeksproject 'God in Nederland'. Terwijl op basis van het surveyonderzoek in 2006 nog uitgebreid aandacht werd besteed aan een eventuele spirituele revolutie, waren de uitkomsten van de surveys in 2015 zelfs reden

om deze revolutie als gestagneerd aan te duiden (Bernts, Dekker en de Hart, 2007; Bernts en Berghuijs, 2016). Tegelijkertijd signaleert dit onderzoek ook een nieuwe tendens: die van meervoudige religiositeit. Bijna een kwart (24%) van de bevrraagden voelt zich verwant met meer dan één religieuze traditie (Bernts en Berghuijs, 2016). Aan de andere kant van het spectrum moet echter ook worden opgemerkt dat de gemiddelde Nederland veel eerder een *kweenie* lijkt te zijn dan een *ietsist*. Het enige dat namelijk echt overduidelijk is toegenomen in de bijna tien jaar tussen de laatste twee edities van het onderzoek is dat we het allemaal niet zo goed weten als het op vragen over religie, zingeving of spiritualiteit aankomt. Vergeleken met de vorige editie van het onderzoek blijkt 'enigszins mee eens' populairder dan 'helemaal mee eens' en ook de 'weet ik niet' is in populariteit gestegen (Arfman, 2016). Het is helaas nu nog moeilijk te zeggen of dit groeiende gebrek aan weten een kwestie is van weloverwogen agnosticisme, groeiende onbekendheid met religiositeit, of zelfs pure desinteresse. Verder onderzoek op dit vlak, vooral bij jongeren, is van groot belang.

Het laatste verhaal dat we tegenwoordig veelal met religie associëren is dat van geweld en onderdrukking. We denken dan niet alleen aan gewelddadig islamitisch fundamentalisme, maar ook aan het gebruik van christelijke symboliek bij extreemrechtse aanslagen, de rol van orthodox jodendom bij de bezetting van Palestijnse gebieden of dat van het nationalistisch boeddhisme bij de Rohingya-genocide. Ook wanneer het op gender-gelijkheid, seksuele voorkeur of zaken als abortus of euthanasie aankomt, zien we religie regelmatig in de media opduiken in de rol van de onderdrukker. Ten slotte kunnen we de verscheidene schandalen rondom seksueel misbruik in religieuze instellingen onder dit kopje scharen. Uiteraard vindt ook hier veel onderzoek naar plaats; belangrijk is bijvoorbeeld het werk van Mark Juergensmeyer (zie bijvoorbeeld Juergensmeyer, 2000). Heelas en Woodhead scharen de meer fundamentalistische vormen van religie die hier vaak mee gemoeid zijn onder het kopje 'religies van onderscheid' en dan specifiek, 'religies van verhoogd onderscheid' (Heelas & Woodhead, 2000). Dit dus in contrast met de eerder genoemde 'spiritualiteiten van het leven' én met 'religies van menselijkheid', een derde categorie die verwijst naar de meer werelds geworden mainstream religies.

Belangrijk om hierbij op te merken is dat de hoge frequentie waarin wij via de media met dit derde verhaal worden geconfronteerd ook invloed heeft op hoe wij over secularisering denken. Zo zou de prominente aanwezigheid van religieus geweld en religieuze onderdrukking in de media kunnen worden gezien als een ontkrachting van het seculariseringsverhaal. Blijkbaar speelt religie een grotere rol in het geopolitieke domein dan dit verhaal toe zou laten. Aan de andere kant zou deze uiterst negatieve invulling van religiositeit ook juist secularisme in de hand kunnen

werken. Blijkbaar heeft religie weinig goeds te bieden. Erin Wilson en Luca Mavelli, beiden gespecialiseerd in de relatie tussen religie en politiek, stellen dat er hier zelfs sprake lijkt te zijn van een nog fundamentele verandering (2016). Het nieuwe maatschappelijke verhaal over religie gaat juist steeds minder over secularisering en steeds meer over een, in de praktijk veel te simplistisch, onderscheid tussen 'goede' religie en 'slechte' religie.

De scherpere lezer zal zich ondertussen afvragen welke van deze verhalen nu het meeste recht doet aan de samenleving waarin onze leerlingen zich begeven. Het antwoord is: allemaal. Geïstitutionaliseerde religie heeft te kampen met ledenverlies, alternatieve vormen van religiositeit en spiritualiteit hebben een opbloei gekend en aanverwante praktijken als yoga en mindfulness doen het nog steeds uitstekend. Sommige mensen combineren elementen van verscheidene religies, terwijl anderen steeds minder weet hebben van religie. Ondertussen komt religie met regelmaat in het nieuws in relatie tot de meest verschrikkelijke praktijken, terwijl voor een nog steeds significant deel van onze bevolking het geloof, de religieuze gemeenschap en de religieuze rituelen een centrale rol blijven spelen in het alledaagse, dat wil zeggen niet nieuwswaardige, leven. Religie is dus verre van eenduidig, maar als we ons wat verder verdiepen in wat sociologen te vertellen hebben over onze maatschappij, dan is dat ook alleen maar logisch.

2. Van superdiversiteit tot vloeibaarheid

In het voorgaande zagen we dat iemand als Steve Bruce naast individualisering vooral ook nadruk legt op sociale differentiatie en diversiteit. Hoewel de effecten van globalisering verder worden uitgewerkt in het derde deel van dit hoofdstuk, kunnen we natuurlijk niet om de toenemende migratie heen als we het over diversiteit hebben. Zeker als het over religie in de klas gaat, is de aanwezigheid van islamitische klasgenoten een van de duidelijkste manieren waarop wij met diversiteit in aanraking komen. Als we wat dieper graven worden we echter al snel geconfronteerd met een diversiteit die veel verder gaat dan dat. De families van de verschillende islamitische klasgenoten komen oorspronkelijk uit verschillende landen, hangen verschillende islamitische substromingen aan, en zijn op verschillende momenten en op verschillende manieren naar Nederland gekomen; de meisjes ervaren hun religiositeit mogelijk anders dan de jongens, de een komt uit een rijkere of hoger opgeleide familie dan de ander en zo kunnen we doorgaan. Belangrijker nog: dit alles geldt uiteraard niet alleen voor de moslims in de klas. Ook onder de christenen, de hindoes, de wicca, de agnosten, de atheïsten en de *kweenies* bestaat een veelvoudige diversiteit. Migratie- en diversiteitsdeskundige Steven Vertovec (2007) gebruikt hier

de term *superdiversiteit* voor. Hij wil aanduiden dat zelfs diversiteit vandaag de dag diverser is dan vroeger het geval was. Binnen het feministische discours wordt iets vergelijkbaars aangeduid met de term intersectionaliteit (Crenshaw, 1989). Om de discriminatie of onderdrukking van vrouwen te begrijpen, moet je ook rekening houden met alle andere facetten van hun identiteit, een jonge donkergetinte hoogopgeleide islamitische vrouw krijgt nu eenmaal met andere dingen te maken dan een oudere blanke laagopgeleide christelijke vrouw. We moeten oppassen dat we diversiteit niet te veel aan één specifiek kenmerk ophangen, maar juist oog hebben voor de complexiteit die ermee gepaard gaat.

Als we er sociologen als Anthony Giddens of Zygmunt Bauman op naslaan, dan blijkt dit alles zelfs nog wat fundamenteeler te liggen. Giddens (1994), bijvoorbeeld, stelt dat onze westerse samenleving post-traditioneel is geworden. Hij ontkent uiteraard niet dat er nog tradities bestaan, maar hij stelt dat ze wel een andere positie hebben gekregen in onze maatschappij. We zagen een vergelijkbaar punt hierboven ook al in het werk van Heelas en Woodhead (2000; 2005): niet traditie maar het individu staat centraal. We zijn tegenwoordig dusdanig reflexief dat deze reflexiviteit in grote mate onze identiteit bepaald. Lidmaatschap van een religieuze organisatie is niet meer een kwestie van geboortelidmaatschap, maar van keuze. Ook wanneer een leerling wel in een religieuze familie wordt geboren en ook zelf binnen deze traditie staat, dan zal zij of hij dit met regelmaat tegenover klas- of teamgenoten, of bijvoorbeeld online, moeten uitleggen. Juist vasthouden aan iets traditioneels wordt steeds meer als een keuze gezien in een samenleving die in de kern niet om tradities lijkt te draaien.

Misschien wel de helderste metafoor om over bovenstaande maatschappelijke tendensen na te denken komt van de gerenommeerd socioloog en filosoof Zygmunt Bauman (2000). Hij maakt hiervoor gebruik van beeldspraak van Karl Marx en Friedrich Engels, die in hun Communistisch Manifest stelden dat in de moderne tijd alles wat solide is zal komen te smelten. Bauman stelt dat dit klopt, maar dat er een wezenlijk verschil is tussen de vroege moderne tijd waar deze auteurs over spreken en de fase die de moderne tijd is ingegaan na de Tweede Wereldoorlog, soms aangeduid als late of geavanceerde moderniteit. Waar tradities in eerdere tijden werden omgesmolten tot nieuwe moderne tradities, lijkt hier nu geen sprake meer van te zijn. In plaats daarvan zijn onze samenlevingen in hun geheel vloeibaar geworden. Bauman spreekt dan ook van een 'liquid modernity', een maatschappij waarin we in wezen allemaal nomaden zijn geworden. Vraag maar eens aan een klas vol leerlingen waar hun grootouders, hun ouders en zijzelf zijn geboren, en het wordt al snel duidelijk dat niet alleen de kinderen met een zogeheten migrantenachtergrond

met ontworteling te maken hebben. Of zet het nieuws aan en tel het aantal items dat te maken heeft met tijdelijke banen, gebrek aan koopwoningen, weerstand tegen veranderende tradities, discussies over gender of seksualiteit of migratievraagstukken. Al deze onderwerpen hebben te maken met het vervagen van zowel letterlijke als figuurlijke grenzen en het wegvallen van vastigheid. Of zoals Bauman zou zeggen: met de toenemende vloeibaarheid van onze leefwerelden.

We zien hier dat het veelvoud aan verhalen over hedendaagse religiositeit, van secularisering tot spirituele revoluties en van ietsisten en kweenies tot een onderscheid tussen goede en slechte varianten, moet worden gezien in een breder maatschappelijk kader van post-traditionaliteit en vloeibaarheid. Religie is van oudsher een fenomeen dat draait om een overdracht van geloofsvoorstellingen en rituele praktijken van generatie op generatie, binnen min of meer vastomlijnde gemeenschappen. Religie draait van oudsher om traditie, terwijl tegenwoordig juist verandering centraal lijkt te staan. Zoals we hieronder zullen zien, kunnen dankzij globalisering en digitalisering deze veranderingen ook nog eens op ongekennde schaal plaats vinden.

3. Een steeds kleinere wereld

Al in de jaren zestig kwam filosoof Marshall McLuhan, gespecialiseerd in wat wij nu *mediastudies* noemen, met de term 'global village' (zie bijvoorbeeld McLuhan, 1964). McLuhan was hiermee zijn tijd ver vooruit: hij duidde op een toekomstige samenlevingsvorm die zou draaien om de productie en consumptie van elektronische media door een wereldwijd publiek, en voorspelde hiermee de impact op langer termijn van zowel globalisering als digitalisering. Globalisering is niet alleen een kwestie van migratie, zoals hierboven al kort besproken, of van wereldwijde handel, maar vooral ook een kwestie van communicatie. Als er tegenwoordig iets heel ergs, of zelfs maar iets heel grappigs, gebeurt ergens in de wereld, dan is dat in een mum van tijd ook aanwezig in ons klaslokaal. En zoals McLuhan al stelde: niet alleen onze consumptie is geglobaliseerd, ook onze productie heeft een potentieel wereldwijde impact. Als een leerling een interessante video op YouTube plaatst, dan kan dit aandacht van over de hele wereld genereren. Mediawetenschappers stellen dan ook dat wij 'prosumers' zijn geworden: 'producers' en 'consumers' ineen (Toffler 1980). Ook kleinere online interacties vallen hieronder: ook het reageren op een foto op Instagram, het delen van een *snap*, of het chatten via Discord zijn voorbeelden van productie in een geglobaliseerd en gedigitaliseerd medialandschap. Ook hier is er dus sprake van een vervaging van grenzen tussen verschillende rollen en het wegvallen van voormalige hiërarchische beperkingen op toegang tot communicatie en interactie.

En ook hier kunnen we verwachten dat dit impact heeft op religie.

De bekendste auteur op het gebied van religie en digitale media is waarschijnlijk Heidi Campbell. Centraal in haar werk staat de wisselwerking tussen online en offline manifestaties van religie (Campbell, 2013, p. 1). Het gaat Campbell om de vraag hoe religie transformeert als die zich verplaatst naar een online context, bijvoorbeeld Facebook, maar ook om de vraag hoe religieuze instanties hiermee omgaan, hoe ze nieuwe vormen van online religiositeit ontwikkelen en hoe zulke nieuwe online vormen dan uiteindelijk ook weer offline impact hebben. Of nog wat fundamenteeler gezegd: hoe de grens tussen offline en online steeds verder vervaagt (Campbell, 2013, p. 3). Wanneer in de les wordt gekeken naar de officiële YouTube video's van de Passion-uitvoering in Dordrecht, gaat het dan om online of offline religie? En wat als een app een herinnering stuurt dat het tijd is om te bidden en daarbij de richting van Mekka aangeeft? De scheidslijn is dus vaag. Duidelijk is wel: om te begrijpen hoe religie zich tegenwoordig verhoudt tot thema's als identiteit, gemeenschap, autoriteit en authenticiteit, moet de onlinecomponent worden meegenomen (Campbell & Lövheim, 2011, p. 11).

Ook Paul Heelas en Linda Woodhead besteden aandacht aan het idee van een 'global village'. Gezien het feit dat 'hun' spirituele revolutie en de digitale revolutie interessante wortels delen, is dit misschien ook niet zo vreemd (Zandbergen, 2010). In hun onderscheid tussen 'religies van onderscheid', 'religies van menselijkheid' en 'spiritualiteiten van het leven' benoemen Woodhead en Heelas namelijk drie kerneigenschappen van de moderne wereld; de eerste twee, individualisering en de-traditionalisering, hebben we al besproken, maar de derde, universalisering, is hier tevens van belang (Woodhead & Heelas, 2000). Het idee van de wereld als dorp suggereert namelijk ook dat we meer hetzelfde worden, dat dezelfde thema's overall spelen. Woodhead benadrukt echter ook dat hier een gevaar loert, namelijk het uit het oog verliezen van de lokale context (Woodhead, 2009). Het wereldwijde uit zich op specifieke, lokale manieren. Socioloog Roland Robertson introduceerde voor deze interactie tussen het globale en het lokale het woord 'glocalisering' (Robertson, 1995). Thema's die internationaal spelen nemen specifieke lokale vormen aan, bijvoorbeeld in een leeromgeving. Op die manier blijkt het lokale en het eigene dus toch nog relevant.

4. Een toekomst voor traditie?

Het beeld dat hier nu langzamerhand ontstaan is over onze samenleving is er een van superdiversiteit, vloeibaarheid en vervagende grenzen. Religie komt daarin afwisselend ter sprake in termen van secularisering, transformatie of enkel nog twijfel.

Maar door dat alles heen is ook nog een ander verhaal te horen, een laag die nu nog niet is aangeboord. Een mooi voorbeeld hiervan vinden we in het werk van Gregory Pierce Grieve, net als Campbell gespecialiseerd in digitale religie. Hij stelt dat één van de belangrijkste eigenschappen van digitale religie is dat ze een 'workaround', of voorlopig alternatief, biedt voor religie in een tijd van vloeibaarheid (Grieve, 2013, p. 105). Verwijzend naar het reeds besproken werk van Zygmunt Bauman wil hij hiermee zeggen dat digitalisering innovatieve tijdelijke oplossingen biedt voor de overleving van religie in een tijd van permanente instabiliteit. In principe ziet hij de laatmoderne tijd dus net als Steve Bruce als een vijandelijke omgeving voor religie, maar desondanks ziet hij wel kortetermijnoplossingen. Een dergelijk uitgangspunt biedt ook een ander perspectief op de claim over een spirituele revolutie. Wat Heelas en Woodhead spiritualiteit noemen zou dus ook een dergelijke 'workaround' kunnen zijn, een tijdelijke aanpassing van religie aan een vijandige omgeving. Of zouden we met het voortgaande succes van bijvoorbeeld mindfulness kunnen zeggen dat de transformatie gewoon verder gegaan is dan oorspronkelijk verwacht?

Ook hier biedt een metafoor ons mogelijk verdere verduidelijking. De marxistische filosoof Marshall Berman (1988) beschrijft, net als Zygmunt Bauman gebruikmakend van de eerdergenoemde beeldspraak van Marx en Engels, de moderne tijd als een maalstroom, of draaikolk, van constante desintegratie en vernieuwing. Een vergelijkbare metafoor als die van Bauman dus, maar met nog meer nadruk op de vijandelijke omgeving die een dergelijke leefwereld voor ons is. Hij voegt hier echter nog een belangrijk element aan toe, namelijk dat van de onverminderde menselijke behoefte om toch houvast te zoeken, juist in een dergelijke maalstroom. Om dit te bewerkstelligen moet men zoals Berman het zelf zegt: op de één of andere manier zich thuis maken in de maalstroom, diens ritmes zich eigen maken, door diens stromingen bewegen op zoek naar de vormen van werkelijkheid, schoonheid, vrijheid en gerechtigheid die diens heftige en gevaarlijke stromingen toestaat (Berman, 1988, pp. 345-346).¹ We zouden religie hier ook onder kunnen scharen. Het is wat dat betreft uiterst relevant om te zien dat onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau laat zien dat gelovige jongeren, degenen die deze keuze dus bewust maken, juist heel standvastig zijn in hun geloof en in hun praktijken (De Hart en van Houwelingen, 2018). De aantrekkingskracht van gewelddadig religieus fundamentalisme voor zoekende en kansarme jongeren kan beter begrepen worden vanuit dit perspectief. Maar dus ook de populariteit van yoga of meditatie. De vraag die nu nog niet

¹ "[...] to make oneself somehow at home in the maelstrom, to make its rhythms one's own, to move within its currents in search of the forms of reality, of beauty, of freedom, of justice, that its fervid and perilous flow allows." (Berman, 1988, pp. 345-346).

beantwoord kan worden is of het hier gaat om tijdelijke oplossingen of om nieuwe vormen; dat moet de toekomst nog uitwijzen. Wat we echter wel kunnen stellen, is dat juist in een zogeheten post-traditionele samenleving, een die zich kenmerkt door superdiversiteit en glocalisering, het onderwerp 'traditie' van cruciaal belang blijkt.

Literatuur en bronnen

- Arfman, W. R. (2016, 14 november). *De opkomst van de religieuze kweenies* [Blog post]. <https://leidenreligieblog.nl/articles/de-opkomst-van-de-religieuze-kweenies>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Malden: Blackwell Publishing.
- Berman, M. (1988) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Viking Penguin.
- Bernts, A. P. J. & Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland 1966-2015*. Utrecht: Ten Have.
- Bernts, A. P. J., Dekker, G. & De Hart, J. (2007). *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have.
- Bruce, S. (2011) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, H. A. (2013). Introduction: The rise of the study of digital religion. In Campbell, H. A. (Red.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (pp. 1-21). London: Routledge.
- Campbell, H. and Lövheim, M. (2011). Studying the Online-Offline Connection in Religion Online. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1083-1096.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
- De Hart, J. en Van Houwelingen, P. (2018) *Christenen in Nederland: Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dobbelaere, K. (1981). *Secularization: a multi-dimensional concept*. London: Sage Publications.
- Giddens, A. (1994). Living in Post-Traditional Society. In Beck, U., Giddens, A. en Lash, S. (Red), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (pp. 56-109). Stanford: Stanford University Press.
- Grieve, G. P. (2013). Religion. In Campbell, H.A. (Red.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (pp. 104-118). London: Routledge.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005) *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell.

- Juergensmeyer, M. (2000). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media: the extensions of man*. London: Routledge.
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In Featherstone, M., Lash, S. & Robertson, R. (Red.), *Global Modernities* (pp. 25-44). London: Sage.
- Toffler, A. (1980) *The Third Wave*. New York: Bantam.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30, 1024-1054.
- Wilson, E. & Mavelli, L. (2016). *The Refugee Crisis and Religion: Secularism, Security and Hospitality in Question*. London: Rowman & Littlefield.
- Woodhead, L. & Heelas, P. (2000) *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Woodhead, L. (2009). Old, new and emerging paradigms in the sociological study of religion. *Nordic Journal of Religion and Society*, 22(2), 103-121.
- Zandbergen, D. (2010). Silicon Valley New Age. The Co-constitution of the Digital and the Sacred. In Aupers, S. & Houtman, D. (Red), *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (pp.161-186). Leiden: Brill.